سلسلۂ نصابیات جامعہ عثمانیہ

اسفار اربعہ

حصہ اول

جلد دوم

تالیف

صدرالدین شیرازیؒ

ترجمہ

مولوی سید مناظر احسن صاحب گیلانی

صدر شعبۂ دینیات جامعہ عثمانیہ سرکار عالی

قیمت	روپیہ	آنہ
سکۂ عثمانیہ	۷	۸
سکۂ انگریزی	٦	۷

۱۳۶۰ھ ۔ ۱۳۵۱ف ۔ ۱۹۴۲ء

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

اسفار اربعہ حصۂ اوّل

(جلد دوم)

مضمون — **صفحات**

مضمون صفحات

مضمون	صفحات
تمام حرکتوں کی مقدار اور پیمانہ ہے' الخ۔ فصل: زمانے اور حرکت کی غایت کا وجود تدریجی نوعیت کا ہے۔ فصل: باری عزّ اسمہ' کے سوا زمانہ اور حرکت سے پہلے کوئی چیز نہیں ہو سکتی' فصل: جو چیزیں حادث اور نوپید اور نوزائیدہ ہیں ان کا تعلق اس ہستی سے ہے جو قدیم ہے الخ۔ ایک خاص مسئلہ پر روشنی اور تنبیہ۔ ایک بحث کا خلاصہ۔ ایک ذیلی تحقیق۔ فصل: زمانے کے لیے کسی طرف (کنارے) کا واقعی موجود ہونا ناممکن ہے الخ۔ فصل: ان لوگوں کے استدلال کی تفصیل جو کہتے ہیں کہ زمانہ کا بھی کوئی نقطہ آغاز اور ابتدا ہے' الخ۔ فصل: ان کی حقیقت اور اس کے وجود و عدم کی کیفیت" فصل: حرکت اور اس کے متعلقات کے عدم کی بحث۔ فصل: ان زمانہ کا عاد کس طور پر ہے' فصل: زمانے میں تعدد اور کثرت' حرکت کے ذریعے سے کیسے پیدا ہوتی ہے۔ الخ۔ ایک مشرقی سوجھ فصل: ان امور کی تفصیل جو زمانے میں پائے جاتے ہیں' الخ۔	
مرحلۂ ہشتم:- اس مرحلہ میں حرکت کے بعض احوال اور احکام کا تتمہ درج کیا جائے گا' اس مرحلہ کو چند فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں	از صفحہ ۱۲۹ تا ۱۳۴
فصل: جس سے حرکت کی ابتدا ہوتی ہے' اور جس کی طرف حرکت کا رخ ہوتا ہے الخ۔ فصل: باقی پانچ مقولوں میں ذاتی حیثیت سے حرکت واقع نہیں ہو سکتی' فصل: سکون کی حقیقت پر اس فصل پر روشنی ڈالی جائے گی الخ۔	

صفحات	مضمون
	حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ الخ۔ فصل: کیا زمانی حدوث، کوئی ایسی کیفیت ہے، جسے حادث کے وجود پر زائد قرار دیا جائے؟ فصل: جس علت اور سبب سے ممکنات کے وجود کا فیض جاری ہے۔ الخ فصل: تقدم و تاخر (یا آگے ہونے پیچھے ہونے) کی کتنی صورتیں ہیں، اس فصل میں اسی کو بیان کیا جائے گا۔ فصل: جن مختلف معانی میں تقدم اور تاخر کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ فصل: اپنے اقسام پر تقدم کے اطلاق کی نوعیت تشکیکی اطلاق کی ہے، الخ۔ فصل: اس فصل میں "معیت" (جو تقدم و تاخر کا تیسرا مد مقابل ہے) کا بیان ہوگا۔ فصل: حدوث ذاتی کی تحقیق اس فصل میں کی جائے گی؛ ایک دشواری کا حل۔
ازصفحہ ۱۴۲۱ تا ۱۵۰۷	مرحلہ دہم:- اس مرحلہ میں عقل اور معقول سے بحث کی جائیگی
	فصل: اس فصل میں علم کی تعریف بتلانے کی کوشش کی جائے گی فصل: ایسی چیزیں جن کے وجود ہمارے سامنے سے غائب ہیں۔ علم کی تفسیر اور تشریح میں جو باتیں اب تک کہی گئی ہیں ان کا حال بھی اس فصل میں بیان کیا جائے گا؛ فصل: اس فصل میں (اب تفصیلی طور پر تحقیقی رنگ میں علم کی حقیقت کو منقح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔) فصل: نفس کے لئے یا نفس کے سامنے اور ان کی صورتوں کے حضور کی جو جو کیفیت ہوتی ہے۔ اور مادے میں صورت کے قیام کی جو شکل ہے ان دونوں حالتوں میں جس قسم کے امتیازات ہیں اس فصل میں انہی کی تفصیل کی جائے گی۔

مضمون | صفحات

صفحات	مضمون
	ہمات خود عقل ہے فصل: عقل فعال کو ہمارے نفوس (یعنی انسانی نفوس) سے کس قسم کا تعلق ہے، فصل: ہر وہ چیز جسے اپنی ذات کا تعقل ہو ضرور ہے کہ اس کا تعقل بعینہ اس کی ذات ہو۔ اسی لیے جب تک اس کی ذات باقی رہیگی، اس کا یہ تعقل بھی دوامًا باقی رہے گا۔ فصل: کسی چیز کا تعقل اسی کو ہو سکتا ہے جو مادّے سے مجرد ہو، یا یوں کہو کہ شے کا عاقل وہی ہو سکتا ہے جس کا وجود مادّے سے پاک اور مقدس ہو۔ فصل: خیالی صورتوں کا ادراک بھی اسی کو ہو سکتا ہے جو اس عالم سے مجرد اور الگ ہو، فصل: یہ بات کہ انسانی نفوس کو معقولات کا جو تعقل ہوتا ہے، یہ چیز نہ تو نفوس کی ذات کا اقتضا ہے اور نہ اس کا شمار اس کے لوازم ذات میں ہے الخ۔ "طرف سوم"۔ فصل: معقولات کا حلول نہ کسی جسم میں ہوتا ہے اور نہ کسی ایسی قوت میں جو جسم میں پائی جاتی ہو الخ فصل: حواس کو اس کا علم نہیں ہوتا ہے کہ جس چیز کا انہیں احساس ہو رہا ہے اس کا وجود ہے یا نہیں، بلکہ یہ عقل کی شان ہے، فصل: علوم کے مختلف اقسام کے متعلق اس فصل میں بحث کی جائے گی۔ "خاتمہ"

مرحلۂ ششم

علّت و معلول کے بیان میں

یہ مرحلہ چند فصلوں پر حاوی ہوگا،

فصل
علّت کی تفسیر اور اس کی تقسیم

میں اس کی تقریر یوں کرتا ہوں، کہ علّت کے دو مفہوم ہیں ایسی چیز جس کے وجود سے کسی دوسری شئے کا وجود اور جس کے عدم سے اس دوسری شئے کا عدم لازم آئے، یہ علّت کے پہلے مفہوم کی تعبیر ہے، اور کبھی علت اور سبب اس شئے کا نام ہوتا ہے، جس پر کسی چیز کا وجود اور ہونا موقوف ہو اور یہی علت کا دوسرا مفہوم ہے اس بنیاد پر علت کے معدوم ہونے سے معلول کا معدوم ہونا تو ضروری ہوگا، لیکن اس کے موجود ہونے سے معلول کا موجود ہونا ضروری نہ ہوگا اور اسی دوسرے مفہوم کے اعتبار سے علت کی چند قسمیں پیدا ہوتی ہیں، یعنی اسی کی ایک قسم کا نام علّت تامہ ہے، پہلے مفہوم کی بنیاد پر علت تامہ ہی پر صرف علّت کا اطلاق ہوتا ہے، اور دوسری قسم کو علت غیر تامہ کہتے ہیں، پھر یہ اس غیر تامہ علت کی تقسیم صورۃ مادہ غائیت فاعل کی طرف کی جاتی ہے اس مقام پر

بعضوں نے جو یہ دعوی کیا ہے کہ ان چار قسموں پر مطلق علت کے لفظ کا اطلاق اشتراک کی نوعیت کا ہے میرے نزدیک غلط ہے خصوصاً جب یوں بیان کیا جاتا ہے، کہ علت ہی فلاں فلاں قسموں کی شکل میں منقسم ہوتی ہے بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ ان سب پر علت کا اطلاق ثانی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے،

لوگ بسا اوقات یوں بھی کہتے ہیں کہ علت یا تو شئے کا جز ہوگی یا نہ ہوگی پھر جز کے متعلق دیکھنا چاہیئے، کہ آیا شے اسی کی وجہ سے بالفعل اگر موجود ہوتی ہے، تو اس کا نام صورت ہے، اور اگر وہ ایسا جز ہے جس کی وجہ سے شئے کی صرف صلاحیت اور قوت حاصل ہوتی ہے، تو اس کا نام مادہ ہے، اور جز نہ ہونے کی صورت میں یہ دیکھنا چاہیئے، کہ شئے کا وجود اگر اسی کے لئے ہے، تو اس کو غایت کہتے ہیں اور اگر شئے کا حصول اس کے ذریعے سے ہوتا ہے تو اس کو فاعل کہتے ہیں، اور کبھی فاعل کی اصطلاح صرف اس چیز کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، جس کے ذریعے سے اس شئے کا جو اس سے مباین اور جدا ہے بحیثیت مباین ہونے کے حصول ہوتا ہو، اور جس کے ذریعے سے شئے کا حصول ہوتا ہے وہ اگر شئے کے ساتھ مقارن اور متصل ہو، تو اس کو عنصر کہتے ہیں، اسی طرح مادے کی علت ہونے کے اعتبارات بھی مختلف ہیں یعنی جس سے شئے کا حصول ہو، ایک اعتبار اس کا تو یہ ہے مثلاً جو عنصری نوع کا حال ہے اور دوسرا اعتبار اس کا یہ ہے، کہ جس میں شئے کا حصول ہو، مثلاً جو ہیئتوں کا حال ہے، بعض اوقات تو علت مادی ہونے کے ان دونوں اعتباروں کو جمع کر دیا جاتا ہے کیونکہ استعداد و صلاحیت قوت و قابلیت کے بابت ان میں اشتراک ہوتا ہے اور اس بنیاد پر علت کی چار ہی قسمیں باقی رہتی ہیں، اور کبھی ان دونوں اعتباروں کو علیحدہ کر لیا جاتا ہے اور اس بناء پر علت کی پانچویں قسم پیدا ہو جاتی ہے، چونکہ صورت سے کبھی مادے کی تقویم ہوتی ہے، اور کبھی صورت اور مادہ دونوں کے مجموعے سے تقویم حاصل ہوتی ہے اس لئے، تقویم کے ان دو مختلف اعتباروں کے لحاظ سے صورت کے بھی دو اعتبار ہیں، لیکن بہتر یہی ہے کہ پہلے اعتبار کو بجائے (صورت کے) علت فاعلی کی حیثیت عطا کر دی جائے

اگرچہ فاعلیت ایک ایسے شریک کے ساتھ مکمل ہوتی ہے جو اس کے ساتھ متصل نہیں ہے، لیکن اس کی علیت کا بھی افادہ اسی سے ہوتا ہے اور اس کے ساتھی کی ہستی بھی اسی سے قائم ہوتی ہے (یہ بات ذرا پیچیدہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن، جہاں مادے اور صورت کے باہمی تلازم کی کیفیت بیان کی جائے گی وہاں تم پر یہ بات واضح ہو جائے گی۔ الغرض صورت اگرچہ مادے ہی کی صورت ہوتی ہے، لیکن وہ مادے کی علت صوری نہیں ہوتی، بلکہ اس کی علت فاعلی ہوتی ہے، اس تقریر سے اس خیال کی غلطی ثابت ہو گئی، جس کا اظہار بعضوں نے ان لفظوں میں کیا ہے کہ علت فاعلی کیلئے غیر مقارن (یعنی جدا) ہونا ضروری ہے، اور جس طرح فاعل کا یہ حال ہے یہی حال قابل کا بھی ہے، یعنی اس چیز کا جو قابل میں پائی جاتی ہو قابل مبدأ ہو، تو ایسی حالت میں قابل بھی صورۃ کا مبدأ نہیں ہوتا کیونکہ صورت تو قابل سے پہلے ہوتی ہے، پھر قابل اس کا مبدأ کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ قابل در اصل اس عرض کا مبدأ ہوتا ہے جو اس میں پایا جاتا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ صورت قابل سے پہلے ہوتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قابل (مادے) کا بالفعل تقوم ابتداً صورت ہی سے ہوتا ہے، کیونکہ قابل خود اپنی ذات کے حساب سے تو صرف ایک بالقوی استعدادی امر ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کی حقیقت صرف بالقوۃ اور محض استعدادی ہو، بحیثیت بالقوہ اور استعدادی ہونے کے وہ کسی شئے کا مبدأ نہیں بن سکتی، ہاں کسی مرکب کی ماہیت کا، یا عرض کے وجود کا مبدأ اس وقت وہ بن سکتی ہے، جب صورت کے ذریعے سے اس کو قیام حاصل ہو جائے

میرے اس بیان سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے، کہ مادہ ہو یا صورت ان میں ہر ایک اس شئے کی جو ان سے مرکب ہو، علت قریب اور علت بعید دو اعتباروں سے قرار پا سکتی ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ صورت جب ایسی حقیقی صورت ہو، جس کا تقوم جوہر سے ہوا ہو تو وہ مادے کی بالفعل مقوم ہوتی ہے، اور مادہ ظاہر ہے کہ مرکب کی علت ہوتا ہے، پس اس اعتبار سے لازماً صورت بھی مرکب کے علت کی علت بن جائے گی، لیکن یہی صورت بایں حیثیت کہ وہ مرکب کا صوری جزء ہے، اس اعتبار سے اسی مرکب کا

صوری جزء ہونا بھی اس کے لئے ضروری ہے اور اس لحاظ سے براہ راست بلاواسطے کے وہ مرکب کی صوری جزء ہوگی،

باقی رہا مادہ تو جب مرکب کوئی صنفی ماہیت ہو، اور صورت اس کی عرضی ہیئت ہو، تو ایسی صورت میں مادہ اس عرض کا جو صنفی مرکب کی علت صوری ہے مقوم اور موضوع ہوگا، اور اب اس حیثیت سے مادہ مرکب کی علت کی علت بن جائے گا، اور چونکہ مادہ اس مرکب کا جز بھی ہے اس لئے وہ اس کی علت مادی بھی براہ راست بغیر کسی واسطے کے رہے گا، الحاصل مادہ اور صورت چونکہ اپنے معلول کے اجزا ہوتے ہیں اسی لئے یہ معلول کی قریبی علتیں سمجھی جاتی ہیں، اس لئے ان میں ایک کو علت مادی اور دوسری کو علت صوری کہتے ہیں، اور جب ان میں ہر ایک کو مرکب کی علت کی علت ہونے کا بھی مقام ملتا ہے، (تو اس لئے یہ اس کی بعیدی علتیں بھی ہوں گی، لیکن مرکب کے ساتھ اس صورت میں ان کے تقویمی تعلق کی وہ نوعیت نہ ہوگی، جو بلا واسطہ علت ہونے کی صورت میں تھی، بلکہ مادہ جب بالواسطہ مرکب کی علت ہوتا ہے، تو اس وقت وہ اس مرکب کی علت مادی باقی نہیں رہتا، اسی طرح صورت بھی بالواسطہ علت ہونے کی حیثیت میں مرکب کی علت صورت باقی نہیں رہتی،

فائدہ اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے، کہ ان چاروں علتوں میں باہم بکثرت رابطے اور مناسبتیں ہیں جن میں سے پہلی بات یہ ہے، کہ ایک اعتبار سے علت فاعلی علت غائی کی سبب بن جاتی ہے یعنی فاعل ایک حیثیت سے غایت کا سبب قرار پاتا ہے آخر جب غایت کا وجود خارج میں فاعل ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو ایسا کیوں نہ ہوگا، اسی طرح غایت بھی ایک اعتبار سے فاعل کا سبب ہوتی ہے آخر فاعل جب غایت ہی کے لئے فعل کرتا ہے تو ایسا کیوں نہ ہوگا یہی وجہ ہے، کہ جب کسی سے پوچھا جاتا ہے کہ تم ورزش کیوں کرتے ہو، تو اس کے جواب میں وہ کہتا ہے "تاکہ میں تندرست ہو جاؤں" اور جب پوچھا جاتا ہے تم کیسے تندرست ہوئے تو جواب میں کہا جاتا ہے چونکہ میں نے ورزش کی، الغرض ورزش تندرستی وصحت کا

فاعلی سبب ہے اور تندرستی ورزش کا غائی سبب ہے، (یہاں واقعہ یہ ہوتا ہے) کہ فاعل غایت کی خارجی ماہیت کے وجود کی علت ہوتا ہے، نہ کہ غایت کے غایت بننے کا وہ سبب اور علت ہوتا ہے بخلاف غایت کے کہ وہ فاعل کے فاعل ہونے کی علت ہوتی ہے ان ہی باتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مادے اور صورت میں بھی ہر ایک دوسرے کا سبب دو مختلف حیثیتوں کی بنیاد پر بن جاتا ہے، جس کی طرف اشارہ پہلے بھی کیا گیا ہے، اسی سلسلے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ ان علتوں میں سے بعض دوسری علت کے ساتھ متحد ہوتی ہیں جس کی تفصیل آگے آتی ہے، یعنی یہ بیان کیا جائے گا کہ سبب کا جو فاعل ہے وہی وجوداً وتعقلاً سب کی غایت بھی ہے۔

بعض مقامات میں ان علتوں میں سے تین علتیں یعنی فاعل صورت غایت ایک ہی ماہیت ہوتی ہیں، مثلاً باپ میں اس کا مبدا ہوتا ہے کہ نطفے سے صورۃ آدمیہ کی پیدائش ہو اور یہ مبدا وہی صورت آدمیہ ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز، اور نطفے میں جس چیز کا حصول ہو گا وہ بھی بجز صورت آدمیہ کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی صورۃ آدمیہ وہ غایت ہے جس کی طرف نطفے کی حرکت واقع ہوئی پھر جب وہی صورت مادے میں قائم ہو جاتی ہے، تو وہی انسانی نوع ہے، اس لحاظ سے یہی صورت آدمیہ صورت بھی ہے، اور اس اعتبار سے کہ نطفے میں ترکیب کا آغاز انسان ہی سے ہوتا ہے یعنی صورۃ انسانیہ سے ہوتا ہے اس لئے یہی صورت انسانی علت فاعلہ بھی ہے، اور نطفے کی تحریک بھی اسی پر (یعنی انسان کی صورۃ نوعیہ پر) منتہی ہوتی ہے اس لئے وہ غایت بھی ہے، پس صورت کی اسی وحدت کو جب مادے اور مرکب کے خیال سے تصور کیا جائے تو دو مختلف اعتباروں سے یہ صورت بھی ہو گی اور

لہ صورت سے اس مقام پر مراد افراد و اشخاص کے خط و خال نہیں ہیں، بلکہ نوعی صورت مراد ہے، یعنی نوع انسانی کے وہ امتیازی صفات جو اس کو دوسرے انواع سے امتیاز بخشتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ انسان سے چونکہ انسان ہی پیدا ہوتے ہیں اس لئے صورۃ انسانیہ فاعل بھی ہوئی غایت بھی ہوئی اور صورت بھی ہوئی۔

علت صوری بھی، اور جب حرکت کو پیش نظر رکھکر اس کا خیال کیا جائے تو کبھی یہی علت فاعلہ ہوگی اور کبھی علت غائی یعنی آغاز حرکت کے اعتبار سے تو علت فاعلہ ہوگی اور یہ باپ کی صورت ہے اور انتہاء حرکت کی حیثیت سے علت غائی ہوگی، اور یہ بیٹے کی صورت ہے، جیساکہ شفا میں اس کی تفصیل موجود ہے،

فصل
معلول کے وجود کے ساتھ علت کا وجود اور علت کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود ضروری ہے

اس فصل میں دراصل ان ہی دو دعووں پر دلیل قائم کی جائے گی،

پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے۔ کہ معلول کی ذات کا چونکہ وجود اور عدم یعنی ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہوتا ہے، کیونکہ تم جان چکے ہو کہ وجوب اور امتناع ایسی کیفیتیں ہیں جو شے کو علت سے بے نیاز بنا دیتی ہیں، پس ضرور ہوا کہ ممکن کے ایک پہلو اور طرف کو دوسرے پہلو اور طرف پر ترجیح بخشنے کے لئے کوئی مرجح ہو اور ٹھیک اس وقت ہو جس وقت کہ یہ ترجیح حاصل ہو رہی ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ ترجیح مرجح سے مستغنی اور بے نیاز ہو جائے، اس کے بعد اب یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ وجود کا مرجح چونکہ کوئی عدمی امر نہیں ہو سکتا، اس لئے مرجح کے لئے وجودی ہونا ناگزیر ہوا، پس ثابت ہوا کہ (وجود و عدم میں سے) جس کسی کو رجحان حاصل ہو جائے ٹھیک اس رجحان کے وقت مرجح کا وجود پایا جائے، اور یہی ہمارا دعویٰ تھا،

اور دوسرے دعوے کی دلیل کے متعلق پختہ کاروں کا بیان یہ ہے کہ واجب الوجود جب کسی غیر کے وجود کو ترجیح عطا فرماتا ہے، تو یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ واجب کی جانب سے یہ ترجیح جو حاصل ہوئی، یہ کس کا نتیجہ ہے آیا اس کی مخصوص ذات کا یہ اثر ہے، یعنی واجب کی ذات ہی اپنے سوا تمام دوسری چیزوں کے وجود کو ترجیح عطا کرتی ہے اگر واقعۃً یہ صورت مانی جائے تو اس وقت ممکن کی ذات پر صرف واجب کی ذات ہی کو تقدم حاصل ہوگا، یا واجب کی ذات کا نہیں بلکہ یہ اثر کسی ایسے امر کا ہے، جو واجب کی ذات کو لازم ہے مثلاً خدا کی کسی صفت کے متعلق فرض کیا جائے کہ ممکنات کو اسی کے ذریعے ترجیح حاصل

ہوتی ہے، جیسا کہ عوام الناس خیال کرتے ہیں، کہ حق تعالیٰ کو کچھ صفات ثابت ہیں جن کا وجود واجب ہے، بہرحال اس شق پر بھی مرجح کا وجود دائمی ہوگا، پس ترجیح کا بھی دوامی ہونا ضروری ہوا،

کیونکہ اگر واجب کا وجود بھی پایا جائے اور اس کے وہ صفات جو ہونگا اس کے لئے لازم ہیں وہ بھی پائے جائیں، لیکن جس شئے کو ترجیح حاصل ہوئی ہے وہ نہ پائی جائے، تو واجب الوجود کا ممکنات کے وجود میں اس طور پر موثر ہونا باطل ہوجاتا ہے، کہ کسی غیر پر اس کی تاثیر موقوف نہیں ہے، کیونکہ تاثیر کرنے والی شئے جس اعتبار سے تاثیر کرتی ہے یعنی موثر کیفیت موثر ہونے کے جس وقت پایا جائے گا، تو دو حال سے خالی نہیں ہے اثر کا ظہور و صدور اس سے ممکن ہوگا، یا ضروری و واجب ہوگا اگر ممکن ہوگا تو امکان کو ضرورت و وجوب عطا کرنے کے لئے ایک اور سبب کی ضرورت محسوس ہوگی اور یہی جدید سبب واقعی ترجیح دینے والا مرجح ہوگا اور اس بنیاد پر پھر وہ اصلی مرجح جس کو مرجح فرض کیا گیا تھا، وہ اس دوسرے مرجح کے بغیر مرجح باقی نہیں رہتا، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ مرجح اپنی ترجیحی اثر بخشی میں کسی غیر کا محتاج نہیں ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) اس کے بعد پھر گفتگو اس میں ہوگی، کہ اس دوسرے مرجح کو ملانے کے بعد بھی اثر کا صدور اور ظہور ہوتا ہے یا نہیں، اگر نہیں ہوتا تو گفتگو آگے بڑھے گی اور تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، اور اگر اثر کا ظہور ہوجاتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ موثر جب اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کامل طور سے پایا جائے تو اثر کا صدور بھی ضروری ہے اور یہ کہ موثر کے دوام و ہمیشگی کے ساتھ اثر کا دوام وابستہ ہوگا، اور اگر مذکورہ بالا دو شقوں کے سوا یہ احتمال پیدا کیا جائے یعنی کہا جائے کہ واجب الوجود کا ترجیحی اثر نہ اس کی ذات کا اقتضا ہے، اور نہ اس کے لوازم میں سے کسی لازم کا، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ تاثیر کسی ایسے امر کا نتیجہ مانا جائے گا جو واجب الوجود کی ذات سے علٰحدہ اور منفصل ہے، اب یہ امر منفصل اگر حادث اور نو پیدا ہوگا، تو اس میں بجنسہ وہی گفتگو ہوگی جو پہلے معلول کے متعلق کی گئی تھی اور تسلسل تو ممکن ہی نہیں ہے لامحالہ اس کو واجب الوجود ہی پر ختم کرنا پڑے گا، اور اس وقت پھر وہی

بات واپس ہو جائے گی کہ اس شے کا دوام علت کے دوام کے ساتھ لازم ووابستہ ہو، اور یہ بات محض اس وجہ سے کسی اختلافی نتیجے کو نہیں پیدا کرتی کہ اس حادث اور نو پیدا امر کا نام وقت یا مصلحت، یا داعیہ، یا ارادہ یا کچھ اور رکھا جائے

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ باری تعالیٰ تو فاعل مختار ہے اور یہ جائز ہے کہ حق تعالیٰ خاص مقررہ وقت میں یعنی زمانے کے دوسرے حصوں میں نہیں بلکہ کسی خاص معین حصے میں کسی خاص معین شئے کو پیدا کرے، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اس وقت کے سوا باری تعالیٰ کے لئے اس شئے کی ایجاد ممکن ہے یا نہیں، اگر ممکن نہیں ہے تو خدا مختار نہیں، بلکہ موجب ہو گیا یعنی ایجاد کا یہ فعل اس کے لئے واجب اور ضروری قرار پائے گا؛ نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ کا یہ فعل اسی وقت معین کی قید کے ساتھ ازل میں پایا جائے، نیز اس فعل کے واقع ہو جانے کے بعد لازم آتا ہے کہ خدا کا اختیار باطل ہو جائے کہ وہ اختیار وقوع پذیر ہو چکا، اور اس بنیاد پر وہ اختیار واجب نہ رہے گا، ورنہ اپنے وقوع کے وقت وہ باطل نہ ہوتا، اور جس طرح یہ اختیار واجب نہ رہے گا، اسی طرح وہ حق تعالیٰ کے لوازم ذات میں سے بھی نہ ہوگا، جس کی وجہ بھی وہی ہے جس کا ذکر کیا گیا، پس ضروری ہوا کہ اس اختیار کا وجوب کسی دوسری علت کا نتیجہ ہو، کیونکہ اگر اس کے وجوب کے لئے ذات ہی کافی ہوتی، تو فعل کے وقوع کے بعد باطل نہ ہوتا، بلکہ جس طرح علت کو دوام حاصل ہوا فعل بھی اس کے ساتھ ساتھ دوامی ہوتا، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اور کسی دوسری علت کے ذریعے سے اس کا واجب ہونا بھی محال ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب اسی کے اختیار کے ساتھ وابستہ ہیں، اب اگر اس کا اختیار حق کی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کے ساتھ وابستہ ہوگا، تو پھر دور کا لزوم ناگزیر ہو جائے گا، اور وہ وقت جس میں عالم کو خدا پیدا کرنا چاہتا تھا، اگر اس کے سوا دوسرے وقت میں خدا کے لئے اس عالم کا پیدا کرنا ممکن ہوگا، تو پھر ان دو اختیاروں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح بغیر کسی ترجیح دینے والے کے حاصل نہیں ہو سکتی، اور ہم بات پھر اس ترجیح دینے والے امر میں کریں گے، اور پوچھیں گے کہ وہ کیا ہے اگر وہ کوئی دوسرا

اختیار ہے، تو اختیارات کا ایک سلسلہ پیدا ہو جائے گا جو خدا کی ذات پر ختم ہوگا، تب گفتگو اس میں پیدا ہوگی، کہ حق تعالیٰ سے جتنی چیزیں صادر ہوئی ہیں، ان میں اولاً صدور کس کا ہوا ہے، خواہ صدور میں یہ اولیت اختیار کو حاصل ہو، یا کسی دوسری چیز کو، یہی مقام ہے جہاں پہنچکر انسانوں کی مختلف جماعتیں مختلف ٹولیوں میں تقسیم ہو جاتی ہیں، اور ہر ایک اپنا الگ گروہ بنا کر علٰحدہ ہو جاتا ہے پھر ان میں بعض کہتے ہیں کہ مختار کے لئے جائز ہے، کہ دو مساوی باتوں میں سے کسی ایک کو بغیر کسی ایسی وجہ کے انتخاب کرے جو اس کے لئے اس انتخاب کو ضروری اور واجب ٹھیراتی ہو، مثلاً درندے کے خوف سے ایک آدمی بھاگتا ہے، اس کے سامنے دو ایسی راہیں پیش آتی ہیں جن میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح حاصل نہ ہو، بلکہ دونوں ہر اعتبار سے ہر بات میں باہم مساوی اور برابر ہوں، ظاہر ہے کہ ان دونوں میں سے ایک راہ کو بغیر کسی ترجیح دینے والے مرجح کے اختیار کی جائے گی، بعضوں کا خیال یہ ہے کہ ایسے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے بالکل مساوی ہوں، ان میں سے کسی ایک پہلو کو وقوع پذیری کے لئے خاص کر دینا ہی تو ارادے کی شان ہے، یعنی کسی بہتری، یا کسی داعیہ (خواہش) یا اقتضا، یا کسی سبب کی وجہ سے نہیں بلکہ خود ارادے کی براہ راست خاصیت ہی یہ ہے، کہ دو مماثل چیزوں میں سے ایک کو بغیر کسی ترجیح دینے والے مرجح کے ترجیح دیدے، کیونکہ ترجیح دینے کی صفت یہ ارادے کی ذاتی صفت ہے، اور اس کی ماہیت کے لوازم میں ہے، جو کسی علت اور سبب کے نتائج نہیں ہوتے مثلاً انسان کا حیوان ہونا یا مثلث کا زاویوں والا ہونا، کیا ان احکام کے لئے کسی علت اور سبب کی ضرورت ہوتی ہے، بعضوں نے اس مقام پر یہ تقریر کی ہے، کہ اللہ تعالیٰ چونکہ تمام معلومات کا عالم ہے، اس لئے وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کے معلومات میں سے کون وقوع پذیر ہو سکتے ہیں، اور کس کا وقوع نہ ہوگا، پھر جن کے متعلق خدا کو یہ علم ہے، کہ وہ واقع ہو کر رہیں گے، تو ان کا وقوع ضروری اور واجب ہو جائے گا، کیونکہ اگر وہ وقوع پذیر نہ ہوں گے تو نعوذ باللہ خدا کا علم جہل بن جائیگا، اور وقوع پذیر ہونے والی چیز جب واقع ہونے کے لئے مخصوص ہوئیں، اور ان کے سوا

جو معلومات ہیں ان کا وقوع ممنوع قرار پایا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ حق تعالیٰ ان ہی چیزوں کا ارادہ فرمائے جن کے متعلق وہ جانتا ہے کہ وقوع پذیر ہوں گی اور جو ایسی نہ ہوں گی ان کا ارادہ ہی نہ فرمائے گا' اس لئے کہ محال کا ارادہ بھی محال ہی ہوتا ہے بعض کہتے ہیں کہ خدا کے کام مصلحتوں سے خالی نہیں ہوتے اگرچہ ہم ان مصالح سے واقف نہ ہوں۔ پس خدا کا معین وقت میں کسی چیز کو پیدا کرنا۔ اس پر مبنی ہے کہ اسی وقت میں اس شئے کا پیدا ہونا قرین مصلحت تھا بایں طور کہ اگر دوسرے وقت میں وہ چیز پیدا ہوتی تو یہ مصلحت فوت ہو جاتی، بعض یہ کہتے ہیں کہ ازل میں خدا سے اس فعل کا نہ صادر ہونا، اس کی وجہ خدا کی ذات نہیں ہے' بلکہ اس کا مرجع خود اس فعل کی اپنی ذاتی خصوصیت ہے یعنی فعل نام ہے اس کام کا جس کی ابتدا ہو' اور ازل کہتے ہیں اس کو جس کی ابتداء نہ ہو' ظاہر ہے کہ دونوں کا اجتماع ناممکن ہے میں کہتا ہوں کہ یہ بات ایسی ہے' جس کو صحیح وجہ قرار دے سکتے ہیں بشرطیکہ خود اس قول کا قائل اس کو سمجھتا بھی ہو' عالم اجسام کی پیدائش کس طرح ہوئی ہے جہاں یہ بحث کی جائے گی' وہاں تم کو اس کی تفصیل معلوم ہو گی'

حق تعالیٰ کے لئے بعض لوگ ایسے نو بہ نو ارادوں کا سلسلہ ثابت کرتے ہیں جو ابتدا اور انتہا، دونوں حیثیت سے غیر متناہی اور لامحدود ہیں' ان کا خیال یہ ہے کہ خدا ایک کام کرتا ہے' اس کے بعد کسی دوسری چیز کا ارادہ کرتا ہے پھر اسے بھی کرتا ہے پھر ارادہ کرتا ہے' (الغرض یوں ہی فعل و ارادے کا سلسلہ جاری رہتا ہے)

میں چاہتا ہوں کہ ان تمام اقوال کی بنیاد گرانے' اور ان میں جو خرابیاں ہیں ان کو ظاہر کرنے کے لئے اپنا بیان دوں' اب میں گذشتۂ بالا اقوال کی تنقید کرتا ہوں' یہ کہنا کہ بغیر ترجیح دینے والے مرجح کے دو اختیاروں میں سے کسی ایک اختیار کو ترجیح دینا کیوں جائز نہ ہو، تو اس سوال کا ازالہ دو طریقوں سے کیا جا سکتا ہے پہلا طریقہ یہ ہے' اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا، تو پھر صانع (خدا) کے اثبات کی راہیں مسدود ہو جائیں گی کیونکہ اثبات صانع میں کہا جاتا ہے کہ جس شئے کا وجود ممکن اور جائز ہو گا' وہ موثر اور اثر کرنے والی قوت سے بے نیاز نہیں ہو سکتی' اب اگر اسی قاعدے کو غلط ٹھیرایا جائیگا تو...

واجب الوجود کا اثبات ہی ناممکن ہوگا، دوسرا طریقہ اس سوال کے تردید کا وہی ہے جس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے، یعنی جس چیز کا وجود اور عدم ممکن ہوتا ہے، اس کو سبب کی کیوں حاجت ہوتی ہے اس دعوے کو جس دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے، اسی دلیل سے اس سوال کی بھی تردید ہو جاتی ہے اور بجائے خود یہ بات اتنی بدیہی ہے کہ بجز معاند کے اس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا وہ صرف زبان سے اس قاعدے کا انکار کر سکتا ہے، لیکن دل اس کا ماننے گا، باقی جو مثالیں اس نے پیش کی ہیں ان میں بھی بغیر کسی ترجیح دینے والے کے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح کبھی حاصل نہیں ہو سکتی واقعہ یہ محال ہے، مگر مرجح کا وجود اور اس کے وجود کا علم یہ دونوں علیحدہ باتیں ہیں، اور ترجیح کے لئے مرجح کے وجود کی ضرورت ہے نہ کہ اس کی ضرورت ہے، کہ اس مرجح کا علم بھی ہو، بسا اوقات ایک دوسرے سے علیحدہ بھی ہوتے ہیں، اور یہ ایسی بات ہے جس کا شائد ہر عاقل کو خود اپنے متعلق تجربہ ہوتا رہتا ہے، یعنی جب مختلف پہلوؤں کے اقتضاؤں میں مزاحمت پیدا ہو جاتی ہے، اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے، کہ ان میں کس کو کس پر ترجیح حاصل ہے، ایسے وقت میں ہر عقلمند آدمی کا کام یہی ہوتا ہے، کہ وہ ٹھہر جاتا ہے اور جب تک کوئی ترجیح دینے والی وجہ سامنے نہیں آتی، جنبش نہیں کرتا،

اور جن لوگوں نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے، کہ ارادے کا ترجیح دینے والی صفت ہونا اس کا ذاتی وصف، اور اس کی خاصیت ہے غور کرنے سے اس کا بھی کوئی حاصل نہیں نکلتا، اس لئے کہ جب ارادے کے لئے کسی کام کے دونوں پہلو برابر ہونگے، تو ان پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح بغیر ترجیح دینے والے مرجح کے کیسے ممکن ہے، کیونکہ بغیر ترجیح بخشنے والے مرجح کے ممکن کا وقوع محال ہے، اور جس خاصیت کے یہ مدعی ہیں، وہ بھی صرف ایک قسم کی ہوناکی ہے، آخر اگر اسی پہلو کو اختیار کر لیا جائے جسے اس اختیار کردہ پہلو کے مساوی فرض کیا گیا ہے، تو کیا اس وقت بھی ارادے میں یہی خاصیت باقی نہ رہے گی، نیز ایسی شے جس کو دونوں پہلوؤں کے ساتھ برابری کی نسبت ہو، بھلا اس کے ساتھ ارادے کے متعلق ہونے کے معنی ہی کیا ہوئے، یقیناً یہ بے عقلی کی بات ہے، اس لئے کہ

واقعہ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے شے کا ارادہ پیدا ہوتا ہے، اور اس کے بعد اس ارادے کا تعلق شئے سے ہوتا ہے، کیونکہ ارادہ کرنے والا نہ تو یہ کرتا ہے، کہ کوئی سی بھی چیز ہو بلا وجہ کیف ما اتفق اس کا ارادہ کرلے اور نہ وہ کسی مطلق شئے کا ارادہ کرتا ہے آخر ارادہ ظاہر ہے، کہ اس کا اضافی صفات میں شمار ہے، پس ایسا ارادہ یقیناً ناقابل تصور ہے، جو کسی شے کی جانب منسوب و مضاف نہ ہو، اور نہ یہ ہوتا ہے، کہ مطلق شئے کی جانب وہ منسوب ہو، اور اس کے بعد اس ارادے میں چند امکانی پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کے متعلق خصوصیت پیدا ہوتی ہو، ہاں! یہ واقعہ ہے، کہ جب کسی شئے کا خیال دماغ میں آتا ہے، اور اس کے ساتھ دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے متعلق ایک ترجیحی اوراک پیدا ہوتا ہے اس وقت ایک ایسا ارادہ حاصل ہوتا ہے جس کو کسی ایک پہلو کے ساتھ خصوصیت ہوتی ہے، الغرض ترجح (حصول رجحان) کو ارادے پر تقدم حاصل ہے،

اسی طرح تیسری بات جو کہی گئی، کہ خدا ان ہی چیزوں کا ارادہ فرماتا ہے جن کے متعلق جانتا ہے کہ ان ہی کا وقوع ہو گا ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ خدا کا یہ علم کہ فلاں وقت میں یہ چیز واقع ہو گی اگر یہ علم اس وقت معین میں شئے کے وقوع پذیر ہونے کا تابع ہے یعنی علم الہی وقوع کا تابع ہے، اور ظاہر ہے کہ اس خاص وقت میں شئے کا وقوع یہ خود تابع ہے، خدا کے اس ارادے وقصد کا کہ خاص وقت میں وہ اس شے کو واقع کرنا چاہتا تھا، پس اگر اس شے کے پیدا کرنے کا ارادہ اس شئے کے وقوع کے علم کا تابع ٹھیرایا جائے گا، تو دور سے پھر چارہ نہیں ہے جو محال ہے نیز معدومات کے متعلق تم جان چکے ہو کہ اس کا شئے ہونا صحیح نہیں ہے اور یہ بھی جانتے ہو کہ ماہیتیں وجود کی تابع ہوتی ہیں اور عنقریب تمھیں یہ بھی معلوم ہو گا، کہ ممکنات کے تحصل ویافت کا سبب حق تعالیٰ کا علم ہے، اور علم الہی کو ممکنات پر تقدم حاصل ہے، نہ کہ خدا کا علم ممکنات کے حصول ووقوع کا تابع ہے، اور وہ جو چوتھی بات ان میں سے بعض نے بیان کی تھی، کہ حق تعالیٰ اپنے افعال میں بندوں کی مصلحتوں کی رعایت فرماتا ہے، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وقت معین میں فعل کے وقوع پر جو مصلحت مترتب ہوتی ہے اس مصلحت کا اس فعل سے کیا تعلق ہے، اگر اس فعل کے لوازم میں

اس کا شمار ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ ٹھیک جس معین وقت میں اس فعل کا حصول ہو، اسی وقت اس پر اس مصلحت کا ترتب ہو، اور جس کی یہ حالت ہوگی، اس کے ذریعے سے ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح حاصل نہیں ہوسکتی، اور اگر یہ مصلحت فعل کے لوازم میں سے نہ ہوگی تو فعل پر اس مصلحت کا خاص اس وقت میں مرتب ہونا یہ ضروری نہ ہوگا، بلکہ اس کا شمار جائزات میں ہوگا (یعنی جن کا ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف جائز ہو) اب گفتگو اس میں ہوگی کہ یہ مصلحت پھر خاص کر اسی وقت میں نہ کہ دوسرے وقتوں میں اس فعل پر کیوں مرتب ہوئی، یہ مشکل اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اس وقت کی خصوصیت میں دخل خود اس وقت کی ذات کو ہے، گویا ایسی صورت میں وقت کو وجودی امر مانا جائے گا" اور وقت کی حالت یہ ہے، کہ ہر وقت سے پہلے بھی وقت کا ہونا ضروری ہے، پس اگر تمام اوقات کو موجود قرار دیا جائے گا، تو پھر ان کا مرتب ہونا بھی ضروری ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی بدیہی ہے کہ ان کا وجود ممکن ہوگا اور باری تعالیٰ سے وہ صادر ہوں گے، پس لازم آئے گا کہ خدا کا یہ تاثیری فعل دائمی ہوگا، اور یہی مقصود تھا، ماسوا اسکے کیا کسی صاحب عقل کی سمجھ میں یہ بات آسکتی ہے کہ عالم کی جو موجودہ مقدار ہے اگر اللہ میاں اس مقدار کو اتنا بڑھا دیں کہ آدمی اس کا احاطہ نہ کر سکے، تو حق تعالیٰ کے اس فعل سے بندوں کی مصلحتوں کا نظام درہم برہم ہو جائے گا، اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ بجائے کسی وقت کے (مثلاً جنوری کے) اپنے مخلوقات کو جنوری سے اتنا پہلے پیدا کر دیں، کہ اس زمانے کا احاطہ کوئی آدمی نہ کر سکتا ہو، تو اس سے بھی بندوں کی مصلحتیں برباد ہو جائیں گی"۔

نیز اس بنیاد پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ خدا کا وہ فعل جو ہر قسم کے احتیاجات سے پاک اور مطلق ہے، وہ غیر خدا کا سبب اور معلول بن جائے، یعنی خدا اپنے افعال میں غیر کا دست نگر ہو جائے گا" باقی ان لوگوں کی یہ بات کہ فلاں فعل پہلے اس لئے وقوع پذیر نہ ہوا، کہ اس زمانے میں خود اس فعل کا وقوع ممتنع تھا، تو بعض جزئی افعال یا ایسے خاص طبائع جن کا ظہور مختلف اشخاص اور ہویتوں کے رنگ میں نت نئے طور پر ہوتا ہو، ان کی حد تک تو یہ وجہ گو نہ درست قرار

پا سکتی ہے، لیکن مطلق ایجاد، اور حق تعالیٰ کی صنعت عامہ کے متعلق ایسا دعویٰ کرنا محال ہے، جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے کہ علت اور سبب کی حاجت ممکن کو اپنی صفت امکان کی وجہ سے ہوتی ہے، نہ کہ صفت حدوث کی وجہ سے اور یہ کہ مطلق فعل پر عدم کا سابق ہونا غیر ضروری ہے، اور یہ کہ عالم کی پیدائش اور حدوث کا امکان ایسی بات ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں ہے، اس لئے کہ شے کے امکان کے لئے جس وقت کو بھی اول فرض کیا جائے گا، یقیناً اس شے کی پیدائش کا امکان اس سے پہلے بھی ہو گا، علاوہ اس کے یہ بھی قابل غور امر ہے، کہ کسی شئے کو کسی خاص وقت کے ساتھ مخصوص کرنا، اور اس کا کسی خاص عدم زمانی کے بعد ہونا، یہ سب اس پر مبنی ہے، کہ پہلے زمانے کا وجود بھی تو حاصل ہوئے، جیسا کہ کسی شئے کو کسی خاص مکان کے ساتھ مختص کرنا اس کو چاہتا ہے، کہ پہلے مطلق مکان کا وجود پیدا ہو لے،

ایک وہم اور اس کا ازالہ

بعضوں کا خیال ہے کہ عالم کی ذات کو خواہ قدیم مانا جائے یا نہ مانا جائے، بہر حال اس کے لئے ایسے صفات کا ہونا ضروری ہے جو حادث اور نو پیدا ہوں، اسی طرح انقلابات اور تغیرات، واستحالات وتبدلات سے وہ کسی حال میں خالی نہیں رہ سکتا کیونکہ جہاں کسی شئے کا زوال اور کسی چیز کی پیدائش کا سلسلہ جاری ہو، وہاں ان باتوں کا ہونا ناگزیر ہے، پس ان نوپید اصفات وتغیرات وغیرہ کو جس رنگ میں واجب تعالیٰ کی طرف منسوب ومستند کیا جائے گا، خود اصل عالم کے استناد کی بھی وہی کیفیت ہوسکتی ہے، جب عالم کو حادث اور نو آفریدہ تسلیم کیا جائے، اس کی تردید میں کہا جاتا ہے، کہ علت اور سبب کی دو شکلیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو اس کی حیثیت معدّ کی ہوتی ہے، اور کبھی مؤثر کی، ان میں سے علت جب معدّ ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے معلول پر مقدم ہو کیونکہ معدّ معلول کے وجود میں براہ راست موثر نہیں ہوتا بلکہ اثر کو معلول سے قریب کرتا ہے، بخلاف علت موثرہ کے، کہ اس کو اثر کے ساتھ متصل اور مقارن ہونا ضروری ہے اور اس کو اثر کے ساتھ موجود رہنا چاہیئے طبیعی افعال میں اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ گرنے کی علت ثقل اور بھاری پن ہے،

اب ظاہر ہے، کہ شئے ثقیل مسافت کی حدود میں سے جس خاص حد تک پہنچے گی اس کی یہ پہنچ، اس امر کی صلاحیت اور استعداد پیدا کرے گی، کہ وہی شئے ثقیل اس حد میں داخل ہو، جو اس کے بعد اس سے ملی ہوئی ہے اس مثال میں مسافت کی ہر ایک حد تک اس شئے کے پہنچانے کی علت موثرہ تو شئے کا ثقل اور بھاری پن ہے، اور اس حد میں پہنچانے والی جو حرکت ہے، اس کا وجود چونکہ اس حد میں پہنچنے سے پہلے ہونا چاہیئے اس لئے اس خاص حد میں پہنچنے کی علت معدہ یہی حرکت ہے اسی طرز پر عالم کے حوادث و واقعات جو نو بہ نو پیدا ہوتے رہتے ہیں ان کو واجب تعالیٰ کی طرف منسوب و مستند کیا جا سکتا ہے[1]، یعنی یہاں بھی حرکت ہوتی ہے، جو علت کو معلول سے قریب کرتی ہے، اور یہی حرکت واسطہ ہے حوادث اور اس کی اس علت قدیم کے درمیان جو عالم اور اس کے تمام افراد میں موثر ہے، خواہ عالم کے یہ افراد اگلے ہوں یا پچھلے ہوں اور مادہ اس علت قدیم کے اثرات کو قبول کرتا ہے، کیونکہ جس شئے کو بھی ان حوادث و واقعات میں اول فرض کیا جائے یا ان میں جس کسی کی بھی ابتداء مانی جائے، ضرور ہے کہ اس سے پہلے حرکت ہو تغیر ہو کہ یہی استعداد کی پیدائش کا سبب بن سکتی ہے اور اسی کے ذریعے سے خالق فیاض اور پیدا ہونے والے حادث کے درمیان مناسبت کے اعتبار سے قرب اور نزدیکی پیدا ہو سکتی ہے، اسی مقام سے حق تعالیٰ کی فاعلیت دوام اور ممکنات پر اس کی بخشش وجود جاودان پر برہان قائم کرنے کا مواد فراہم ہوتا ہے اس برہان کی تقریر یہ ہے، کہ روزمرہ جو نت نئے حوادث پیدا ہوتے رہتے ہیں ضرور ہے کہ ان کے کچھ اسباب ہوں، اور یہ بھی ضروری ہے، کہ یہ اسباب خود حادث اور نو آفریدہ ہوں، یا ان میں نو پیدا حادث کی مداخلت ہو،

---

[1] یعنی یہاں چار چیزیں ہیں خدا (علت قدیم) حوادث (نو پیدا چیزیں) حرکت (جو علت معدہ ہے یعنی خدا کی تاثیر کو حوادث سے قریب کرتی ہے اصدیہ حرکت فلک الافلاک کی مانی جاتی ہے)، مادہ (جو خدا کی تاثیروں کو قبول کر کے اپنے اندر سے مختلف چیزوں کو ظاہر کرتا رہتا ہے) یہ لوگ حرکت کے ذریعے سے خدائے قدیم اور حوادث میں ربط پیدا کرنے کا کام لیتے ہیں ۱۲

اب سوال یہ ہے، کہ ان کی پیدائش اور ان کا حدوث آیا ان کی اس علت کے حدوث وپیدائش کا نتیجہ ہے، جس نے دفعۃً پیدا ہو کر ان کو پیدا کر دیا۔ یا یہ اس علت معدہ کا نتیجہ ہے، جو ان کو ان کی علت سے قریب کرتی ہے، پہلی شق پر لازم آتا ہے غیر متناہی اور لامحدود علل واسباب کا سلسلہ دفعۃً پیدا ہو جائے جو محال ہے، لیکن یہی ماننا پڑے گا کہ ان کی پیدائش دراصل اس قرب کی پیدائش وحدوث کا نتیجہ ہے، جو ان کو اپنے سبب اور علت سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ قرب ونزدیکی اس علت معدہ کا کارنامہ ہے، جس کی وجہ سے حادث اور پیدا ہونے والے اشیاء اپنے صورتگر کے فیض کے قبول کرنے کے لئے مستعد اور تیار ہو جاتے ہیں، اب سوال ان امور کے متعلق پیدا ہوتا ہے، جن میں بطور تعاقب کے ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتا ہے یعنی پوچھا جاتا ہے کہ یہ امور متعاقبہ اگر وجودی ہستیاں ہیں تو ایسا ہونا ناممکن ہے جیسا کہ تم کو آئندہ معلوم ہوگا، محال ہونے کے سوا ان میں اس شکل میں باہمی اتصال باقی نہ رہے گا، پھر ان کے ذریعے سے حادث اور اس کی علت کے درمیان مواصلت اور مرابطت کا کام بھی انجام نہیں پا سکتا، پس ان امور متعاقبہ میں جو سابق ہوگا اس کیلئے ضروری نہ ہوگا کہ اس کی انتہاء لاحق ہی پر ہو، اور اس کے بعد اس کے معدہونے کے کوئی معنی نہیں رہجاتے، پس جو بات قابل تسلیم رہ جاتی ہے وہ یہی ہے، کہ ان تمام امور متعاقبہ کو ایک واحد شئے کے مانند مان لیا جائے، ایسی ایک شئے جو متصل ہو، اور اس میں بالفعل کسی قسم کے حدود نہیں پائے جاتے، اور ایسی شئے یا تو وہ اتصالی شخصیت اور ہویت ہو سکتی ہے جس کی ہستی خود بالذات تدرج وتجدد پذیر ہو، یعنی اس کا ہر جزء دوسرے جزء کے غائب ہونے کے بعد حاصل ہوتا ہو، یا اس کا تعلق ایسی اتصالی شخصیت سے ہو، جیسا کہ زمانے اور حرکت کا حال ہے (کہ زمانہ بالذات تدرج پذیر وجود ہے اور حرکت میں یہ صفت زمانے کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے) پس ثابت ہوا کہ حوادث کے حدوث کا سبب قریب ایک ایسا امر ہے جو منقضی (گذشتنی ہے) اور اتصالی طور پر اس کے اجزاء تجدد پذیر ہیں یعنی ایک کے بعد دوسرا پیدا ہوتا رہتا ہے اور یہ امر منقضی ومتجدد ایسے آنی امور سے مرکب نہیں ہے، جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اس مسئلے کا شمار علم طبیعی کے مبادی میں کیا جاتا ہے، کہ اسی کے ذریعے سے جزو لا یتجزیٰ کا

ابطال ہوتا ہے، الغرض یہ بات اب پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ کسی ایسے حادث و نوزائیدہ شئے کا حدوث ناممکن ہے، جس سے پہلے کوئی دوسرا حادث نہ ہو، اور یہ سلسلہ غیر متناہی حد تک چلا جاتا ہے جو لوگ اس قاعدے کے مخالف ہیں، اس مقام پر ان کے دو مسلک ہیں، پہلا مسلک یہ ہے کہ فعل کا وجود اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے پہلے اس کا عدم نہ ہو، اور ازل نام ہے اس کا جس کی کوئی ابتداء نہ ہو، اب ظاہر ہے کہ دونوں کے اجتماع کو ماننا گویا تناقض کو ماننا ہے، اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ حرکات اور حوادث کے متعلق یہ دعویٰ کرنا، کہ ان کے لئے اول نہیں ہوتا، غلط اور محال ہے، دلیل میں جو وجوہ پیش کرتے ہیں ان کا ذکر بھی آیندہ کیا جائے گا، اور اس کی کمزوری بھی وہیں بیان کی جائے گی،

فصل

جو چیز علت کے ساتھ ہو کیا معلول پر وہ بھی متقدم ہوتی ہے؛

اشارات کے نہج ششم میں شیخ نے لکھا ہے،

"جو علت معلول پر مقدم ہوتی ہے اس علت کے ساتھ جو چیزیں ہوں ضروری نہیں ہے کہ معلول پر ان کو بھی تقدم حاصل ہو کیونکہ معلول پر علت کو جو تقدم حاصل ہوتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ تقدم زمانی ہی ہو بیشک اگر ایسا ہوتا تو اس وقت معلول پر ان سب چیزوں کو بھی زمانی تقدم ضرور حاصل ہوتا، جو علت کے ساتھ ہوتی ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ معلول پر علت کو تقدم علت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، جس کو تقدم بالعلیت کہتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو چیزیں خود علت نہیں ہیں، بلکہ علت کے ساتھ ہیں، ان کو تقدم کا یہ مقام کس طرح مل سکتا ہے اور جب ان کو نہ زمانی تقدم حاصل ہو سکتا ہے اور نہ تقدم بالعلیت تو اس کا مطلب یہی ہوا، کہ ان کے لئے کسی قسم کے تقدم کا ہونا غیر ضروری ہے"

بعض علماء نے شیخ کی اس عبارت کے متعلق لکھا ہے، کہ مجھے اس میں کلام ہے، اور وہ یہ ہے کہ تقدم کے لئے صرف تقدم بالعلیت یا تقدم زمانی ہیں

منحصر ہونا غیر ضروری ہے اور جب یہی ضروری نہیں ہے تو پھر تقدم کی ان قسموں کی
نفی سے یہ کہاں لازم آتا ہے، کہ ہر قسم کے تقدم کی یہاں نفی ہو جائے، بلکہ تقدم
کی ایک قسم تقدم بالطبع بھی ہے، جیسے دو پر ایک کو جس قسم کا تقدم حاصل ہے،
پس جائز ہے کہ جو چیزیں خود علت نہیں ہوتیں لیکن علت کے ساتھ ہوتی ہیں ان کو
علت اور زمانے والا تقدم حاصل نہ ہو، لیکن باوجود اس کے ہو سکتا ہے، کہ تقدم
کی کوئی اور صورت ان کو میسر آئے، میں کہتا ہوں کہ شیخ کی غرض اپنے اس کلام سے
یہ نہیں ہے، کہ علیت والے تقدم کے ساتھ جس تقدم کی نفی کی جاتی ہے اس تقدم
میں ہر قسم کے تقدمات داخل ہیں، بلکہ مقصود صرف اس تقدم کی نفی ہے، جو معیت کا
مقابل ہے، کیونکہ علت کے ساتھ جو چیزیں ہوتی ہیں، اور علت کے ساتھ جنھیں
معیت و رفاقت حاصل ہوتی ہے، ان کی اس معیت سے مراد معیت کا وہ
مفہوم ہے جو تقدم بالعلیت کے مقابلے سے پیدا ہوتا ہے، گویا شیخ نے ایک
کلی قاعدے کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے، کہ متقدم شئے کے ساتھ جن
چیزوں کو معیت حاصل ہوتی ہے، تقدم کی بعض قسموں کے اعتبار سے وہی کبھی مقدم بھی
قرار پاتی ہیں، مثلاً آخری معلول کا تقدم، اور بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا، پہلی بات میں
وہ چیزیں داخل ہیں جو زمانی تقدم والے اشیاء کے ساتھ ہوتی ہیں کیونکہ زمانی طور پر
ان کا بھی مقدم ہونا ضروری ہے، اور دوسرے کے ذیل میں شمار ان چیزوں کا ہے
جو تقدم بالعلیت کے اعتبار سے مقدم ہونے والی شئے کے ساتھ ہوں یعنی جب
کسی چیز کو کسی شئے پر تقدم بالعلیت حاصل ہو، تو اس کے ساتھ جو چیزیں
ہوں گی وہ شئے پر مقدم نہیں ہوتی یہی حال اس مقدم کا ہے،
جس کو بالطبع تقدم حاصل ہو، مثلاً جنس اور اس کے خاصے کا جو حال ہے، جیسے
حیوان (جنس) اور ماشی (جو اس جنس کا خاصہ ہے) کی کیفیت یہ ہے کہ انسان
پر اول یعنی حیوان کو بالطبع تقدم حاصل ہے، نہ کہ ثانی (یعنی ماشی کو) اور یہ دونوں
(حیوان و ماشی) جنس عالی مثلاً جوہر سے متاخر ہیں اسی طرح پہلی قسم کے ذیل میں وہ
چیزیں بھی داخل ہیں، جو ان اشیاء کے ساتھ ہوتی ہیں جن کو شرف اور بزرگی والا تقدم
حاصل ہو، کیونکہ اس قسم کے مقدم کے ساتھ جو چیزیں ہوتی ہیں ان کو بھی اسی قسم کی

فضیلت حاصل ہوتی ہے، جس قسم کی فضیلت اس مقدم کو حاصل ہوتی ہے، پس شرف وفضیلت والا تقدم اس کو بھی حاصل ہوگا جو اس مقدم کو حاصل تھا، اسی طرح ان میں سے ایک فضیلت میں دوسرے سے جب متاخر ہو تو اس کی بھی یہی حالت ہوگی، یہی حال اس کا ہے، جس کو رتبے والا تقدم حاصل ہو مثلاً انسان پر حیوان کو اور ان چیزوں کو تقدم حاصل ہے جو اس کے ساتھ فصل مقوم یا خاصہ کی صورت میں ہوں، کہ ان کو بھی رتبے والا شرف و تقدم حاصل ہے، حیوان کو رتبے والا تقدم انسان پر اس وقت حاصل ہوتا ہے جب تقدم کا مبدا اور نقطۂ آغاز جنس عالی کو قرار دیا جائے۔ اور اگر جنس عالی کو نہیں بلکہ شخصی فرد مثلاً زید کو اگر تقدم کا مبداء قرار دیا جائے تو پھر انسان پر نہیں بلکہ جوہر پر حیوان اور اس کے ساتھیوں کو رتبے والا تقدم حاصل ہوگا،

اس کے سوا شیخ کے اس کلام کے متعلق یہاں ایک اور بحث بھی ہے، اور یہ دراصل امام رازی کا وہم ہے، جس کا ذکر انھوں نے اپنی اکثر کتابوں میں اس طرح کیا ہے، کہ فلک حادی[1] کا صدور اور فلک محوی کی علت کا صدور اگر ایک ہی سبب سے ہوا ہے، تو ظاہر ہے کہ باہم دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ہوں گے اور دونوں میں معیت ہوگی، پھر یہاں واقعہ یہ ہے، کہ فلک محوی کی علت کو خود اس محوی فلک پر تقدم حاصل ہے، لیکن فلک حادی کا اس پر تقدم ناممکن ہے، کیونکہ فلک محوی کا وجود اور فلک حادی کے خلاء کا ناپید ہونا یعنی خلاء کا عدم ہونا مثلاً دونوں ساتھ کے واقعات ہیں پس اگر محوی کا وجود حادی کا محتاج ہوگا، تو خلاء کا ناپید ہونا یعنی عدم خلا بھی فلک حاوی کا محتاج ہوگا جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ خلا کا عدم غیر کا محتاج ٹھیرے گا، اور جو غیر کا محتاج ہوگا، اس کا بالذات ممکن ہونا ضروری ہے، حالانکہ خلاء کا وجود چونکہ محال ہے اس لئے عدم خلاء ممکن نہیں بلکہ واجب ہے، علاوہ اس کے شیخ ہی نے شفاء کی فصل سماء و عالم میں یہ بیان کیا ہے کہ ابداعیات (یعنی وہ چیزیں جو دوسری چیزوں سے نہیں بلکہ براہ راست خدا سے خود

---

[1] تہ بہ تہ آسمانوں کے طبقات میں اوپر سے گھیرنے والے طبقے کا نام حاوی اور جس کو گھیرا گیا ہے اس کو محوی کہتے ہیں ۱۲

پیدا ہوئی ہیں) سے عنصری اجرام بالطبع متاخر ہیں، اور اس بنیاد پر اس نے کہا کہ یہ بات ثابت ہوئی، کہ عنصری اجرام کے مکان، اور حیز کی حدبندی کے اسباب وعلل بھی ابداعیات ہی ہیں، اور ظاہر ہے کہ عنصری اجرام کے حیز ومکان سب بالذات ان کے ساتھ ہوتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ جو چیز معلول سے پہلے ہوگی وہ معلول پر ضرور مقدم ہوگی پس عنصریات کے حیز سے، ابداعیات مقدم ہوں گے۔ اس لئے ابداعیات خود عنصری اجرام پر بھی مقدم ہوں گے، امام نے اس کے بعد لکھا ہے، کہ اس کلام میں اس کی تصریح کھلے لفظوں میں کی گئی ہے کہ جو معلول پر مقدم ہوگا اس کو بھی مقدم کہیں گے، اور پہلی بات کا اقتضا یہ ہے، کہ مقدم کے ساتھ جو ہوگا، اس کا مقدم ہونا ضروری نہیں ہے ضرورت ہے کہ ان دونوں مقاموں کے فرق کو واضح کیا جائے تاکہ اس سے تناقض کا ازالہ ہو، اور یہ بات کچھ آسان نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ یہاں سرے سے تناقض ہی نہیں ہے، بلکہ دونوں باتوں میں جو فرق ہے، وہ بالکل روشن اور صاف ہے کیونکہ وہ معیت جو علت کے علاقے سے پیدا ہوتی ہے، اس سے مراد ایسے دو امور کی معیت ورفاقت ہے، جو کسی ایک سبب اور علت کے معلول ہوں، اس صورت میں ان دونوں معلولوں کو باہم ایک دوسرے کا ساتھی سمجھا جاتا ہے، اور انہی دونوں کے درمیان معیت ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ اپنی علت سے یہ دونوں معلول متاخر ہوں گے، اور جو کسی متاخر کا ساتھی ہوگا لامحالہ اس کو بھی متاخر ہی ہونا چاہئے،

لیکن ان دونوں ساتھیوں میں سے اگر ایک کسی شے کی علت ہو کر اس سے مقدم ہو جائے، تو یہ ناممکن ہے، کہ اس کا دوسرا ساتھی معلول بھی اس شے کی علت ہو، ورنہ معلول واحد کے متعلق دو علتوں کا ماننا ناگزیر ہوگا، پس ثابت ہوا کہ یہاں جو دقت پیش کی جاتی تھی وہ اس تقریر سے رفع ہوگئی حیرت ہے کہ محقق طوسی جیسے آدمی سے یہ نکتہ مخفی رہ گیا، اور ایسے کھلے ہوئے واضح فرق سے ان کی نگاہ چوک گئی مجبوراً جواب میں ان کو سخت تکلف سے کام لینا پڑا، ان کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معیت اور رفاقت کبھی تو بالذات ہوتی ہے اور کبھی بالذات نہیں ہوتی، بلکہ محض اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دونوں مقام پر معیت کے معنی علٰحدہ علٰحدہ ہیں، یعنی معیت کا لفظ ایک ہی معنی میں دونوں جگہ استعمال نہیں کیا گیا ہے،

اور شاید یہی معنوی امتیاز ان دونوں مقامات کے فرق کی بنیاد ہے'

فصل
علل و اسباب اور معلولات و مسبّبات میں دور و تسلسل کا بطلان

اس فصل کے عنوان کی ایک تعبیر تو وہ ہے' جو درج ہوئی اور اسی کی تعبیر جامع الفاظ میں یوں بھی کی جا سکتی ہے' کہ علیت اور معلولیت یعنی علت و سبب ہونے اور معلول و مسبب ہونے کے صفات کا عروض کیا لا محدود سلسلے تک ترقی کر سکتا ہے' بایں معنی کہ ہر وہ چیز جس کو علیت کی صفت عارض ہوئی ہو' اس کو معلولیت بھی عارض ہو' اب اگر معروضات اور موصوفات کے اس سلسلے کے اعداد متناہی ہیں' تو دور لازم آئے گا' یعنی اگر تعداد میں مثلاً وہ کل دو ہی ہیں تو ایک مرتبے والا دور' اور اگر دو سے زیادہ ہیں تو چند مراتب والا دور لازم آئے گا' اور اگر ان کے اعداد لا متناہی و غیر محدود ہیں تو پھر تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا' (بہر حال اب ہر ایک کے غلط اور محال ہونے کی تقریر کی جاتی ہے)'

تو دور کے بطلان کا مسئلہ تقریباً بدیہی ہے' اس لئے کہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے' کہ شے خود اپنے نفس پر مقدم بھی ہو جائے' اور خود اپنی ذات سے متاخر بھی ہو' یعنی خود اپنی ذات سے پہلے بھی اور خود ہی اپنی ذات سے پیچھے بھی ہو' اور یہ کہ خود شے اپنی ہی ذات کی محتاج ہو' اور ان سب کا محال ہونا بدیہی ہے' اس کی وجہ یہ ہے' کہ جب کوئی شے کسی کی علت ہوگی' تو علت کو شے معلول پر ایک درجے کا تقدم حاصل ہوگا' اور ان میں جو متاخر ہے' اگر اس کو اس مقدم پر تقدم حاصل ہو جائے تو خود شے کا اپنے نفس پر تقدم دو درجے کے حساب سے ثابت ہوگا' یہ تو دور صریح کا نتیجہ ہے پھر واسطے کی تعداد جس قدر بھی بڑھتی چلی جائے گی' اسی اعتبار سے خود اپنی ذات پر شے کے تقدم کی تعداد بھی بڑھتی جائے گی' یعنی واسطے کے حساب سے اس تقدم کی تعداد ایک مرتبے کے اعتبار سے ہمیشہ بڑھی رہے گی' اور کبھی اس بدیہی دعوے کو یعنی اپنی ذات پر تقدم محال ہے اس کو بعض لوگ دلیل سے ثابت کرتے ہیں' اور کہتے ہیں کہ مقدم ہونا' متاخر ہونا' موقوف ہونا' محتاج ہونا' یہ ساری باتیں کیا ہیں' محض نسبتوں کا نام ہے جن کا تصور ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہی ہو سکتا ہے' اور

کبھی یوں بھی کہا جاتا ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں ایک محتاج ہو، اور دوسری محتاج الیہ یعنی جس کی طرف احتیاج ہوتا ہے، ان دونوں کے درمیان نسبت یا وجوب کی ہوتی ہے، یا اس کے برعکس امکان کی ہوتی ہے، (بہر حال جب شے خود بجنبہ اپنی ذات ہی ہوتی ہے، تو خود اپنے اوپر نہ مقدم ہو سکتی ہے اور نہ اس سے متاخر اور نہ باہم احتیاجی رشتہ پیدا ہو سکتا ہے، کہ خود اپنی ذات کا ثبوت اپنے لئے واجب ہوتا ہے نہ کہ ممکن حالانکہ محتاج اور محتاج الیہ میں دونوں صورتیں ہوتی ہیں) میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں باتیں کمزور ہیں کیونکہ وہ جو نسبت والی بات کہی گئی، تو اس میں شک نہیں کہ نسبت کے لئے مغائرت کی ضرورت ضرور ہے۔ لیکن خارجی مغائرت ہو، یہ قطعاً ضروری نہیں، بلکہ اعتباری مغائرت بھی حصول نسبت کے لئے کافی ہے، مثلاً ہو سکتا ہے، کہ ایک ہی چیز عاقل بھی ہو، اور معقول بھی، ان کی اعتباری مغائرت اس نسبت کیلئے کافی ہے باقی وجوب و امکان والی بات، تو اس کی صحت اس پر موقوف ہے کہ امکان و وجوب میں منافات بھی ہو حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے تحقیق سے ثابت ہوا ہے، کہ امکان اور وجوب میں منافات کی نسبت نہیں بلکہ نقص و کمال کی نسبت ہے ہاں! اعتباری اختلاف ان میں ضرور ہے۔ پس ٹھکانے کی بات وہی ہے جس کا پہلے ذکر کیا گیا، شئے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس تقدم سے اگر زمانی تقدم مراد ہے، تو علت میں یہ لازم نہیں آتا اور اگر علت والا تقدم مقصود ہے تو یہ بجنبہ اصل دعویٰ ہے، کیونکہ یہ قول کہ شئے اپنے نفس پر مقدم نہیں ہو سکتی گویا یہ کہنا ہے کہ شئے خود اپنی ذات کی علت نہیں ہو سکتی، میں کہتا ہوں کہ وجد فوجد (ہوا تب ہوا) کے نظریے کی تصحیح تقدم کے جس معنی سے ہوتی ہے وہی یہاں مراد ہے، یعنی کسی شئے کا کسی چیز کے سبب و علت ہونے کا جو لازمی نتیجہ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جب تک علت نہ پائی جائے گی، معلول بھی نہیں پایا جا سکتا، آخر تم خود غور کرو، کہ ہاتھ کی جنبش جب پائی گئی، تب انگوٹھی کی بھی جنبش موجود ہوئی یہ کہنا صحیح ہے اور یہ قول کہ انگوٹھی کی جنبش جب پائی گئی تب ہاتھ کی جنبش موجود ہوئی یہ کہنا غلط ہے، بہر حال شئے اور خود اس کی اپنی ذات کے درمیان اس تعلق کا پیدا ہونا بداہتہً محال ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شئے خود اپنی علت کی علت

اس طرح ہو کہ اس کی وجہ سے خود اپنی ذات پر شے کا مقدم ہونا لازم نہ آئے اور
اس اعتراض کو حق بجانب دو طریقوں سے ثابت کیا جا سکتا ہے، پہلا طریقہ اس مقدمے
پر مبنی ہے کہ کسی شئے کی جو چیز محتاج ہو، اور اس محتاج کا بھی کوئی محتاج ہو، تو ایسی صورت میں
محتاج کے محتاج کے لئے قطعاً ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی شے کی محتاج ہو، کیونکہ
کسی شئے کے تحقق کے لئے علّت قریبہ کا ہونا کافی ہے، اس کے لئے علّت بعیدہ
کی حاجت نہیں ہے، ورنہ علّت قریبہ سے معلول کی علیحدگی کے جواز کو ماننا پڑے گا،
اور دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ یہ ممکن ہے، کہ ایک چیز اپنی ماہیت کے رو سے کسی
شے کی علت ہو اور خود یہ معلول شئے اپنی علت کے وجود کی علت وسبب ہو،
میں اس کے جواب میں کہتا ہوں، کہ اعتراض میں جس لزوم کا انکار کیا گیا ہے، یہ
انکار غلط ہے اور لزوم قطعاً ضروری ہے، باقی اعتراض کی تائید جن طریقوں سے کی گئی
ہے، ہم ان کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ واقعہ یہ ہے کہ کسی شئے کی جب تک علت بعیدہ
نہیں پائی جائے گی، علّت قریبہ کا وجود ہی نہیں ہو سکتا، اور جب تک علت قریبہ
موجود نہ ہوگی، شے کس طرح موجود ہوگی اور احتیاج کے معنی اس کے سوا اور کیا
ہوتے ہیں، یہ خیال کہ ورنہ اپنی علت قریبہ سے معلول کی علیحدگی ہو جائے گی، یہ تو
اس وقت لازم آسکتا تھا جب صرف علّت قریبہ کو بغیر علّت بعیدہ کے اس طرح
موجود مانا جاتا کہ معلول اس کے ساتھ موجود نہیں ہے، اور شئے کی ماہیت کو علّت
اس چیز کا قرار دینا جو اس شے کے وجود کی علت ہے، اس مقدمے میں قطع نظر اس سے
کہ بجائے خود یہ ایک ناممکن سی بات ہے، کیونکہ گویا اس کے معنی یہ ہوئے کہ
معلول کا وجود علت کے وجود سے پہلے ہو سکتا ہے، پھر یہاں بحث کا میدان ہی بدل گیا،
یعنی گفتگو دور میں ہو رہی تھی، جس کی تشریح میں کہا جاتا ہے، کہ کسی شئے کا ایسی چیز پر
موقوف ہونا جو خود اس پر موقوف ہو، اور یہاں یہ صورت ہی پیش نہیں آتی کیونکہ
"موقوف علیہ" کی حیثیت ہی بدل جاتی ہے، جیسا کہ صورت مادے پر جس حیثیت سے
موقوف ہوئی ہے، مادّہ صورت پر اس حیثیت سے موقوف نہیں ہوتا، (حالانکہ
باہم دونوں ایک دوسرے پر موقوف ہیں لیکن یہاں حیثیتوں کا اختلاف ہے)
رہا تسلسل کا محال ہونا، تو اس کے دلائل و وجوہ بکثرت ہیں،

پہلی دلیل اس کی وہ ہے، جس کا ذکر شیخ نے الٰہیات شفاء میں کیا ہے، تقریر اس کی یہ ہے،

یہ ثابت ہوجانے کے بعد کہ شئے کی واقعی علت وہی ہوتی ہے، جو اس شئے کے ساتھ موجود ہو، اب ہم کہتے ہیں کہ ایک معلول کو اگر ہم فرض کریں، اور اس معلول کے لئے ایک علت بھی فرض کی جائے، پھر اس علت کی بھی کوئی علت مانی جائے، تو یہ ناممکن ہے کہ ہر علت کی علت لامحدود مرتبہ تک چلی جائے، کیونکہ اگر معلول اور اس کی علت پھر علت کی علت ان سب کو اگر ایک اجتماعی نظر سے سامنے رکھا جائے، اور ان سب کو اس کے بعد اس حیثیت سے دیکھا جائے، جو ان میں باہمی تعلق ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ علت کی علت دونوں (یعنی معلول اور علت قریبہ) کی پہلی علت قرار پائے گی، اور ان دونوں کو اس علۃ العلۃ سے معلول ہونے کی نسبت ہوگی اگرچہ یہ دونوں باہم اس امر میں مختلف ہوں گے، کہ ایک بالواسطہ معلول ہے، اور دوسرا بلاواسطہ بہر حال علۃ العلۃ کی یہ صفت (یعنی علت اولیٰ دونوں کے لئے ہونا اور ان دونوں کو اس کی طرف معلولیت کی نسبت ہونا) نہ تو اخیر (معلول) کی ہوگی، اور نہ متوسط (یعنی علت قریبہ) کی ہوگی، کیونکہ یہاں متوسط تو وہ ہے، جو معلول کے ساتھ براہ راست متصل اور اس کو چھو رہا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ دو کی نہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز کی علت ہے، اور معلول تو کسی چیز کی علت ہی نہیں ہے، الغرض ان تینوں میں سے ہر ایک کی کچھ خاص خاص خصوصیات ہیں یعنی وہ جو معلول کے نمبر پر واقع ہے، اس کی خاصیت یہ ہے کہ وہ کسی کی علت نہیں ہے، اور اس معلول کے جو بالکل دوسرے کنارے پر واقع ہے اس کی خاصیت یہ ہے کہ اپنے سوا ہر ایک کی علت ہے اور جو وسط اور درمیان میں ہے، یعنی علت قریبہ اس کی خاصیت یہ ہے، کہ ایک طرف والے کی تو علت ہے، اور دوسری طرف والے کا معلول ہے، وسط اور درمیان میں واقع ہونے والی چیز کی یہ خصوصیت ہر حال میں باقی رہے گی خواہ وہ ایک ہو، یا ایک سے زیادہ ہو، ایک سے زیادہ ہونے کی صورت میں خواہ اس کی ترتیب متناہی ہو، یا غیر متناہی ہر حال میں اس کی یہ خاصیت اس سے جدا نہیں ہوسکتی، اب اگر اس وسط کی کثرت کو متناہی فرض کیا جائے

تو دونوں اطراف اور کناروں کے درمیان واقع ہونے والا یہ وسط گویا ایک شے کے مانند ہوگا، اور اپنے دونوں کناروں کے حساب سے اس کی خاصیت وہی ہوگی جو وسط میں واقع ہونے والی کی ہونی چاہیئے، اور دونوں کناروں کی بھی اپنی اپنی خاصیت باقی رہے گی، لیکن اس وسط کی ترتیب اگر غیر متناہی کثرتوں سے ہوگی، تو کنارہ پیدا ہی نہ ہوگا، اور اس صورت میں غیر متناہی کا یہ سارا سلسلہ صرف واسطے کی خصوصیت سے متصف ہو کر رہ جائے گا، کیونکہ اس سلسلے کے جن حصے کو بھی تم فرض کروگے، وہ اخیر معلول کے وجود کی علت بھی ہوگا، اور خود بھی معلول ہوگا، کیونکہ وسط کے اس سلسلے کے ہر ایک حصے کو معلول فرض کیا گیا ہے، اور ان حصوں کے مجموعے کے ساتھ وجود کا تعلق اسی وسط کے ذریعے سے ہوا ہے، اور یہ قاعدہ ہے، کہ کسی معلول کے ذریعے سے جب کسی شے کے ساتھ وجود کا تعلق ہو تو یہ شے بھی ضرور معلول ہوگی، البتہ وسط کا یہ سارا سلسلہ معلول اخیر کے وجود کے لئے شرط ہے، اور اس کی علت ہے، اور تم وسط کی ان کثرتوں کو جہاں تک شمار کرتے چلے جاؤ گے، اور فرض کرتے جاؤ گے، لاانتہا، تک یہی حکم باقی رہے گا، پس ثابت ہوا کہ علل و اسباب کا ایسا سلسلہ جس کی ہر کڑی موجود ہو، اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ اس میں نہ تو کوئی ایسی علت ہو جو معلول نہ ہو، اور نہ اس میں علت اولی ہو، بلکہ ان دونوں کا ہونا اس سلسلے میں ضروری ہے، بہرحال غیر محدود لا متناہی کثرتوں کا ہر سلسلہ اسی قسم کا واسطہ بن جاتا ہے، کہ باوجود بیچ میں واقع ہونے کے ان کا کوئی کنارہ نہیں ہے اور یہ محال ہے شیخ کا کلام ختم ہوا"

تسلسل کے ابطال پر جتنے دلائل قائم کئے گئے ہیں ان میں اس دلیل کا نام اسد البراھین (دلیلوں کا شیر ہے)،

دوسری دلیل کا نام "برہان تطبیق" ہے، ایسے تمام عددی سلسلے جن میں ترتیب ہو، اور جو موجود ہوں، خواہ علل و معلولات کے ذیل میں ان کا شمار ہو یا مقداروں، وسعتوں، اور وضعی اعداد کے نیچے ان کو درج کیا جاتا ہو، ان سب کے غیر متناہی ہونے کو اسی دلیل سے باطل کیا جاتا ہے، اور عموماً اس میدان میں اسی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ تقریر اس برہان کی یوں کی جاتی ہے کہ اگر کوئی غیر متناہی

سلسلہ اس طرح پایا جائے کہ اس کے متناہی کنارے سے ایک جزء یا کوئی متناہی حصہ گھٹا دیا جائے، تو یہاں دو سلسلے حاصل ہوں گے، ایک سلسلہ تو وہ جس کی ابتداء اس جزء سے ہوتی ہے، جس کو آخری جزء فرض کیا گیا ہے، اور دوسرا سلسلہ وہ جس کی ابتدا اس جزء سے ہوگی، جو اس کے اوپر ہے، اس کے بعد ان دونوں سلسلوں کو باہم ایک دوسرے پر منطبق اور برابر کیا جائے۔ اب اگر ناقص سلسلے کا ہر جزء کامل سلسلے کے ہر جزء پر منطبق ہوگا، تو کل اور جزء میں برابری و مساوات پیدا ہو جائے گی، اور یہ محال ہے، اور اگر ایسا نہ ہوگا، تو اب اس کی صورت اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ کامل اور تمام سلسلے میں کوئی ایسا جزء پایا جائے گا کہ ناقص سلسلے میں اس کے مقابل کا کوئی جزء نہ ہو، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ناقص کا سلسلہ منقطع ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں کامل میں اضافہ ایک ہی جزء کے حساب سے ہوگا، (اگر اس سے ایک جزء گھٹایا گیا تھا)، یا متناہی مقدار میں اضافہ و زیادتی ہوگی) اگر متناہی حصہ اس غیر متناہی سے گھٹایا گیا تھا جیسا کہ فرض کیا گیا تھا، پس جس سلسلے کو غیر متناہی فرض کیا گیا تھا، وہ متناہی ہو گیا اس لئے کہ کسی متناہی اور محدود چیز سے جو چیز محدود اور متناہی مقدار میں زائد ہوگی ظاہر ہے کہ وہ بھی ضرور متناہی اور محدود ہی ہوگی

اس دلیل پر دو اعتراضات کئے جاتے ہیں پہلے اعتراض کی صورت یہ ہے، کہ اصل دلیل ہی پر نقض وارد کیا جاتا ہے یعنی کہا جاتا ہے، کہ اگر اس دلیل کو درست مان لیا جائے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اعداد و شمار بھی متناہی ہو جائیں کیونکہ فرض کیجئے کہ ایک سلسلہ اعداد کا اس طرح تسلیم کیا جائے جو ایک سے شروع ہو کر لامتناہی سلسلے تک چلا جاتا ہے، اور دوسرا سلسلہ ایسا مانا جائے، جو بجائے ایک کے دو سے شروع ہوتا ہے، اور وہ بھی لامتناہی حد تک چلا جاتا ہے، اس کے بعد اب ان دونوں سلسلوں میں سے ایک کو دوسرے پر منطبق کیا جائے، تو لازماً اعداد متناہی ہو جائیں گے، حالانکہ بالاتفاق اعداد کا متناہی ہونا غلط ہے، نیز اسی دلیل سے حق تعالیٰ کے معلومات کو بھی متناہی ثابت کر سکتے ہیں یعنی جب انہیں اور معلومات کے اس سلسلے میں جو معلومات حق سے ایک عدد کم ہو، تطبیق پیدا کر سکے وہی تقریر کی جائے جو یہاں کی گئی، علاوہ اس کے فلکی حرکات بھی متناہی ہو جائیں گے، اگر ایسے دو سلسلے فرض کئے جائیں جن میں ایک کی ابتدا

مثلاً ایک خاص دورے سے ہو، اور دوسرے کی ابتداء ایسے دورے سے ہو، جو اس خاص دورے سے پہلے واقع ہوا ہو، اور فلکی حرکات کا متناہی ہونا ارباب فلسفہ کے خیال میں باطل ہے،

دوسرا اعتراض برہان تطبیق کی تقریر پر یہ ہے، کہ دلیل کے اس مقدمے پر یعنی یہ کہ دو سلسلوں میں سے ایک اگر دوسرے سے ناقص اور کم ہوگا، تو دونوں کا منقطع ہوجانا ضروری ہے، نقض وارد ہوتا ہے، اس نقض کی یہ تقریر کی جاتی ہے، کہ ایک کے عدد کو اگر دونا کیا جائے، اور لا متناہی حد تک دونا کیا جائے اور تضعیف کے اس عمل سے ایک سلسلہ حاصل کیا جائے۔ اسی طرح دو کے عدد کو دونا کیا جائے اور لا متناہی حد تک دونا کیا جائے، اور اس عمل سے بھی ایک دوسرا سلسلہ حاصل کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ پہلا سلسلہ دوسرے سلسلے کے اعتبار سے کم ہوگا، حالانکہ بالاتفاق یہ دونوں سلسلے غیر متناہی ہیں، اسی طرح کہا جاتا ہے، کہ خدا کے مقدورات (یعنی جن چیزوں پر وہ قادر ہے) وہ خدا کے معلومات سے کم ہیں، اس لئے کہ مقدورات صرف وہی چیزیں ہیں، جو ممکن ہوں، (بخلاف معلومات کے کہ ان کے لئے ممکن ہونا ضروری نہیں) حالانکہ مقدورات الہی کو بھی غیر متناہی مانا گیا ہے، پھر یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ مثلاً زحل کے دورے، اور اس کی گردشیں، چاند کی گردشوں سے کم ہیں حالانکہ حکماء کے نزدیک دونوں غیر متناہی ہیں، بہرحال اعتراض کا خلاصہ یہ ہے، کہ ہم اس کو مان لیتے ہیں کہ کامل اور تام سلسلے کے ہر جزء کے مقابلے میں ناقص سلسلے کا ایک جزء واقع ہوتا ہے، لیکن محض اس کی وجہ سے دونوں کا برابر ہونا غیر ضروری ہے کیونکہ یہ بات کبھی تو برابری اور مساوات کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، اور کبھی غیر متناہی ہونے کا بھی یہی نتیجہ ہوتا ہے، اگرچہ نام دونوں کا مساوات ہی رکھ دیا جاتا ہے، اور اس معنی کے رو سے اگر ناقص اور کامل میں مساوات پیدا ہوجائے، تو ہم اس کے محال ہونے کو تسلیم نہیں کرتے یعنی ایسے ناقص و کامل میں نقص اگر اس کنارے سے فرض کیا جائے جو متناہی ہے اور اس کے بعد ان میں مساوات پیدا ہوتی ہو تو مساوات کی یہ قسم محال نہیں ہے، ہاں! ایسے زائد اور ناقص میں مساوات یقیناً محال ہے جن میں ایک دوسرے کے مافوق عدد سے موصوف ہو، اور دو غیر

متناہیوں میں یہ بات پائی نہیں جاتی خواہ ان میں ایک ہزار ہا مراتب کے حساب سے کیوں نہ ناقص ہو، اس اعتراض کے جواب میں کبھی تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہر ایسے دو سلسلوں کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ دونوں باہم یا تو برابر برابر اور مساوی ہوں گے، یا زیادتی اور کمی کی وجہ سے ان میں تفاوت ہوگا، اور یہ کہ تفاوت کی صورت میں جو ناقص ہوگا اس کا منقطع ہونا ضروری ہے، اور اس دعوے کو بدیہی ٹھہرانا بجائے خود یہ غلط ہے، یہ تو اس منع کا جواب ہے جو برہان تطبیق کے متعلق پیش کیا جاتا تھا، باقی اس دلیل پر جو نقض وارد ہوتا تھا، اس کے جواب میں حکم کی خصوصیت کا دعویٰ کر دیا جاتا ہے، متکلمین تو اس کی تقریر یوں کرتے ہیں کہ یہ حکم محض ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جو وجود کے دائرے میں داخل ہو چکے ہوں خواہ وہ اکھٹے ہو کر پائے جائیں جیسا کہ علل واسباب اور معلولات ومسببات کے سلسلے کا حال ہے یا ایسا نہ ہو، جیسا کہ فلکی حرکات اور گردشوں کا حال ہے، اور ظاہر ہے، کہ ان گردشوں اور حرکتوں کا شمار مقدرات کے ذیل میں کیا جاتا ہے، پس اعداد وشمار کی صفت سے وہ موصوف ہی نہیں ہو سکتے، کہ ان کی حیثیت بالکل اعتباری ہوتی ہے، اور جو معدود ہو سکتے ہیں، یعنی عدد کی صفت سے جو موصوف ہوتے ہیں وہ اس لحاظ سے ہمیشہ متناہی ہی رہیں گے یہی حال خدا کے معلومات اور مقدورات کا ہے، کیونکہ متکلمین کے خیال میں در اصل یہ متناہی ہوتے ہیں، اور ان کو غیر متناہی اگر کہا بھی جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ کسی ایسی حد تک یہ نہیں پہنچتے جس کے اوپر کوئی عدد یا معلوم یا کوئی دوسرا مقدور نہ ہو،

اور حکماء کے مذاق کے مطابق اس کی تقریر یہ ہے، کہ یہ حکم محض ان چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو بالفعل کے ایک ساتھ مرتب شکل میں موجود ہوں، خواہ ان کی ترتیب وضعی ہو، جیسا کہ مقداری سلسلوں کا حال یعنی ابعاد (طول عرض عمق) کے متناہی ہونے کے ذیل میں جس کا ذکر کیا جاتا ہے، یا ان کی ترتیب طبعی ہو جیسا کہ علل ومعلومات کے سلسلے کا حال ہے، پس فلکی حرکات اور آسمانی گردشوں والا اعتراض اٹھ جاتا ہے، کیونکہ فلکی حرکات اکھٹے ہو کر نہیں پائے جاتے اور نہ کسی خاص نوع کے ان افراد اور جزئیات سے یہ قاعدہ ٹوٹتا ہے، جو غیر محسوس ہوتے ہیں

جیسا کہ بعضوں کا نفوس ناطقہ کے متعلق یہ خیال ہے، کہ ان کے افراد غیر متناہی ہیں، جس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر ایسا ہوتا بھی ہو، جب بھی ان افراد میں ترتیب نہیں پائی جاتی یہاں یہ شبہہ نہ کرنا چاہیئے، کہ عقلی دلائل میں تخصیص کی پناہ پکڑنا، درا صل ان دلائل کے بطلان کا اعتراف ہے کیونکہ بہر حال مدلول اور دعویٰ کا ایک حصہ دلیل سے علحدہ ہو جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ نقض کی جو صورت پیش کی گئی ہے، حقیقت یہ ہے کہ وہاں دلیل جاری ہی نہیں ہوتی بلکہ دلیل انہی مقامات میں خصوصیت کے ساتھ چلتی ہے، جو نقض کی صورت کے سوا ہیں، متکلمین تو یہ کہیں گے کہ جن امور کا تحقق ہی نہیں ہوگا انہیں تطبیق بھی ممکن نہیں، الا یہ کہ وہمی قوت سے کام لیکر معدوم کو موجود فرض کیا جائے لیکن وہم کا حال یہ ہے کہ غیر محدود اور لامتناہی امور کے تصور و استحضار کی نہ اس میں قوت ہوتی ہے اور نہ وہ تفصیلی طور پر ان امور کے افراد میں تطبیق کا وہ تصور کر سکتا ہے، پس اعتبار، اور استحضار کے ختم ہونے کے ساتھ ہی، ان امور کا سلسلہ بھی منقطع ہو کر رہ جائے گا، بخلاف اس کے جب یہ سلسلہ واقع میں موجود ہوا تو اس وقت دونوں سلسلوں کا ہر جزء دوسرے جزء کے مقابل میں واقع ہوگا، عقل اس کے متعلق بغیر کسی تفصیلی ملاحظے کے اجمالی طور پر ایسا حکم کر سکتی ہے، جو واقعے کے ساتھ مطابق ہو۔

اور حکماء کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ نفس الامر اور واقعے کے اعتبار سے تطبیق انہی امور میں ممکن ہے، جن میں علاوہ موجود ہونے کے وضعی یا طبیعی ترتیب بھی ہو، تاکہ ہر ایک کے ہر ہر جزء کے مقابلے میں دوسرے کا جزء واقع ہو سکے، اور یہ بات نہ اعداد میں پائی جاتی ہے، اور نہ فلکی حرکات میں اور نہ نفوس ناطقہ میں،

کلام کے بعض علماء نے اس موقع پر ایک اور بات کہی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ برہانِ تطبیق میں جو دو سلسلے فرض کئے جاتے ہیں واقعہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ دونوں سلسلے ایک ہی سلسلے سے پیدا کئے جاتے ہیں، اور اس کے بعد ایک سلسلے کے جزء کو دوسرے سلسلے کے جزء کے مقابلے میں لایا جاتا ہے، اور یہ سارا عمل عقل اور ذہن میں انجام پاتا ہے، نہ کہ خارج میں، اب دلیل کی تکمیل و اتمام کے لئے اگر عقل کا صرف یہ حکم کافی ہے، کہ ہر جزء کے مقابلے میں ایک جزء واقع ہوگا، تو یقیناً ایسی صورت میں یہ دلیل اعداد میں بھی جاری ہوگی، اور ان موجودات میں بھی جو اکٹھے ہو کر

نہیں پائے جاتے، بلکہ ایک کا وجود دوسرے کے بعد تعاقب کے طور پر ظاہر ہوتا
ہے، اور ان موجودات میں بھی جو اکھٹے ہوکر پائے جاتے ہوں، خواہ ان میں ترتیب ہو
یا نہ ہو، کیونکہ عقل کو اس کا اختیار ہے، کہ وہ ان سب میں اس حکم کو فرض کرسکتی ہے
اور اگر اتنی بات کافی نہیں ہے، بلکہ تفصیلی طور پر دونوں سلسلوں کے ملاحظے کی ضرورت
ہے، تو پھر موجودات کے جو سلسلے مرتب ہیں، ان میں بھی یہ دلیل جاری نہ ہوگی چہ جائیکہ
جو ایسے نہیں ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر متناہی امور کا تصور و استحضار عقل کے لئے
صرف غیر متناہی زمانے ہی میں ممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ دونوں میں جو قابل لحاظ
موثر فرق ہے، وہ یہاں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہاں تطبیق اگرچہ عقل ہی کا
کام ہے، اور اس لئے یہ عمل ذہن میں انجام پاتا ہے، لیکن کبھی یہ ذہنی کام واقعی
حال کو پیش نظر رکھکر انجام دیا جاتا ہے، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، پہلی صورت میں یعنی
جب کوئی ذہنی کام واقعی حال کے لحاظ سے ہو، تو اس وقت دونوں سلسلوں میں سے
ایک کے جزء کو دوسرے کے مقابل جزء کے ساتھ تطبیق دینے کے لئے صرف
ایک اجمالی ملاحظہ کافی ہے اس لئے کہ اس حکم کا منشاء اور اس کا مصداق واقع میں،
اس طرح موجود ہے، کہ اس میں کسی ذہنی عمل، اور فکری حرکت کو دخل نہیں ہے،
اور نہ اس کے لئے ان سلسلوں کے ہر ہر جزء کو سامنے لانے کی ضرورت ہے لیکن
سلسلے کے یہی اجزاء اگر موجود نہ ہوں یا ان اجزاء میں باہم طبعی یا وضعی تعلق نہ ہو تو پھر
اس وقت اجمالی ملاحظہ قطعاً ناکافی ہے، بلکہ ضرورت تفصیلی ملاحظوں اور بے شمار
کثیر تطبیقوں کی ہوگی، یعنی ذہن میں جتنی صورتوں کی کثرت ہوگی، خیالی قوت کی مدد
سے اسی قدر تطبیقی عمل کرنا پڑے گا ایک محسوس مثال سے اس کو یوں سمجھ سکتے ہو،
کہ مثلاً تمھارے ہاتھ میں ایک ایسی لمبی ڈوری ہو، جس کے بعض اجزاء دوسرے
اجزاء سے متصل ہوں، اور تم اب سب کو کھینچنا چاہتے ہو، ظاہر ہے کہ اس وقت
جب تم اس ڈوری کے ایک کنارے کو کھینچو گے، تو یقیناً دوسرے کنارے
کو بھی حرکت ہوگی، اور اس ڈوری کا ہر ہر جزء بھی متحرک ہوگا، لیکن اگر یہی اجزاء ایک
دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے نہ ہوں خواہ باہم متصل اور ملے ہوئے کیوں نہ ہوں
اس وقت تم اگر سب کو کھینچنا چاہو گے تو یقیناً تم کو اپنے ہاتھ سے بہت کام کرنے پڑیں گے،

اور اس سلسلے کے جتنے اجزاء ہوں گے اسی قدر تمہارے ہاتھ کو حرکت ہو گی، پس یہی حال اس کا بھی ہے، جس کے متعلق ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں)

ایک تائید و تذکرہ

نقد محصل میں افضل المتاخرین علامہ طوسی نے لکھا ہے کہ حدوث (یعنی عالم کی پیدائش) کے متعلق متکلمین جس دلیل پر اعتماد کرتے ہیں، وہ اس پر مبنی ہے کہ پہلے اس کو محال ٹھہرا لیا جائے کہ ایسے حوادث کا ہونا ناممکن ہے جن میں زمانۂ ماضی کے حساب سے کوئی اول نہ قرار پا سکتا ہو طوسی اس کے بعد کہتے ہیں کہ اس مقدمے کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اور اس پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں پہلے میں اس کا ذکر کرتا ہوں، اس کے بعد پھر اپنا خیال ظاہر کروں گا حوادث ماضیہ (یعنی گذرے ہوئے زمانے میں جو چیزیں پیدا ہوئیں) ان کا متناہی اور محدود ہونا اوائل (یعنی حکمائے قدیم) کے نزدیک واجب اور ضروری ہے، اور اس کی دلیل وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ان حوادث کا ہر فرد جب حادث ہو گا تو کل بھی حادث ہو گا (یعنی ان کی پیدائش عدم کے بعد ہوئی اور جس کی پیدائش اس طرح ہو گی وہ متناہی ہو گا)، اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے، کہ ہر ہر فرد کا جو حکم ہوتا ہے کل کا حکم بسا اوقات اس سے مختلف ہوتا ہے، (قدماء نے پہلی دلیل کے بعد) دوسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ حوادث ماضیہ کمی و بیشی زیادتی اور نقص کے صفات سے چونکہ موصوف ہو سکتے ہیں اس لیے ان کو متناہی ہونا چاہیے، خدا کے معلومات اور مقدورات کو پیش کر کے اس پر اعتراض کیا گیا ہے، یعنی معلومات الہی ظاہر ہے، کہ مقدورات الہی سے زائد ہیں باوجودیکہ ان میں ہر دو غیر متناہی ہیں ان میں جو زیادہ پختہ کار ہیں انھوں نے کہا کہ گذرے ہوئے حوادث متعاقبات کو ایک تو اس طرح فرض کیا جائے کہ مثلاً اس کی ابتداء ایک خاص وقت سے فرض کی جائے مثلاً جمعہ کے دن پہلے گھنٹے میں حوادث کے اس سلسلے کی آخری کڑی کو فرض کیا جائے اور اب اس گھنٹے سے شروع کر کے پیچھے کی طرف مڑ کر یہ مانا جائے کہ حوادث کا سلسلہ زمانہ ماضی میں لامحدود زمانوں میں پھیلا ہوا ہے اور ان ہی حوادث ماضیہ کے تصور کرنے کی ایک اور صورت یہ ہے کہ بجائے جمعہ کے پہلے گھنٹے کے مثلاً یہ فرض کیا جائے کہ اس سلسلے کی آخری کڑی اس گھنٹے سے ایک سال پہلے تھی اور اس کے بعد پھر پیچھے کی طرف مڑ کر ان کو بھی زمانۂ ماضی میں لامحدود زمانوں میں پھیلا ہوا مانا جائے اب ان میں سے ایک کو دوسرے پر توہم کے مدد سے منطبق کیا جائے، مثلاً دونوں کا مبدء اور نقطۂ آغاز ایک ہی

فرض کیا جائے پھر دونوں کو زمانۂ ماضی میں لاتناہی طور پر جانے والا اس طرز پر مانا جائے کہ باہم ایک دوسرے پر منطبق ہیں تو ایسی صورت میں دونوں کا برابر ہونا محال ہے، ورنہ ماننا پڑے گا کہ مفروضہ وقت (یعنی جمعہ کا پہلا گھنٹہ) اور اس سے پیچھے ایک سال کے درمیان جو حوادث وقوع پذیر ہوئے ان کا وجود اور عدم ایک ہو جائے، اور جس طرح یہ محال ہے، اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ جس کی ابتداء گذشتہ سال سے فرض کی گئی وہ اس سے زائد ہو جس کی ابتداء اس خاص وقت (جمعہ کے پہلے گھنٹے) سے فرض کی گئی تھی کیونکہ دو برابر چیزوں سے جو چیز چھوٹی ہوگی ناممکن ہے کہ ان دونوں سے وہ زائد ہو جائے، پس ضروری ہوا کہ گذشتہ سال سے جس کی ابتدا فرض کی گئی تھی یہ سلسلہ اس سلسلے سے چھوٹا اور ناقص ہو جس کی ابتداء اس خاص وقت (یعنی جمعہ کے پہلے گھنٹے سے) فرض کی گئی تھی اور (یہ کمی بیشی) بغیر اس کے ناممکن ہے، جب تک کہ گذشتہ سال سے شروع ہونے والا سلسلہ جمعہ کے پہلے گھنٹے سے شروع ہونے والے سلسلے سے پہلے متناہی نہ ہو جائے، پس ان میں جو ناقص ہے وہ متناہی ہوگیا، اور اس سے جو متناہی اور محدود مقدار میں زیادہ ہوگا اس کو بھی متناہی ہی ہونا چاہیئے پس ثابت ہوا کہ سب کے سب متناہی ہی ہیں اس پر فریق مخالف نے اعتراض کیا کہ تطبیق کا یہ کام محض وہم کے زور سے انجام پاتا ہے اور اس کے لئے شرط یہ ہے کہ باہم جن دو چیزوں میں تطبیق دی گئی ہے، ان کا ذہن میں ارتسام اور تخیل بھی قائم ہو، ظاہر ہے کہ غیر متناہی کا تخیل وہمی قوت سے ناممکن ہے، اور یہ بھی بدیہی ہے کہ یہ دونوں سلسلے دائرۂ وجود میں ایک ساتھ تو داخل ہی نہیں ہو سکتے چہ جائیکہ ان کے وجود میں تطبیق کا توہم کیا جائے، پس حاصل یہ ہوا کہ یہ ایک ایسی دلیل ہے جس کی نتیجہ خیزی ایک ایسی بات پر موقوف ہے، جس کا حصول نہ وہم میں ممکن ہے اور نہ وہ واقع میں موجود رہ سکتی ہے، نیز اس پر یہ بھی اعتراض وارد ہوتا ہے، کہ زیادتی اور کمی یہاں اس کنارے کے متعلق فرض کی گئی ہے، جو متناہی ہے اور وہ طرف جس کے متعلق یہاں بحث ہے، اور اصل نزاع جس کی محدودیت اور لامحدودیت میں یہاں بحث ہو رہی ہے، اس کو بالکل چھوڑ دیا گیا ہے ایسی صورت میں اصل مقصد پر اس دلیل کا کوئی اثر نہیں پڑتا، یہ ہے ان کے اس کلام کا خلاصہ جن کا اس مقام پر ذکر کیا جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ ہر نو پیدا اور حادث کے لئے یہ صفت

ضرور ثابت ہوگی، کہ وہ اپنے بعد پیدا ہونے والی شئے سے پہلے یعنی اس سے سابق ہے اور یہ کہ اپنے سے ماقبل پیدا ہونے والی شے کے بعد ہے، یعنی لاحق ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں اعتبار باہم قطعاً مختلف ہیں اب اگر ہم ان حوادث کو جو زمانۂ ماضی میں پیدا ہوئے، ان کی ابتدا اس خاص وقت (یعنی وہی جمعہ کے پہلے گھنٹے سے فرض کریں اور اس کے بعد اس سلسلے کی ہر کڑی کو کبھی اس لحاظ سے تصور کریں کہ وہ سابق ہے، اور کبھی اس لحاظ سے کہ وہ لاحق ہے (کیونکہ سلسلے کی ہر کڑی اپنے ماقبل کے لحاظ سے لاحق ہوگی، اور اپنے مابعد کے حساب سے سابق ہوگی تو اب یہاں دو سلسلے پیدا ہو جائیں گے جو ایسے دو مختلف صفات سے موصوف ہیں جن میں ہر صفت دوسرے کی مغائر ہے، یعنی ایک سابق ہونیوالی کڑیوں کا سلسلہ اور دوسرا لاحق ہونے والی کڑیوں کا سلسلہ اور اب ایک دوسرے پر تطبیق دیں، اور ان کے اس باہمی تطابق کے لئے وہم کو کوئی تطبیقی کام انجام دینا نہ پڑے گا، باوجود اس کے پھر یہ ماننا بھی ناگزیر ہے کہ سابق ہونے والے حوادث لاحق ہونے والے حوادث سے زیادہ اسی جانب ہوں جس کے متعلق نزاع ہے، پس ضرور ہوا کہ حوادث لاحقہ کا یہ سلسلہ زمانۂ ماضی کے رو سے متناہی اور محدود ہو کیونکہ سابق ہونے والے حوادث کے انقطاع اور ختم ہونے سے پہلے ان کا ختم ہونا ضروری ہے، اور ظاہر ہے کہ سابق ہونے والے حوادث محدود اور متناہی مقدار میں لاحق ہونے والوں پر زائد ہوں گے، اس لئے وسے بزندش ان سابق ہونے والوں کو بھی متناہی اور محدود ہی ماننا پڑے گا (طوسی کا کلام ختم ہوا) ہاں یہاں ایک بات قابل ذکر رہجاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہر عدد مثلاً دس لاکھ کے عدد کے لئے ایک قسم کی بدیہی ترتیب کا ہونا ضروری ہے، یعنی وہ ترتیب نہیں جو اول دوم سوم میں ہوتی ہے، بلکہ وہ ترتیب جو ایک دو تین میں ہوتی ہے کیونکہ ایک کے عدد کو دو کے عدد پر بالطبع تقدم حاصل ہے، اگرچہ خود ایک سے مقدم نہیں ہے علیٰ ہذا القیاس دو تین سے اور تین کو چار سے یہی نسبت یعنی تقدم بالطبع کی نسبت ہے، اب اگر یہ مان لیا جائے کہ غیر محدود اور لامتناہی اعداد موجود ہو سکتے ہیں، جیسا کہ نفوس ناطقہ کے متعلق ان کا خیال ہے، تو یقیناً ان میں اجتماع اور

ترتیب کا پایا جانا بھی ضروری ہے اور اس کے بعد پھر برہان تطبیق کے لئے اس میں گنجائش پیدا ہو جائے گی، یہ مشکل اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک کے سوا کسی عدد کا دوسرے عدد سے مقدم ہونا ہمارے نزدیک غیر مسلم ہے الہیات شفا میں شیخ نے اس کا ذکر بھی کیا ہے، یعنی اس بنیاد پر کہ عدد صرف اکائیوں سے بنتا ہے، نہ کہ اپنے تحتانی عدد اور ایک زائد اکائی سے مثلاً تین تین اکائیوں کا مجموعہ ہے نہ کہ دو اور ایک کا اور ایسی صورت میں تین پر دو کو نہیں بلکہ صرف ایک ہی کو تقدم حاصل ہوا،

ابطال تسلسل کی تیسری دلیل یہ ہے، کہ علل اور معلولات اسباب و مسببات کے سلسلے کو اگر اس طور پر تسلیم کیا جائے گا کہ ان کی انتہا کسی ایسی علت اور سبب پر نہیں ہوتی، جو صرف علت اور سبب ہو، اور کسی شے کی وہ معلول نہ ہو، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ یہاں ایک ایسا مجموعہ پیدا ہوگا، جس کو ہم ممکنات کا مجموعہ کہہ سکتے ہیں، ایسے ممکنات کا مجموعہ جو موجود بھی ہے، اور اس مجموعے کا ہر جزء اس جزء کا معلول ہے، جو اسی مجموعے کا جزء ہے، اور یہ کہ اس مجموعے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ وہ موجود بھی ہو، اور ممکن بھی ہو، موجود ہونا تو اس لئے ضرور ہے، کہ اس مجموعے کے اجزاء صرف موجودات کو تسلیم کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی مرکب حقیقت کے معدوم ہونے کے معنے یہی ہو سکتے ہیں کہ اس کے اجزاء میں سے کوئی جزء معدوم ہو، رہا اس مجموعے کا ممکن ہونا، تو جب یہ اپنے جزء کا محتاج ہے، اور یہ مسلم ہے کہ ممکن کا جو محتاج ہوگا اس کا ممکن ہونا ضروری ہے، پس اس مجموعے کا ممکن ہونا ضروری ہوا، بہر حال جب یہ مجموعہ صرف موجودات ممکنہ کا مجموعہ ٹھیرایا گیا ہے، تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ اس مجموعے کو اس طور پر فرض کیا گیا ہے، کہ نہ تو کوئی امر معدوم اس کا جزء ہے اور نہ کوئی ایسی چیز اس کا جزء ہے جس کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہو، اس پر یہ خدشہ نہ ہونا چاہئے موجود اجزاء سے جو چیز مرکب ہوتی ہے، بسا اوقات وہ ایک اعتباری مرکب ہوتی ہے، ایسا اعتباری مرکب جس کا خارج میں تحقق نہیں ہوتا، مثلاً انسان اور پتھر یا آسمان اور زمین کا مجموعہ اگر فرض کیا جائے کیونکہ یہاں مرکب سے مراد ایسی واحد ہستی نہیں ہے جو اپنے اجزاء کے وجود کے سوا کسی اور وجود کے ذریعے سے موجود ہو یعنی اس مرکب کا وجود

صرف اجزاء کا وجودی ہے اور ارباب فن نے تو اس کی تصریح بھی کی ہے کہ ایسا مرکب جو خارج میں موجود ہو، بسا اوقات اس کی حقیقت اپنے اجزاء اور ان اکائیوں سے جدا نہیں ہوتی جن سے وہ ترکیب پاتی ہے، مثلاً دس مردوں کی جماعت کا جو حال ہے، اور کبھی اس کی حقیقت اجزاء کی حقیقت سے علیحدہ بھی ہو جاتی ہے، جب کسی ایسی صورت کے ساتھ اس کا تعلق ہو، جو اشیاء کو خاص خاص قسم کی نوعیت عطا کرتی ہے، یعنی صُور منوعہ کے ساتھ یہ بات پیدا ہوتی ہے، مثلاً عناصر سے جو مرکب تیار ہوتا ہے، اور کبھی صور نوعیہ کے بغیر بھی ایسا ہوتا ہے، مثلاً جہاں ترکیب کی وجہ سے کسی خاص ہیئت و شکل کے سوا اور کسی بات کا اضافہ نہ ہوتا ہو، مثلاً لکڑیوں سے تخت وغیرہ کی ترکیب اسی نوعیت کی ہوتی ہے، اس میں جو بحث ہے اس کا ذکر آگے آتا ہے، بہر حال جب کوئی مجموعہ ایک موجود اور ممکن ہستی کے رنگ میں پایا جائے گا، تو سوال یہ ہے کہ اس کا مستقل موجد کون ہے، آیا خود اس کی ذات ہے اور اس کا محال ہونا ظاہر ہے، یا اس مجموعے کا موجد اس کا کوئی جزو ہے، اور یہ بھی محال ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ جزو خود اپنی ذات کی بھی اور اپنے علل و اسباب کے وجود کی بھی علت ہو، کیونکہ کسی مجموعے کے پیدا اور ایجاد کرنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے، کہ موجد نے ان اجزاء کو پیدا اور ایجاد کیا جن کا وجود اس مجموعے کا وجود ہے اور موجد کے مستقل ہونے سے مراد یہی ہے کہ وہ اپنے عمل ایجاد میں اپنے سوا ہر ایک سے بے نیاز ہے،

(اور اگر اس مجموعے کا موجد نہ اس کا جزو ہے اور نہ وہ خود اپنا موجد ہے تو اب تیسری صورت یہی ہو سکتی ہے) کہ اس کا موجد کسی خارجی امر کو قرار دیا جائے، ایسی صورت میں یہ امر خارجی لامحالہ اس مجموعے کے بعض اجزا ہی کا موجد ہوگا (کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس سلسلے کا ہر جزء دوسرے جزء کا معلول ہے) اور اسی جزو پر معلولات کا سلسلہ ختم ہوگا (یعنی اس مجموعے سے باہر والی ہستی معلول نہیں ہو سکتی) اس لئے کہ ممکنات کے سلسلے سے خارج ہو کر موجود ہونے والی ہستی صرف وہی ہو سکتی ہے، جو کسی کی معلول نہیں بلکہ خود واجب بالذات ہوتی ہے، اور مجموعے وہ بعض جزء جو امر خارجی کا معلول ہوگا، ضرور ہے کہ وہ اس مجموعے کے کسی جزء کا

معلول نہ ہو، اس لئے کہ کسی معلول واحد کے لئے دو علتوں کا ہونا محال ہے، یعنی اس کے لئے مستقل دو علتوں کا ہونا محال ہے کیونکہ گفتگو اس وقت اس موجد اور موثر کے متعلق ہو رہی ہے جو اپنے ایجادی اثر میں مستقل ہے الحاصل جو بات فرض کی گئی تھی دو طریقوں سے معاملہ اس کے برعکس نظر آتا ہے، یعنی فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ سلسلہ غیر منقطع اور نہ ختم ہونے والا ہے) اور یہ بھی فرض کیا گیا تھا کہ ہر جزو اس مجموعے کا دوسرے جزء کا معلول ہے، اور دونوں باتیں غلط ہوگئیں۔ میں نے اس دلیل کی جو تقریر کی ہے، اس پر وہ اعتراضات اور نقوض وارد نہیں ہوتے، جو اس دلیل کے متعلق پیش کئے گئے ہیں۔ ہم پہلے اس اعتراض کا ذکر تفصیلی طور پر کرتے ہیں یعنی تفصیلی اعتراض تو یہ ہے کہ اس مجموعے کے لئے علت کا جو سوال اٹھایا گیا تھا اس علت سے کیا مراد ہے۔ اگر علت تامہ مقصود ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ایسی صورت میں اس مجموعے کو خود اس سلسلے کی علت تامہ قرار دینا محال ہے، یہ تو جب ناممکن ہوتا اگر اس مجموعے کا اپنی ذات سے مقدم ہونا لازم آتا، اور بجائے خود یہ ثابت شدہ امر ہے، کہ مرکب کی علت تامہ کے لئے مقدم ہونا صرف غیر ضروری نہیں ہے، بلکہ ناجائز اور ممتنع ہے، کیونکہ اسی مرکب کے اجزا میں سے وہ اجزاء بھی ہوئے ہیں، جو خود معلول ہیں) اور معلول سے علت تامہ کی علیحدگی ناممکن ہے) اس پر اگر یہ کہا جائے کہ تو پھر لازم آتا ہے، کہ اس مجموعے کا وجود واجب ہو جائے، کیونکہ اب تو اس کی ہستی غیر سے نہیں بلکہ خود اس کی ذات سے حاصل ہوئی، اور یہی بات اس کے محال ہونے کے لئے کافی ہے میں کہوں گا، کہ تمہارا یہ دعوی کب قابل قبول ہے کیونکہ یہ بات تو اس وقت لازم آتی اگر یہ مجموعہ اپنے اس جزو کا محتاج نہ ہوتا جو بجنسہ یہ مجموعہ نہیں ہے خواہ اس جزء کا نام مجموعے کا غیر ہو یا نہ ہو، لیکن بہر حال یہ مجموعہ بجنسہ وہ جزو نہیں ہے (اصل اعتراض کی تقریر کا دوسرا جزو یہ ہے) کہ اگر علت تامہ مراد نہیں ہے، تو پھر کیا علت فاعلہ مراد ہے، اس شق پر ہمیں یہ مسلم نہیں ہے، کہ اس مجموعے کی علت فاعلہ اگر اسی کا کوئی جزو ہو جائے گا تو محال لازم آئے گا بلا شبہ اگر اس بعض جزو کو کل مجموعے کی علت فاعلہ ٹھہرایا جائے۔ حتیٰ کہ اس بنیاد پر وہ خود اپنی ذات کی بھی اور اپنی علتوں کی بھی ذات کی بھی علت بن جائے تو یہ یقیناً محال ہے،

لیکن یہ غیر مسلّم ہے، اس لئے کہ مرکب معلول کے بعض اجزاء کے متعلق یہ ممکن ہے کہ بجائے مرکب کے فاعل کے کسی اور چیز کا وہ معلول ہو مثلاً تخت ایک مرکب معلول ہے جس کا فاعل بڑھئی ہے، لیکن اس مرکب کا ایک جزء یعنی خود لکڑی بھی کیا بڑھئی کا معلول ہے؟ اور اگر اس کو ہم مان بھی لیں، جب بھی ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس مجموعے سے جو چیز خارج ہوگی اس کا واجب ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے، کہ لامحدود اور غیر متناہی علل و معلولات کے لامحدود و غیر متناہی سلسلے پائے جائیں، اور ان میں ہر ایک سلسلہ ایسی علت کے ساتھ وابستہ اور اس کی طرف مستند ہو، جو اس مجموعے کے سلسلہ سے خارج ہو، اور کسی دوسرے سلسلے میں داخل ہو، اور یہ سلسلہ یوں ہی اس طور پر جاری ہو، کہ کسی موجود واجب پر مجموعے کو ختم کرنے کی ضرورت نہ پیش آئے، اور بالفرض اگر کسی وجود واجب تک اس سلسلے کا پہنچنا ضروری بھی ہو، جب بھی تسلسل کا محال ہونا اس سے کب ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا امکان اب بھی باقی ہے، کہ غیر متناہی علل و معلولات کے سلسلے موجود ہوں ممکن ہوں، اور کسی واجب کی طرف ان کا انتساب واستناد بھی ہو،

اسی اعتراض کی اجمالی تقریر یہ ہے کہ ایسا مجموعہ جو واجب اور تمام ممکنات موجودہ سے مرکب فرض کیا جائے، اس کو اگر پیش کیا جائے تو یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے، یعنی اس کے ذریعے سے دلیل پر نقض اجمالی وارد ہوتا ہے، میرا مطلب یہ ہے، کہ ایسے مجموعے (یعنی ممکنات اور واجب کے مجموعے کا فرض کرنا ظاہر ہے کہ ممکن ہے، اب دیکھو! کہ اس مجموعے کی علت خود یہ مجموعہ بھی نہیں ہے اور نہ ان ممکنات کا کوئی جزء اس کی علت ہے اور نہ کوئی امر خارجی اس کی علت ہے، کیونکہ قطع نظر اس سے کہ واجب الوجود میں تعدد پیدا ہوتا ہے، یہ بھی لازم آتا ہے، کہ واجب کی ذات بھی معلول بن جائے اور دو موثروں، اور مستقل کارفرما قوتوں کا اجتماع لازم آئے گا، اگر اس امر خارجی کو اس مجموعے کے ہر جزء کی علت قرار دی جائے۔ اور اگر اس مجموعے کے بعض جزء کی علت یہ امر خارجی ہوگا، تو اس صورت میں یا تو واجب کو معلول ماننا پڑے گا، یا دو موثروں کے اجتماع کی خرابی در پیش ہوگی،

میری تقریر کی بنیاد پر یہ دونوں تفصیلی اور اجمالی نقوض کیوں وارد نہیں ہوتے،

اب ہم اسکو بیان کرتے ہیں ہم اس کی تصریح کر چکے ہیں کہ علت سے مراد یہاں ایسی علت فاعلہ ہے، جو اپنے ایجادی عمل و اثر میں بالکل مستقل ہو، اس کے بعد ہم نے اس مجموعے کو تمام ممکنات کا مجموعہ اس طرح فرض کیا تھا کہ اس مجموعے کا ہر جزء دوسرے جزء کا معلول ہے، اب ظاہر ہے اس مجموعے سے جو ہستی خارج ہو گی وہ واجب ہی کا وجود ہوگا، اور علت وسبب ہونے میں اس کے مستقل ہونے کی وجہ سے اس استقلال کا کم از کم اقتضاء یہ ہے، کہ اس مجموعے میں کوئی ایسا جزء پایا جائے جو اس مجموعے کے کسی جزء کا معلول نہیں ہے بلکہ خصوصیت کے ساتھ اس جزء کی علت کوئی بیرونی شئے ہے اور مجموعے سے خارج ہے، اور یہی بات تو اس مجموعے کی لامحدودیت کو ختم کر دیتی ہے، باقی رہی یہ بات کہ علت وسبب ہونے میں جس امر کو مستقل قرار دیا گیا ہے، اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ اس مجموعے کا جزء کیوں نہیں ہوسکتا، تو یہ کس طرح ممکن ہوسکتا ہے، اگر ایسا فرض کیا جائے گا۔ تو لازم آئے گا، کہ یہ مستقل علت خود اپنی ذات کی بھی علت بن جائے، اور اپنے علل واسباب کی بھی، کہ استقلال کے مفہوم کا یہی اقتضاء ہے، کیونکہ اگر بعض اجزاء کی موجد کوئی اور چیز ہوگی تو یقیناً اس مجموعے کا حصول اس پر بھی موقوف ہوگا تو دونوں علتوں میں سے ایک بھی مستقل باقی نہ رہے گی، بخلاف اس مجموعے کے جس کو واجب اور ممکنات سے مرکب فرض کیا گیا تھا کہ اس قسم کے مجموعے کے لئے یہ ممکن ہوسکتا ہے کہ اس کی ایجاد کا کام مستقل طور پر خود اسی کا کوئی ایسا جزء انجام دے جو بذات خود موجود ہو، (اور غیر سے بے نیاز ہو)، رہا وہ تخت والا مثلہ، تو اس میں مغالطہ یہ ہوا ہے کہ بڑھئی (نجار) کو اس کا مستقل فاعل اور موجد مان لیا گیا ہے، حالانکہ فقط نجار اس کا مستقل فاعل نہیں ہوتا، بلکہ لکڑیوں کے پیدا کرنے والے کے ساتھ ملکر نجار تخت کا موجد بنتا ہے، البتہ دلیل کا یہ مقدمہ یعنی اجزائے مجموعہ میں اگر کسی کو علت مستقلہ ٹھیرایا جائے گا، تو ہر جزء کے لئے وہ علت ہوگا، اس پر ایک اعتراض وارد ہوسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ جس حیثیت سے مثلاً وہ آ نامی جزء کی علت ہے اسی حیثیت سے بعینہ وہ دوسرے جزء مثلاً ب نامی کی بھی علت ہے، تو یہ غلط ہے، کیونکہ بسا اوقات بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں کہ

ان کے اجزاء کی پیدائش بہ تدریج آہستہ آہستہ ہوتی ہے، مثلاً تخت کی لکڑیوں کی جو نوعیت ہے، یا خود تخت کی اجتماعی ہئیت و شکل کا جو حال ہے، اب اگر پہلے جزء کی پیدائش کے وقت اس مستقل علت کا وجود نہیں پایا جائے جس کو ہر جزء کی علت فرض کیا گیا ہے، تو لازم آتا ہے، معلول اپنی علت سے مقدم ہو جائے اور یہ کھلی ہوئی بات ہے اور اگر اس وقت یہ علت موجود ہو گی، تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ معلول یعنی وہ اجزاء جو ابھی پیدا نہیں ہوئے ہیں وہ اپنی علت مستقلہ سے چھوٹ جائیں ظاہر ہے کہ یہ بھی نہیں ہو سکتا جیسا کہ پہلے بھی اس کو بیان کیا گیا ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ مجموعے کی علت مرکب کے ہر ہر جزء کی علت ہے اب اس کے علت ہونے کی صورت یہ ہو کہ بذات خود وہ علت ہو، یا یہ صورت ہو کہ اس علت کا کوئی جزء علت ہو، اور ایسی علت ہو کہ اس مجموعے کا ہر جزء خود اس علت کا معلول یا اس علت کے جزء کا معلول ہے اور ایسا معلول ہے کہ اس علت یا اس کے جزء کے سوا کسی بیرونی امر کی اس معلول کو ضرورت نہ ہو، اور قصہ یہ ہے کہ جب کوئی معلول مرکب ہو، اور اس کی علت بھی مرکب ہی ہو، تو ایسی صورت میں علت کا ہر جزء معلول کے ہر جزء کو پیدا کرتا چلا جاتا ہے، اور یوں دونوں یعنی علت اور معلول کا ہر جزء، دوسرے کے جزء کے ساتھ ایک ہی زمانے میں پایا جائے گا، اور نہ اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ علت سے معلول جدا ہو گیا اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ معلول اپنی علت سے مقدم اور سابق ہو گیا یعنی نہ تخلف کا اعتراض ہوتا ہے نہ تقدم کا لیکن یہ احتمال بھی فاسد ہے، کیونکہ جو مطلب ہے وہ ثابت نہیں ہوتا یعنی یہ دعویٰ کہ کسی سلسلے کا خود اپنا کوئی جزء اس کی علت مستقلہ نہیں بن سکتا، اس کو جو محال قرار دیا جاتا ہے، وہ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اس طریقے سے تو یہ ممکن ہو سکتا ہے، کہ اس سلسلے کا کوئی جزء خود اس کی علت بھی بن جائے، اور شئے کا خود اپنی ذات کے علت بننے کی یا اپنے علل و اسباب کے علت بننے کی خرابی بھی لازم نہ آئے اور اس کی صورت یوں ہو سکتی ہے کہ اجزاء کا وہ مجموعہ جن میں ہر جزء علت ہونے اور معلول ہونے کی صفت سے موصوف ہے، البتہ اس مجموعے کا وہ آخری جزء جو صرف معلول ہے، اور تمام اجزاء کے بعد پیدا ہوا ہے، اس کو اس مجموعے سے خارج فرض کر لیا جائے

ایسا جزء علیت کے حساب سے اگرچہ ہر ایک سے پیچھے ہوگا، لیکن جب سلسلے کا آغاز غیر متناہی کنارے کی طرف سے فرض کیا جائے تو رتبے میں یہی معلول اخیر جو علیت کی بنیاد پر سب سے پیچھے تھا، وہ مقدم قرار پا جائے گا، اسی لئے اس مجموعے کی تعبیر کبھی یوں کی جاتی ہے یعنی معلول اخیر سے پہلے جو اجزا ہیں ان کا یہ مجموعہ ہے اور کبھی اسی کی تعبیر یوں کرتے ہیں کہ معلول اول کے بعد جو اجزاء ہیں ان کا یہ مجموعہ ہے، الغرض اسی مجموعے میں وہ علت بھی پائی جاتی ہے جو اسی سلسلے کی جزء ہے، اور جس کے پائے جانے کے ساتھ ہی سلسلے کا وجود بھی پایا جاتا ہے صورت یہ ہوگی کہ علت کے ہر جزء کے ساتھ اس سلسلے کا ہر جزء وقوع پذیر ہوتا چلا جائے گا، لیکن با ایں ہمہ اس سلسلے کی علت ہونے کی وجہ سے خود اپنی ذات پر شے کے مقدم ہونے کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس پر اگر کہا جائے کہ جس مجموعے کو تم نے علت فرض کیا ہے وہ بھی تو ممکن اور علت کا محتاج ہوگا اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس مجموعے کی علت اس سے قبل والا مجموعہ ہے جس میں آخری معلول داخل نہیں ہے، اسی طرح پھر اس کی علت اس سے قبل والا مجموعہ ہوگا، اور یوں ہی لامتناہی طریقے سے یہ سلسلہ چلا جائے گا، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ خالص معلول کے بعد جو واقع ہوگا وہ کسی سلسلے کی پیدائش و ایجاد کی مستقل علت نہیں بن سکتا، اس لئے کہ وہ ممکن اور اپنی علت کا محتاج ہوگا، اسی طرح جس مجموعے کو بھی فرض کرو گے، اس کے متعلق یہی بات کہی جائے گی۔ پس یہ سلسلہ اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا، جب تک اسے ان تمام علل و اسباب کی امداد نہ حاصل ہو، نیز اس سلسلے کے تحقق کے لئے معلول محض کی بھی ضرورت ہوئی پس ایجادی عمل میں یہ علت مستقل نہ ٹھیری، میں کہتا ہوں اس سے استقلال کے مفہوم پر کوئی زد نہیں پڑتی کیونکہ یہاں استقلال سے مراد یہ ہے، کہ وہ اپنی ایجاد میں کسی خارجی معاون کا محتاج نہیں ہے اور یہاں فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ مجموعے کی علت خود اس مجموعے میں داخل ہے، رہا معلول اخیر، تو ظاہر ہے، کہ اس مجموعے کے ایجاد میں اس کو کوئی دخل نہیں ہے، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ "مجموعے" کے متعلق جب تم نے یہ فرض کیا کہ خواہ وہ ایک سلسلہ ہو یا غیر محدود اور لامتناہی سلسلے ہوں، تو ایسی صورت میں یہ اعتراض ہی یہاں وارد نہیں ہوتا، کیونکہ ایسی حالت میں نہ کوئی آخری معلول پیدا ہو سکتا ہے، اور نہ کوئی ایسا

مجموعۂ مرکب جو اس معلول اخیر سے پہلے ہو، میں کہتا ہوں کہ نہیں یہ اعتراض باقی رہتا ہے کیونکہ اس مجموعے کی علت وہ جزء ہے جو در اصل ان غیر متناہی مجموعوں کی تعبیر ہے، جو ان آخری معلولوں سے پہلے فرض کئے گئے ہیں جو خود غیر متناہی ہیں،

اب اگر تم پھر آغاز بحث کی طرف پلٹ کر آؤ، اور یوں کہو کہ ہم شروع ہی سے تقریر اس طرح کرتے ہیں کہ مجموعے کی علت کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ خود اسی مجموعے کا جزء ہو، کیونکہ ایک جزء کو دوسرے جزء پر اس معاملے میں کوئی برتری حاصل نہیں ہے یا یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ مجموعے کی علت قرار دینے سے یہ زیادہ بہتر ہے کہ اس مجموعے کے کسی جزء کی علت اسے قرار دیا جائے کہ یہ بات پہلی بات سے زیادہ موثر ہے، میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ معلول اخیر سے پہلے جو جزء واقع ہو گا، علت ہونے کے لئے وہی مخصوص ہے، اس لئے کہ اس کے سوا جتنے اجزاء ہیں وہ مجموعے کی ایجاد میں مستقل نہیں ہو سکتے، جیسا کہ ظاہر ہے،

ایک خیال کی تغلیط اور مسئلے کی اصل تحقیق

تم کو معلوم ہونا چاہئے، کہ تسلسل کے ابطال اور واجب کے اثبات کے سلسلے میں بیان کا یہ طریقہ نہایت کمزور، اور بہت ہلکی پھسپھسی بات ہے، جیسا کہ میں نے اس سے پہلے بھی بیان کیا ہے، کہ ہر موجود میں اس کا وجود بھی بجنسہٖ اس کی وحدت ہے، اور ہر شئے کی وحدت یہی بعینہٖ اس کا وجود ہے یعنی وجود کے جو معنے میں نے بیان کئے ہیں اس کی بنیاد پر یہی واقعہ ہے، ایسی صورت میں ان کی یہ بات کہ انسان اور پتھر کا مرکب موجود ہے بالکل نادرست ہے، یعنی اس کا مطلب اگر یہ لیا جاتا ہے، کہ ان دونوں کا مجموعہ ایک ایسی تیسری ہستی بن جاتی ہے، جو ان دونوں کی ہستیوں سے سوا ہے اور اسی تیسری ہستی کو سامنے رکھکر اصل دلیل پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس مجموعے کے اجزاء و احاد کی علتوں کے

لہ - بظاہر یہاں بحث کچھ پیچیدہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن مثال کو پیش نظر رکھکر اس میں غور کیا جائے گا، تو بات معمولی نظر آئے گی یعنی، چند غیر متناہی سلسلے فرض کئے جائیں، اور ان میں علت و معلول کا تعلق پیدا کرتے ہوئے چلے جائیے ۱۱

سوا خود اس مجموعے کے لئے بھی ایک اور علت اور سبب کی ضرورت ہے ہم اس کو نہیں مانتے، یہ اعتراض یقیناً اس وقت درست ہوتا ہے اگر اجزاء و احاد کے وجود کے سوا اس مجموعے کے لئے کوئی علیحدہ وجود ثابت ہوتا بلاشبہہ اس وقت اس کی ضرور حاجت تھی لیکن جب اس مجموعے کا ہر ہر جزء اپنی اپنی علتوں کا معلول ہے، (تو کیا یہی علتیں مجموعے کی علتیں نہ ہوں گی) یہ قول کہ آخر یہ مجموعہ بھی تو ممکن ہے، یہ صرف ایک لفظی تعبیر ہے، ورنہ واقعۃً وہ ممکن نہیں بلکہ ممکنات ہے، ایسے ممکنات جن میں ہر ایک کا تحقق علت کے ذریعے سے ہوا ہے، پھر کسی دوسری علت کی ضرورت کہاں باقی رہی یہی دس کا عدد ہے، کیا وہ اپنی اکائیوں کی علتوں کے سوا کسی اور علت کا محتاج ہوتا ہے؟ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ آحاد و اجزاء کی ہستیاں اور ہر جزء کا وجود یہ دونوں علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں میرے نزدیک یہ بھی ایک لاحاصل ہی سی بات ہے، اس لئے کہ "ہر ایک کا" "سب سے" مغائر ہونا یہ اس بات کو کب چاہتا ہے، کہ "سب کا" وجود خارج میں بھی "ہر ایک" کے وجود سے الگ ہو، اور یہ جو کہا جاتا ہے، کہ مرکب کے کسی جزء کے معدوم ہونے سے خود مرکب معدوم ہو جاتا ہے، بجائے خود یقیناً یہ صحیح ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ جس مرکب کی خاص اپنی ایک حقیقت، اور اپنی ایک حقیقی وحدت ہوتی ہے، ایسے مرکب کے کسی جزء کا معدوم و مفقود ہونا یقیناً اس حقیقت مرکبہ کا معدوم ہونا ہے لیکن ہر ایسی دو چیزیں جن میں عقل کسی قسم کی ترکیب کا توہم کرے ایسی وہمی ترکیب والے مرکب ہی پر یہ قانون صادق آتا ہے، یعنی اس کا پایا جانا دونوں اجزاء کے وجود کے ساتھ وابستہ ہوگا اور معدوم ہونا کسی ایک جزء کے معدوم ہونے سے وہاں بھی صادق آتا ہے، نیز یہ بھی تو ضروری نہیں ہے کہ اگر کسی شئے کے معدوم ہونے سے کوئی چیز معدوم ہوتی ہو، تو کلی طور پر اس شئے کے پائے جانے کے ساتھ وہ چیز بھی ضرور پائی جائے گی، اس مسئلے کے ذہن نشین ہونے کے بعد آدمی متاخرین کی اس غلطی پر مطلع ہو سکتا ہے، یعنی انھوں نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے کہ شئے خود اپنی ذات کی علت بن سکتی ہے یہ بالکل بے بنیاد ہے، اور انھوں نے جو اس کے جواز پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ موجودات کا ایسا مجموعہ جو واجب اور ممکن سے مرکب ہو ظاہر ہے کہ

ممکن ہوگا، کیونکہ یہ مجموعہ اپنے احاد اور اجزاء کا محتاج ہے، اور خود اپنی ذات کے سوا اس مجموعے کی علت کوئی دوسری چیز نہیں قرار پا سکتی، اس لئے کہ اس مجموعے کی علت اس کے کسی جزء کو فرض کرنا تو ناممکن ہے کیونکہ اس جزء کے سوا اور دوسرے اجزاء کا بھی یہ مجموعہ محتاج ہے، اور یہ بھی نہیں ہو سکتا، کہ اس مجموعے سے جو چیز خارج ہو، اس کو مجموعے کی علت ٹھیرائی جائے، اس لئے کہ ایسے مجموعے سے (جس میں ممکن واجب سب ہی داخل ہیں) کوئی ہستی خارج نہیں ہو سکتی، پس یہی بات متعین ہوتی ہے، کہ یہ مجموعہ خود اپنی ذات کی علت ہے، لیکن اس سے ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ مجموعے کا اپنے ہر ہر جزء پر موقوف ہونا اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ خود یہ مجموعہ اپنی ذات یعنی اس مجموعے پر موقوف ہو جائے تاکہ شئے کا خود اپنی ذات پر موقوف ہونا لازم آئے ہاں اگر علت سے یہاں مراد مستقل علت فاعلی لی جائے تو اس وقت کہا جا سکتا ہے، کہ اس مجموعے کی علت اس کا جزء ہے، یعنی وہی جزء جو واجب ہے، اور اس مجموعے کا ایک جزء ہے بہر حال موجودات کے اس مجموعے کی علت واجب ہی ہو سکتا ہے، جو خود اس کا جزء ہے، یا آخری معلول کے اوپر جو اجزاء ہیں اور جو واجب پہ پہنچکر ختم ہوتے ہیں، ان کو بھی باہم ایک دوسرے کی علت فاعلہ قرار دے سکتے ہیں،

اسی طرح متاخرین جو یہ کہتے ہیں کہ شئے کا خود اپنی ذات یا جو چیزیں ذات کے حکم میں ہوں ان کی علت ہونا وہاں محال ہے، جہاں علت کے لئے معلول پر مقدم ہونا ضروری ہو، کیونکہ اسی صورت میں شئے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آتا ہے، لیکن خود شئے کا اپنی ذات کی علت تامہ ہونا مطلقاً محال نہیں ہے، اور محال ہونا تو بڑی بات ہے، واجب اور واجب کے معلول اول کا مجموعہ یا واجب اور اس کے تمام معلولوں کے مجموعے میں خود شئے اپنی ذات کی علت نہیں بن جاتی ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے، مگر اس قول کا بودا پن ظاہر ہے، اس لئے کہ عقل سلیم کے سامنے آخر اس کے بھی کوئی معنی ہو سکتے ہیں کہ ایک شئے ذاتی طور پر ممکن ہے، موجود ہے، باوجود اس کے اپنے پائے جانے میں وہ کسی ایسے امر کی محتاج نہیں ہے، جو اس سے خارج ہو، اور ان کا وہ فرضی مرکب جس کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ موجود بھی ہے اور ممکن بھی، اگر اس مرکب کے لئے اپنے احاد اور اجزاء کے

جود کے سوا کوئی اور وجود ثابت ہے، اسی طرح احاد کے امکان کے علاوہ خود
ں کے لئے اپنا بھی کوئی امکان ہے، تو یقیناً ایسی صورت میں اس کی علت بھی
حاد اور اجزاء کی علت کے سوا کوئی اور چیز ہوگی لیکن یہ دعوی عجیب ہے، کہ
س مرکب کا وجود تو احاد اور اجزاء کے وجود سے جدا ہے، مگر اس کی علت
بعینہ ان ہی احاد کے وجود کی علت ہے، یہ ایک ایسی بات ہے، جس کے اندر
وئی معنے نہیں ہے،

بعض ارباب تدقیق نے اس مقام پر یہ تقریر کی ہے کہ بسا اوقات بعض متعدد چند چیزوں کو اجمالی شکل میں فرض کیا جاتا ہے، اور اس اعتبار سے یہ متعدد امور ایک شمار کئے جاتے ہیں، اور ان پر جو لفظ اس لحاظ سے دلالت کرتا ہے وہ بھی ایک ہی ہوتا ہے، مثلاً "مجموعہ" "کل" وغیرہ الفاظ، کا جو حال ہے اور کبھی ان امور متعدد کو تفصیلی طور پر پیش نظر لایا جاتا ہے، اور اس اعتبار کی بنیاد پر جو لفظ ان پر دلالت کرتا ہے وہ بھی متعدد ہی ہوتا ہے، مثلاً "یہ" "وہ" وغیرہ الفاظ، اور حکم و اثر کے لحاظ سے یہ دونوں اعتبارات کبھی مختلف ہوتے ہیں، مثلاً ایک تنگ مکان میں چند لوگوں کا مجموعہ تو سما نہیں سکتا، لیکن اگر یہی لوگ ساتھ ہو کر اس مکان میں داخل نہ ہوں، تو اس میں سب کی گنجائش نکل آئے گی، اس امر کے ذہن نشین کرانے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ان دو متعدد چیزوں کو جب ایک ساتھ فرض کیا جائے، تو ان دونوں کے وجود کا ترجیح دینے والا خود ان ہی کا وجود ہے مگر بایں طور کہ ان دونوں کو ایک ساتھ نہ فرض کیا جائے، کیونکہ ان دونوں کا مجموعہ ان میں سے ہر ایک جزو کا محتاج ہے، اور اس مجموعے کے وجود کے لئے ان ہی دونوں کا وجود کافی ہے، پس "یہ جزء" اور "وہ جزء" یہ دونوں علت ہوں گے اور ان دونوں کے مجموعے کا وجود ان ہی دونوں کے ذریعے سے ترجیح حاصل کرتا ہے، اب اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ جب ان دونوں کو ایک ساتھ نہ فرض کیا جائے، مگر تفصیلی اعتبار کی روشنی میں ان کو دیکھا جائے تو سوال ہوتا ہے، کہ اس وقت ان کی علت کیا ہے، اس لئے کہ آحاد کا یہ وجود بھی تو ممکن ہی ہوگا اور کسی ترجیح عطا کرنے والے کا محتاج ہوگا جواب میں کہا جائے گا کہ جب ان کو اس نقطۂ نظر سے فرض کیا جائے گا، اس وقت

ان کا ممکن ہونا میرے نزدیک غیر مسلّم ہے یعنی ہم نہیں مانتے کہ اس وقت بھی یہ ممکن ہی رہیں گے، بلکہ اس اعتبار سے دراصل یہ دو چیزیں ہیں، ایک ان میں واجب ہے، اور دوسرا ممکن جو اسی واجب کے ذریعے سے موجود ہوا ہے،

میں کہتا ہوں کہ اس مدقق کی اگرچہ تحقیق کے ایک حصے تک ضرور رسائی ہوئی ہے، لیکن باوجود اس کے کچھ چوک بھی ہوئی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اس شخص نے جو یہ کہا کہ جب ان دونوں کو تفصیلی طور پر لحاظ کیا جائے گا اس وقت نہ یہ ممکن ہی رہتے ہیں اور نہ واجب بلکہ اس وقت یہ دو مستقل چیزیں ہیں جن میں ایک واجب ہے اور دوسرا ممکن ہے جو اسی واجب کے ذریعے موجود ہوا ہے،، بلاشبہ اس حد تک اس شخص کا قول درست ہے، باقی اس کے کلام سے جو یہ بات محسوس ہوتی ہے، کہ اجمال اور تفصیل جو محض عقلی اور ذہنی اعتبارات ہیں، ان کی وجہ سے شئے خارج میں کبھی موجود اور کبھی معدوم ہو جاتی ہے، یہ صحیح نہیں ہے، مثلاً آسمان اور زمین کے مجموعے کو عقل خواہ اجمالی طور پر تصور کرے یا تفصیلی طور پر، لیکن کیا اس کی وجہ سے خارج میں بھی ان کا حکم بدل جائے گا؟ ہاں! عقل میں ان تغیرات کی ضرور گنجائش ہے، کیونکہ عقل کے یہ دسترس میں ہے، کہ ان دونوں کو ایسی شئے واحد کی شکل میں تصور کرے جو ذہن میں موجود ہے، لیکن اس کی وجہ سے خارج میں یہ وحدانی امر نہیں بن سکتے، ٹھیک جس طرح وہم کو اختیار ہے کہ وہ آسمان کو دو حصوں میں تقسیم کر دے، لیکن کیا اس کی وجہ سے آسمان کے خارج میں بھی متعدد حصے پیدا ہو جائیں گے، بلکہ صرف ذہن تک یہ تعدد محدود رہتا ہے الحاصل اجمال اور تفصیل دونوں صرف عقلی اعتبارات ہیں، ان کی وجہ سے صرف ذہنی لحاظ کی حد تک اختلاف پیدا ہوتا ہے، مگر واقعہ اور نفس الامر میں شئے ملحوظ کے اندر کسی قسم کا اختلاف ان کی وجہ سے نہیں پیدا ہوتا، اور جو مثال دس آدمیوں اور گھر کی پیش کی ہے، تو یہ اس تغیر اور تفاوت کی مثال نہیں بن سکتی جو اجمال اور تفصیل کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، بلکہ اس میں تفاوت موضوع کی وجہ سے پیدا ہوا ہے یا مجموعہ [illegible] وجہ سے یہ تفاوت محسوس ہوتا ہے اگر موضوع کو واحد فرض کیا جائے، کیونکہ "مجموعی کل" کو خواہ مجمل

فرض کیا جائے یا مفصل اس کے متعلق یہ صفت بیان کی جا سکتی ہے، کہ گھر میں وہ تعاقب زمانی (یعنی یکے بعد دیگرے) کے طور پر سما سکتا ہے، اور اگر ایک ہی وقت میں سب جمع ہو کر اس گھر میں داخل ہونا چاہیں، تو اس صفت کے ساتھ وہ موصوف نہیں ہو سکتا، یہی اصل بات جو اس مقام پر کہی جا سکتی ہے،

اور وہ جو بعضوں نے یہاں یہ کہا ہے، کہ محض دو کے وجود کو فرض کر لینے کے ساتھ ہی یہاں ایسے غیر متناہی امور کے ماننے پر مجبور رہنا پڑے گا جو باہم مرتب ہیں، میرے نزدیک یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ دو چیزوں کے مجموعے کو فرض کر لینے کے بعد یہ ضروری نہیں ہے، کہ ان دونوں کو پھر اس "مجموعیت" کے ساتھ دوسرے دفعہ اعتبار کرنا بھی ناگزیر ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں ماہیت کے اجزا میں تکرار لازم آتی ہے یعنی ایک ہی ماہیت کے اجزاء دہرا کر دوبارہ پائے جائیں، کیونکہ مجموعے سے یہاں مراد صرف اجتماعی ہیئت کا معروض اور موصوف ہے جس میں اس وصف کا قطعاً اعتبار نہیں کیا جاتا یعنی خود دو کی ذات کا، اور جس کا یہ دعویٰ ہو، کہ خود دو بھی یہاں اس طرح موجود ہے، کہ اس کا وجود ان دونوں جزوں میں سے ہر ایک کے وجود سے علیحدہ ہے اس کے لئے یہ ماننا قطعاً غیر ضروری ہے، کہ اجتماعی ہیئت، اور دوئی کی صفت بھی یہاں موجود ہے، جیسے واحد موجود ہوتا ہے مگر باوجود اس کے وحدت کی صفت یعنی واحدیت موجود نہیں ہوتی، اس کے سوا کہنے والا یہاں یہ کہہ سکتا ہے، کہ اکثر حکماء اور فلسفیوں کا خیال ہے کہ عدد بھی موجود ہے، اور یہ کہ عدد اکائیوں اور احاد سے بالکل علیحدہ شے ہے، اور اس بنیاد پر پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ احاد اور اکائیوں کے وجود کے علاوہ مرکب کا خود کوئی اور وجود نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں کہ بیشک عدد بھی موجود ہوتا ہے، بایں معنے کہ وحدات دائرۂ وجود میں داخل ہیں لیکن ہم نہیں مانتے کہ وحدات کا احاد سے علیحدہ وجود ہوتا ہے، بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں، باقی عدد یا کثرت کو اس طرح فرض کرنا کہ گویا وہ خود ایک مستقل ہستی ہے، اور ان کے احکام کو احاد کے احکام سے بالکل جدا قرار دینا مثلاً عشریت (دہائی کی صفت سے موصوف ہونا)

بجذوریت[1] اصمیت تامیت وغیرہ صفات سے موصوف ہونا، تو ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں ذہن میں انجام پاتی ہیں، اگرچہ ان ذہنی احکام کا منشا، اور مصداق خارج میں احاد کثیرہ کی وجہ سے ضرور موجود رہتا ہے،

برہان چہارم

تسلسل کے ابطال کی چوتھی دلیل کا نام برہان تضائف ہے اس کی تقریر دو طریقے سے کی جاتی ہے تقریر کے پہلے طریقے کو یوں بیان کیا جاتا ہے، کہ اگر علل و معلولات کا سلسلہ کسی ایسی خالص علت پر ختم نہ ہوگا جو کسی شئے کی معلول نہیں ہے، تو لازم آئے گا کہ ایسی دو چیزیں جن میں باہم تضائف کا علاقہ ہے، ان میں تکافو (ہمسری و ہمدوشی) باقی نہ رہے، لیکن تالی باطل ہے (یعنی تکافو کا ہونا ضروری ہے) پس مقدم بھی باطل ہوا (یعنی علل و معلولات کے سلسلے کا اسی ذات پر ختم ہونا ضروری ہوا، جو صرف علت ہو، اور کسی دوسرے کی معلول نہ ہو)

اور دوسرے طریقے کا اظہار ان لفظوں میں کیا جاتا ہے، کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کا علاقہ ہے اگر ان میں تکافو پایا جائے گا تو علل و معلولات کے سلسلے کو کسی خالص علت پر جو کسی کی معلول نہیں ہے ختم ہونا ضروری ہے، مقدم اس شرطیے کا چونکہ حق ہے، اس لئے تالی بھی حق ہے، اس مقدم کے حق ہونے یا اس تالی کے باطل ہونے کو اب ہم بیان کرتے ہیں لیکن پہلے تکافو کی اصطلاح کو سمجھ لینا چاہئے، دو چیزوں کے درمیان اگر ایسی نسبت ہو، کہ ان میں سے ایک عقل یا خارج میں جب پائی جائے، تو دوسری کا پایا جانا بھی ضروری ہو، اور جب ایک غائب ہو، تو دوسرے کا غائب ہونا بھی ناگزیر ہو، اسی نسبت کو تکافو کہتے ہیں، اب مقدم و تالی کے لزوم کی داستان سننی چاہئے،

علل و معلولات کے سلسلے میں ظاہر ہے کہ اس وقت ایک آخری معلول ایسا بھی ہوگا، جو صرف معلول محض ہے، یعنی معلولیت کے سوا اس میں علت ہونے کی صفت نہیں پائی جاتی ہے اور اس کے اوپر جتنے معلول ہوں گے

[1] یہ اعداد کے صفات ہیں جن کی تعریف علم حساب میں ملے گی ۔۔

ان میں معلولیت اور علیت دونوں صفات پائی جائیں گے، اب اگر اس سلسلے میں کوئی ایسی چیز نہ ہوگی، جو صرف علت ہو یعنی معلول ہونے کی نہیں بلکہ محض علت ہونے کی صفت اس میں پائی جاتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا، کہ معلولیت بلا علیت کے پائی جائے،

اگر اس پر یہ پوچھا جائے کہ "معلول صرف" کی معلولیت کو تکافو کی نسبت اگر ہے تو اس معلول کی علیت سے ہے، جو بغیر کسی واسطے کے اس سے اوپر پایا جاتا ہے، نہ کہ اس علت کی علیت سے تکافو ہے جو محض علت ہے، یعنی جو کسی کی معلول نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ ہاں واقعہ تو یہی ہے، اور ہمارا مطلب یہاں یہ ہے، کہ ہر معلولیت کے مقابلے میں ایک علیت کا ہونا ضروری ہے، اس لئے ایک ایسی علت کا ہونا ناگزیر ہے، جو علت محض ہو، اور کسی کی معلول نہ ہو واقعہ یہ ہے کہ اس برہان کی تقریر و تعبیر میں ارباب فن نے دو راہیں اختیار کی ہیں جن میں پہلی راہ یہ ہے، یعنی کہا جاتا ہے کہ اگر علل و معلولات کے سلسلے کو غیر متناہی اور لامحدود مانا جائے گا، تو لازم آئے گا کہ معلولات کی تعداد علیت کی تعداد سے بڑھ جائے، لیکن ایسا ہونا ناممکن ہے اس لئے کہ علیت اور معلولیت میں تکافو کا ہونا ضروری ہے، اس دلیل کے مقدم و تالی یا شرط و جزاء میں جس لزوم کا دعوی کیا گیا ہے اس کے اثبات میں کہا جاتا ہے کہ اس سلسلے کی ہر علت کے لئے جیسا کہ فرض کیا گیا ہے معلول ہونا ضرور ہے لیکن ہر معلول کے لئے علت بننا ضروری نہیں ہے، مثلاً جو آخری معلول کا حال ہے،

دوسری راہ یہ ہے کہ ہم اس غیر متناہی سلسلے کی تمام علتوں کا ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں، اسی طرح دوسرا مجموعہ معلولات کا بھی فرض کرتے ہیں، اس کے بعد باہم ایک کو دوسرے پر منطبق کرتے ہیں، اب اگر ان دونوں مجموعوں میں سے کسی ایک کے آحاد و اجزاء کی تعداد بڑھ جاتی ہے، تو علیت اور معلولیت میں جس تکافو کا ہونا ضروری تھا وہ باقی نہیں رہتا، کیونکہ تکافو کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہے، کہ ہر معلولیت کے مقابلے میں علیت اور ہر علیت کے مقابلے میں معلولیت ثابت ہو، اور اگر ان میں سے کسی ایک کی تعداد نہیں بڑھتی ہے، تو ایسی علت جس میں معلولیت کی صفت نہ پائی جائے وہ ثابت ہو گئی کیونکہ اس سلسلے کا جو کنارہ متناہی ہے، اس میں معلولیت بغیر علیت کے پائی جاتی ہے،

یعنی آخری معلول کی معلولیت، اور یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ اس سلسلے کی انتہا کسی ایسی علت پر نہیں ہوتی جو علت محض اور سبب صرف ہو، یعنی کسی کی معلول نہ ہو،

برہان پنجم

پہلی دلیل کے اعتبار سے نسبتۃً یہ برہان زیادہ قریب الفہم ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے، کہ پہلے اس فرضی نامتناہی سلسلے سے ہم آخری معلول کو حذف کر کے باہر نکال لیتے ہیں، اس کے بعد اس آخری معلول کے اوپر جتنے احاد اور اس سلسلے کے حلقے ہیں ان کو ہم ایک نہیں بلکہ متعدد فرض کرتے ہیں، اور ان کی گنتی علیت اور معلولیت کے صفات کی بنیاد پر قایم کی جاتی ہے یعنی علیت کی بنیاد پر بھی ان کو گنتے ہیں اور معلولیت کی صفت کے حساب سے بھی گنتے ہیں، اس لئے کہ ایک ہی شئے بحیثیت علت ہونے کے، اسی شئے کے معلول ہونے کی حیثیت سے مغائر ہوتی ہے، گویا اعتباری طور پر یہاں دو سلسلے اب پیدا ہوتے ہیں ایک علل واسباب کا سلسلہ اور دوسرا معلولات ومسببات کا سلسلہ اب اگر ان دونوں سلسلوں میں سے ایک کو دوسرے پر منطبق کیا جائے گا، تو لازمی طور پر علیت کی صفت کی تعداد بڑھ جائے گی، کیونکہ معلول سے علت کے سابق اور مقدم ہونے کا یہ لازمی نتیجہ ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر علیت اس معلول پر منطبق نہیں ہو سکتی، جو اس کا ہم رتبہ ہے، بلکہ اس کا انطباق اس علت کے معلول پر ہوگا جو اس سے ایک درجہ مقدم اور پہلے ہے، کیونکہ تطبیق کے اس سلسلے سے ظاہر ہے کہ اس آخری معلول کو خارج فرض کیا گیا ہے، جو علیت کی صفت سے موصوف نہیں ہے، الغرض اس بنیاد پر علل واسباب کے مراتب معلولات کے مرتبوں پر ایک درجے کے حساب سے زائد ہوں گے، ورنہ یہ مسئلہ کہ علیت کو معلولیت سے پہلے ہونا ضروری ہے غلط ہو جائے گا، اور علیت کے مرتبے کی زیادتی کا مطلب یہی ہوگا کہ اس سلسلے میں ایک ایسی علت بھی پائی جاتی ہے جس کے مقابلے میں معلول نہیں ہے، اور یہ ایسی بات ہے جس کی وجہ سے دونوں سلسلوں کا انقطاع اور تناہی ہونا ضروری ہو جاتا ہے،

برہان ششم

اس کا نام "برہان حیثیات" ہے، یہ ایک ایسی دلیل ہے، جو علل و معلولات کے سلسلوں میں بھی چلتی ہے اور ان کے سوا ان تمام سلسلوں میں بھی جاری ہوتی ہے، جن میں ترتیب اور وضع پائی جاتی ہو، تقریر اس کی یہ ہے کہ آخری معلول یا جو چیز اس کی قائم مقام ہو، اس کے درمیان، اور سلسلۂ مفروضہ کے اندر جو امور (اجزاء و آحاد) پائے جاتے ہیں، ان سب کے درمیان میں سلسلے کا جو حصہ ہے وہ یقیناً متناہی اور محدود ہوگا، اس لئے کہ یہ حصہ دو محدود کرنے والے امور کے درمیان واقع ہے، یعنی اصطلاحاً دو حاصروں کے درمیان محصور ہے، لیکن اسی کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ خود یہ سلسلہ بھی متناہی اور محدود ہو جائے، کیونکہ حدس[1] اس پر شاہد ہے، کہ ایسی صورت میں یہ سلسلہ محض ایک ہی جزء کے حساب سے زائد ہوگا، آخر ایسی مسافت یا راہ اگر فرض کی جائے، جس کے نقطۂ آغاز اور اس مسافت یا راستے کے جتنے اجزا ہیں ان سب کے درمیان کا حصہ ایک میل سے مثلاً زائد نہ ہو، تو یہ پوری مسافت بجز ایک جزو یعنی مسافت کے نقطۂ اختتام یعنی منتہی کے ایک میل سے زائد نہ ہوگی، یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے، کہ یہ گفتگو اسی صورت میں ہو رہی ہے جب مسافت کے نقطۂ آغاز یعنی مبدء کو خود اس حصے میں مندرج کر لیا جائے جیسا کہ اپنی عمر بتاتے ہوئے لوگ مثلاً کہتے ہیں کہ میری عمر پچاس اور ساٹھ کے درمیان ہے (اس میں پچاس کو مبدء میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور اگر اس کو خارج رکھا جائے گا، تو اس وقت اس مسافت کی درمیانی حصے سے زیادتی، دو جزء کے حساب سے ہوگی یہ دلیل اگرچہ ذاتی غور و فکر اور خود صحیح نتیجے تک پہنچنے کے لئے کافی ہے، لیکن مناظرے مقابلے یا فریق مقابل پر الزام قائم کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات فریق کو اس مقدمے کی جس کے متعلق دعوی کیا جائے کہ دفعۃً انسان کا اس کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے، یعنی مقدمۂ حدسیہ کی صداقت مسلم نہیں ہوتی یا اس کا ذہن دفعۃً اس کی طرف

---

[1] دفعۃً کسی نتیجے تک جب ذہن منتقل ہوتا ہے اس کا نام منطق کی اصطلاح میں حدس ہے اور اسی کا دعوی اس دلیل میں کیا گیا ہے ۱۲

نتقل نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی تائید میں یہ پیش کر سکتا ہے، کہ یہ بات اس وقت بلاشبہ درست ہو سکتی ہے جب درمیانی حصے کے مراتب متناہی ہوں، جیسا کہ مسافت کا حال ہے، لیکن اگر ان کو غیر متناہی فرض کیا جائے جیسا کہ خود اس سلسلے کے مراتب کو غیر متناہی فرض کیا گیا ہے تو پھر اس نتیجے کی صداقت غیر مسلم ہے۔

کبھی اس دلیل کی شرط (اجزاء) کے لزوم کو ثابت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ متناہی اعداد سے جو مرکب ہو گا اس کا متناہی ہونا ضروری ہے، لیکن یہ بہت کمزور بات ہے کیونکہ یہ تو بجنسہٖ دعوے ہی کو دلیل کی صورت میں دہرا دینے کے مرادف ہے، بلکہ شائد دعوے سے بھی یہ دلیل زیادہ دور از قیاس اور ناقابل ادراک ہے، اس لئے کہ احاد اور اجزاء سے مرکب ہونے والی شے کا متناہی ہونا فہم انسانی کے لئے زیادہ آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ ایسے اعداد سے شے کی ترکیب جس کے ہر فرد کی اکائیاں متناہی ہوں پھر اس کے ذریعے سے شے کی محدودیت اور متناہی ثابت کی جائے، ظاہر ہے کہ اس دعوے کو بہ نسبت پہلے دعوے کے بآسانی رد کیا جا سکتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اعداد والی دلیل اس وقت پوری ہوتی ہے، جب ان اعداد کی خود گنتی متناہی ہو، لیکن ایسا ہونا کیا ضرور ہے اسی مقام سے بعضوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ اس دلیل کی بنیاد اس مقدمے پر ہے کہ کسی شے کے ہر ایک جزء کے متناہی ہونے سے خود کل شے کے متناہی ہونے کو ثابت کیا گیا ہے یعنی تناہیٔ "کل" سے تناہیٔ "للکل" پر استدلال کیا گیا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے،

برہان ہفتم تقریر اس کی یہ ہے، کہ اگر کوئی سلسلہ بلکہ کوئی مجموعہ غیر متناہی پایا جائے گا خواہ وہ علل و معلولات کا سلسلہ ہو، یا ان کے سوا کسی اور چیز کا مجموعہ، لامحالہ وہ ہزاروں کی تعداد پر مشتمل ہو گا یعنی ہزاروں کے عدد سے اس کو موصوف کر سکتے ہیں، اب سوال ہوتا ہے، کہ ہزاروں کا جو عدد اس میں پایا جاتا ہے وہ اس سلسلے یا مجموعے کے آحاد و اجزاء یا حلقوں کی عدد کے مساوی ہے یا ہزار کے عدد کی تعداد آحاد کے عدد سے زائد ہے (ہزار کا عدد مثلاً دس ہے، تو احاد کا عدد بھی دس ہوگا۔ یہ تو مساوات کی شکل میں یا ان کا عدد

مثلاً پانچ ہوگا یہ زیادتی کی صورت میں) لیکن ان دونوں باتوں کا محال ہونا ظاہر ہے،
اس لئے کہ ہزار کا جو عدد ہوگا۔ آحاد واجزاء کے ہزار مرتبہ
اس کے مانند ہونا چاہئے کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم آحاد سے ہر ہزار
کی تعداد کو ایک فرض کریں گے، تاکہ سو ہزار کا عدد سو ہو جائے (پس ہزار کا عدد
آحاد کے عدد کے نہ مساوی اور نہ اس سے زائد) رہ گیا یہ احتمال کہ ہزار کا عدد
آحاد کے عدد سے کم ہو، اس کی بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کیونکہ ایسی صورت میں
آحاد میں اعداد کے دو سلسلے پیدا ہو جاتے ہیں، ایک تو عدد کا وہ سلسلہ جو ہزار کی گنتی
سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا خود آحاد کے عدد جو ہزار کے عدد سے جس قدر
زائد ہیں، اب پہلا سلسلہ یعنی ہزار کے عدد کے حساب سے جو مقدار عدد (کی حاصل
ہوتی ہے، اس کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، اس کو کس طرف سے لیا جائے گا
آیا اس کنارے کی طرف سے جو متناہی ہے یا اس رخ سے جو غیر متناہی ہے، ہر حال
میں یہ سلسلہ متناہی ہو جائے گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے یعنی فرض کیا گیا تھا کہ یہ
سلسلہ لامتناہی ہے، اور اگر اس سلسلے کے دونوں کناروں کو غیر متناہی فرض کیا جائے
تو درمیان میں ہم اس کو کاٹ سکتے ہیں، اور کاٹ کر ایک نقطہ فرض کر سکتے ہیں
جس کا نام مقطع ہوگا۔ اور یوں ہم اس سلسلے میں ایک متناہی کنارہ پیدا کرلیں گے
اس کے بعد وہی گذشتہ بالا دونوں شقوں کو چلا کر اس کی محدودیت ثابت کردیں گے
(بہر حال خواہ اس سلسلے کو ایک جانب سے غیر متناہی فرض کیا جائے یا دونوں جانب
سے بہر تقدیر اس کا متناہی ہونا ضروری ہے) پہلی صورت میں اس کے متناہی ہونے کی
وجہ یہ ہے، کہ ہزار کے عدد کا متناہی ہونا ضروری ہے، کیونکہ وہ دو احاطوں کے
درمیان گھرا ہوا ہے، یعنی ایک تو اس سلسلے کا متناہی کنارہ اور دوسرا احاطہ اس طرح
پیدا ہوتا ہے، کہ جب مفروض یہ ہے، کہ آحاد کا عدد ہزار کے عدد سے زائد ہے،
تو آحاد کے عدد زائد کا جو نقطۂ آغاز ہوگا، وہ مقطع بن کر ہزار کے عدد کا احاطہ کرلے گا،
اور ایسی چیز جو دو احاطوں میں گھری ہوئی ہو یعنی محصور بین الحاصرین ہو، اس کا متناہی
ہونا بدیہی ہے اور جب الوف (یعنی ہزار) کی تعداد متناہی ہوگئی، تو اس سلسلے کا متناہی ہونا
بھی ثابت ہوگیا، اس لئے کہ اس مجموعے یا سلسلے کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے کہ

ایسے احاد اور اجزاء جن کی تالیف اور ترکیب ان الوف (ہزار) کے عدد سے ہوئی ہے، جو متناہی اعداد سے مرکب ہو کر تیار ہوئے ہیں، انھی احاد و اجزاء کا یہ سلسلہ مجموعہ ہے۔

اور دوسری صورت میں اس کے متناہی ہونے کی تقریر یہ ہے کہ گذشتہ دو سلسلوں میں سے جو یہاں پیدا ہوئے ہیں ان میں وہ سلسلہ جو ہزار کے عدد سے جس قدر زائد اس سے پیدا ہوتا تھا وہ متناہی کنارے کی طرف واقع ہوگا اور اس کا متناہی و محدود ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ وہ بھی تو اس سلسلے کے ایک کنارے اور ہزار کے عدد کا جو مبدأ اور نقطۂ آغاز ہے ان دونوں کے درمیان محصور اور گھرا ہوا ہوگا، اور ہزار کے عدد کے حساب سے احاد کے اس عدد زائد کا سلسلہ نو سو ننانوے (۹۹۹) مرتبہ بڑھا ہوا ہوگا، پس ہزار کے عدد کا اب متناہی ہونا بھی ضروری ہوا، اور اس سلسلے کے اجزاء و احاد کے عدد کے متناہی ہونے کی وجہ سے سلسلے کا متناہی ہونا بھی ضروری ہوا۔

اس دلیل پر اور اس سے پہلے جس دلیل کا ذکر کیا گیا ہے، دونوں پر بلکہ آیندہ بھی جو دلیل پیش کی جائے گی، سب پر یہ عام اعتراض کیا جاتا ہے کہ دلیل میں قضیۂ منفصلہ کی شکل بنا کر جو یہ تردیدی سوالات پوچھے جاتے ہیں، کہ یہ اس کے مساوی ہوگا، یا اس سے زائد یا کم۔ سلسلے کے غیر متناہی ہونے کی صورت میں یہاں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ مساوات یا عدم مساوات یعنی تفاوت وغیرہ یہ محدود و متناہی امور کے صفات و خواص ہیں، اور اگر مساوات سے مراد صرف اسقدر ہے، کہ اس کے ہر جزء کے مقابلے میں دوسرے کا جزء واقع ہوتا ہے، تو دونوں عددوں کے درمیان اسکے محال اور ناممکن ہونے کا دعویٰ کرنا غیر مسلم ہے، مثلاً ایک کو فرض کر کے مانا جائے کہ وہ لا متناہی سلسلے تک چلا گیا ہے، اسی طرح دس کے عدد کو بھی فرض کر کے غیر متناہی طور پر اس کے سلسلے کو پھیلا ہوا تسلیم کریں باوجودیکہ ان دونوں عددوں میں سے ایک دوسرے سے دونا دون بڑھا ہوا ہے، لیکن مساوات کی مذکورۂ بالا صورت اگر دونوں عددوں میں فرض کی جائے تو اس میں کیا منافات ہے؛ اور اگر منافات کو مان بھی لیا جائے تو اس کے بعد اس مقدمے کو رد کر دیا جا سکتا ہے کہ ان دو عددوں میں سے جو کم ہے اس کا منقطع ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ سلسلے کو جب غیر متناہی فرض کیا جائے گا، تو اس کا بعض حصہ یعنی غیر متناہی رخ والا کنارہ بھی

یر متناہی ہوگا، اور یہی حال اس کی دہائیوں، سیکڑے، اور ہزاریوں کے عدد کا ہوگا، باقی اس کے سوا یہاں اعداد کے دو سلسلوں کا ہونا اور دوسرے سلسلے کے مبدأ و نقطۂ آغاز کے ذریعے سے پہلے سلسلے کے انقطاع کو ضروری ٹھیرانا یہ سب لغو اور جھوٹی باتیں ہیں،

برہان ہشتم اس کا نام برہان ترتب ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ علل ومعلولات کے ایسے تمام سلسلے جو مرتب ہیں، ان کے لئے لامحالہ یہ ضروری ہے کہ جب کسی ایسے سلسلے کے احاد اور اجزاء میں سے کوئی ایک جزء غائب ہو جائے، تو لازمی طور پر اس سلسلے کے اس جز کو بھی غائب ہونا چاہئے جو غائب شدہ جزء کے بعد واقع ہو، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ ہر ایسا سلسلہ جو بالفعل موجود ہو اور معلولیت کی صفت اس کے ہر ہر جز پر ترتیب کے ساتھ کامل طور سے طاری ہو چکی ہو، تو ضرور ہے کہ اس سلسلے میں ایک ایسی علت بھی ہو، جس کو تمام علل میں اولیت کا درجہ حاصل ہو، اگر اس سلسلے میں ایسی علت نہ ہوگی تو اس کے وہ تمام مراتب جو اس علت اولی کے معلول ہیں، یا معلول کے معلول ہیں یعنی آخر تک ان سب کا معدوم و منتفی ہونا بھی ضروری ہوگا، ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ اس سلسلے کے ہر ہر جز پر معلولیت کی صفت بالکلیہ طاری نہیں ہوئی اب گر کوئی ایسا سلسلہ فرض کیا جائے جو کسی خاص سبب اور علت پر ختم نہیں ہوتا، بلکہ بغیر کسی سبب پر منتہی ہونے کے یونہی چڑھتا ہوا چلا گیا ہے، اور اس کے لئے کوئی علت و سبب نہیں ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خود کلیتہً یہ سلسلہ ہی باطل اور معدوم ہو جائے، اور یہ بات اس مسئلے کے خلاف ہے، جس میں یہ مانا گیا تھا کہ اس سلسلے کے ہر جز پر معلولیت کی صفت طاری ہوئی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ سلسلے کے ہر ہر جزء کے متعلق یہ ماننا کہ معلولیت کی صفت سب پر ترتیب کے ساتھ طاری ہوئی ہے، اور اس کے ساتھ یہ بھی فرض کرنا کہ ان سب کی نہ کوئی علت ہے اور سبب اس لئے اگر علت نہ ہوگی، تو یہ سارا سلسلہ ہی معدوم ہو جائے گا یہ دونوں باتیں باہم متضاد ہیں چاہئے کہ اس پر غور کرو،

برہان نہم یہ فارابی کی مختصر دلیل ہے، اور ابطال تسلسل کے میدان کا

پذیر ہے، تقریر اس کی یہ ہے، کہ ایسا سلسلہ جو ترتیب کے ساتھ بالفعل لامتناہی طور پر پھیلتا اور بڑھتا چلا جائے گا اس سلسلے کا ہر حلقہ اس صفت کے لحاظ سے کہ جب وہ پایا جائے گا تو اس سے پہلے بھی کسی حلقے کا ہونا ضروری ہے، ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے ہر حلقہ دوسرے حلقے کے مماثل ہے، یعنی یہ صفت سلسلے کی ہر کڑی کی ہوگی، اور جب ایسا ہونا ضروری ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس سلسلے کے تمام لامحدود حلقوں پر یہ بات صادق آئے گی کہ دائرہ وجود میں اس وقت تک یہ داخل نہیں ہو سکتے، جب تک کہ ان سے پہلے کوئی ایسی شے جو اس کے سوا ہو موجود نہ ہولے، اور یہ مان لینے کے بعد بدیہی طور پر عقل یہ فیصلہ کر سکتی ہے کہ اس سلسلے میں وہ چیز کیسے موجود ہو سکتی ہے، جس کے بعد دوسری چیز موجود ہو سکتی ہو (مثلاً آ جب ہی موجود ہوگا جب ب موجود ہولے، اور ب موجود نہیں ہو سکتا جب تک اس سے پہلے ت موجود نہ ہولے اور جب سب کا یہی حال ہے تو وہ جس کے موجود ہونے کے بعد دوسرا موجود ہو سکتا تھا کس طرح موجود ہوگا،

برہان دہم

اس برہان کی تقریر یہ ہے، کہ غیر متناہی علل و معلولات (اسباب و مسببات) کے فرضی سلسلے کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ اگر دو مساوی حصوں پر تقسیم ہوگا، تو پہلے یہاں زوج اور جفت کا تحقق ہوگا اور جب جفت ہوگا، تو پھر فرد اور طاق کا ہونا بھی ضروری ہے، (آخر جب دو مساوی حصوں کو دو کا عدد جو زوج ہے مثلاً عارض ہوگا اور جب دو ہوگا، تو فرد یعنی مثلاً ایک کا ہونا بھی ضروری ہے) اب دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ ہر جفت عدد کے لئے ضروری ہے، کہ اس فرد سے جو اس کے اوپر ہو، اس سے ایک عدد کم ہوگا، مثلاً چار کے جفت عدد کے لئے ضروری ہے کہ وہ پانچ سے ایک عدد کم ہو، اسی طرح ہر فرد کے لئے ضروری ہے کہ جو جفت عدد اس سے اوپر ہو، اس سے ایک عدد کم ہو مثلاً پانچ اور چھ میں جو نسبت ہے، اب تیسرا مقدمہ یہ ہے، کہ ہر وہ عدد جو کسی دوسرے عدد سے کم ہو اس کے لئے متناہی ہونا ضروری ہے، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے،

جب ہم دیکھتے ہیں کہ وہ دو احاطوں میں گھرا ہوا ہے یعنی ایک تو وہ عدد جس سے اس کی ابتداء ہوتی ہے، اور دوسرا وہ عدد جو اس کے بعد ہے،

لیکن یہ دلیل رد کر دی گئی ہے، تردید کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس مقدمے کو نہیں مانتے کہ ہر ایسی چیز جو دو مساوی حصوں میں تقسیم نہ ہو، اس کے لئے طاق ہونا ضروری ہے، یہ بات اس وقت بلاشبہہ ضروری ہے، جب تقسیم ہونے والی شئے متناہی ہو، کیونکہ جفت اور طاق ہونا، یہ متناہی اعداد کے صفات ہیں،

بعض لوگ جفت اور طاق ہونے کی بحث سے کنارہ کش ہو کر اس کی تقریر یوں کرتے ہیں کہ ہر عدد میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ زیادتی کو قبول کرے پس کسی عدد سے اس کا کم ہونا ناگزیر ہے، اور اب اس کا متناہی ہونا ضروری ہے، اس تقریر کا رد کرنا جیسا کہ ظاہر ہے، بالکل آسان ہے،

تبصرہ

یہ بات تمہیں معلوم ہونی چاہئے کہ جتنے براہین اور دلائل پیش کئے گئے، ان سب سے صرف ان مرتب سلسلوں کا غیر متناہی ہونا باطل ہو سکتا ہے جن کو علیت کے ساتھ غیر متناہی حدود تک چڑھتا ہوا تسلیم کیا جائے، لیکن ایسے سلسلے جن کو معلولیت کے ساتھ غیر متناہی حدود تک اترتا ہوا مانا جائے، ان سلسلوں کے غیر متناہی ہونے کا ابطال ان دلیلوں سے نہیں ہو سکتا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ (علیت کی شکل میں) سلسلے کے چڑھاؤ کو اگر لامتناہی مانا جائے، تو پھر عقل کسی ایسی علت کو معین نہیں کر سکتی جو لامحالہ پہلے موجود ہو، اور اسی کے ذریعے سے سارا سلسلہ دائرۂ وجود میں داخل ہو، اس قسم کے غیر متناہی کو جو محال قرار دیا جاتا ہے، اس کا اصلی منشا یہی ہے، اور (معلولات کی شکل) ان سلسلے کے آثار کا لامتناہی ہونا، اس میں معاملہ بالکل اس کے برعکس ہے، میں نے جس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے، گذشتہ تمام براہین اور دلائل میں یہ بات پائی جاتی ہے حتی کہ "برہان تضائف" اور "برہان حیثیات" اور ان کے سوا جتنے بھی ہیں، سب میں یہ امر مشترک ہے، وجہ یہ ہے کہ محال ہونے کا جو حکم یہاں لگایا جاتا ہے، اس کا سارا دارومدار اس پر ہے، کہ لامحدود اور غیر متناہی ہونے کی سمت میں سلسلے کے اندر یہ دو شرطیں پائی جائیں، یعنی ان کے حلقوں میں بالفعل

ترتیب بھی ہو اور ہر حلقہ دوسرے حلقہ کے ساتھ بالفعل موجود ہو، الحاصل فرق کا معیار وہی ہے، جس کا ذکر اشارۃً پہلے بھی کیا گیا، یعنی یہ کہ شئے کے علل و اسباب خارجی ظرف میں اس کے ساتھ موجود ہوتے ہیں اور ان علل و اسباب کو شئے پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، وہ محض ایک ذہنی تحلیل اور عقلی اعتبار کا نتیجہ ہوتا ہے، پس چڑھاؤ والی صورت میں علل و اسباب کا وہ مرتب سلسلہ جس کو غیر متناہی فرض کیا جاتا ہے وہ معلول کی ذات کے مرتبے میں موجود رہتا ہے اور دونوں کا حصول اور ان کی یافت ایک ساتھ ہوتی ہے اور اس بنیاد پر ترتیب، اور اجتماع یعنی ایک ساتھ پایا جانا، یہ دونوں شرطیں علل و اسباب کے سلسلے میں پائی جاتی ہیں اور صرف پائی نہیں جاتیں بلکہ معلول کے مرتبۂ ذات میں پائی جاتی ہیں،

باقی (معلولیت کے ساتھ) سلسلے کے تنازل اور آثار والی شکل، تو ظاہر ہے کہ معلولات کا مرتب سلسلہ علت کی مرتبہ ذات میں اکٹھے ہو کر نہیں پایا جاتا، اس لئے کہ علت کے خاص کامل اعلیٰ وجود کے مرتبے میں، معلول کے مخصوص ناقص وجود کی تصحیح نہیں ہو سکتی، یعنی جائز نہیں ہے کہ معلول کے ناقص وجود کی تجویز علت کے وجود کامل کے مرتبے میں کی جائے، لیکن علت میں معاملہ برعکس ہے، یعنی معلول کی ہویت و شخصیت، کے مرتبے میں جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے کہ علت کا وجود نہ صرف یہ کہ ہو، بلکہ معلول کے وجود کو محیط ہو، بہر حال میں سنے جو بات کہی اس سے یہ ثابت ہو گیا، کہ ترتیب اور اجتماع یہ دونوں صفات قبلیت کے مراتب میں سے جس مرتبے میں بھی پائے جائیں گے، یہ اسی سلسلے میں ممکن ہو سکتا ہے، جن کو چڑھاؤ یعنی تصاعد اور تراقی کی جانب بڑھتا ہوا فرض کیا جائے اور سلسلے کا وہ رخ جو اس کا مدمقابل ہے، یعنی سلسلے کا آثار اور اس کا تنازل و تسافل کی صورت میں اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی،

پس ان دلیلوں سے سلسلے کی محدودیت اور اس کا انقطاع جو کچھ بھی ثابت ہوتا ہے، وہ محض اسی رخ کے ساتھ مخصوص ہے ورنہ ثانی الذکر صورت میں یہ قطعاً کارگر نہیں اور نہ ان سے اس رخ کی محدودیت اور اس سمت کا انقطاع ثابت ہوتا ہے،

یہ تھا خلاصہ اس گفتگو کا جسے ہمارے شیخ سردار (خدا ان کے سایے کو دوام عطا فرمائے) نے مستفید فرمایا،

فصل "علل واسباب کا سارا سلسلہ متناہی ہے اس کی جانب اس فصل میں راہنمائی کیجائے گی"

گذشتہ بالا براہین اور دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ علل واسباب کا سارا سلسلہ ہر اعتبار سے متناہی، اور محدود ہے اور یہ کہ ہر سلسلے میں ایک مبدٔ اور نقطۂ آغاز ہے، اور یہ کہ ہر ایک کا مبدٔ اور سرچشمہ ایک ہی وجود ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر شئے کا فاعل (بنانے والا) اور ہر شئے کی غایت (جس کے لئے شئے بنتی ہے) ان دونوں کو شئے کے مادے اور صورت پر تقدم حاصل ہوتا ہے، بلکہ غایت تو باقی تمام دوسرے اسباب وعلل پر بھی مقدم ہوتی ہے، کیونکہ کسی شئے کے فاعل بنانے کی علت وہ غایت ہوتی ہے، گویا فاعل کی فاعل ہونے کی علت فاعلہ غایت ہوتی ہے، پس فاعلی اسباب وعلل اور غائی اسباب وعلل کا جب محدود اور متناہی ہونا ثابت ہو جائے گا، تو پھر مادی اور صوری علتوں کا محدود و متناہی ہونا ناگزیر طور پر ثابت ہو جائے گا کیونکہ فاعلی اور غائی علل صوری اور مادی علتوں پر مقدم ہیں، ماسوا اس کے علت صوری کا ایک لحاظ سے فاعلی علل واسباب میں شمار ہے، گویا جس طرح علت غائی فاعلی طبقے میں داخل ہے اسی طرح علت صوری کا بھی شمار اسی طبقے میں کیا جاتا ہے، الغرض ایسی تقریر جس سے فاعلی علتوں کے سلسلے کو متناہی ثابت کیا جائے وہ اس قابل ہوگی کہ اسی کے ذریعے سے علل واسباب کے دوسرے طبقات کی محدودیت اور متناہی بھی ثابت ہو، اگرچہ لوگ اس تقریر سے صرف فاعلی علتوں کی محدودیت ہی کیوں نہ ثابت کرتے ہوں،

بہرحال اب ہم چاہتے ہیں کہ ہم ان علل واسباب کی محدودیت اور متناہی کو بیان کریں جن کا شمار ان اجزاء میں کیا جاتا ہے جو شئے کے وجود کے اجزاء ہوتے ہیں، اور زمانا شئے سے مقدم ہوتے ہیں یعنی جن کا مخصوص نام عنصر ہے، کیونکہ عنصر شئے کے اس جزء کا نام ہوتا ہے، جس کی وجہ سے شئے بالقوۃ موجود ہوتی ہے، یعنی شئے کے

وجود کی صلاحیت واستعداد اس میں ہوتی ہے، پس اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے، کہ کوئی سی بھی چیز ہو کسی دوسری شئے میں وہ پورے طور سے اگر پائی جاتی ہے، تو اس دوسری شے کے متعلق یہ کبھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ پہلی چیز سے پیدا ہوئی ہے مثلاً کاتب میں پورا انسان موجود ہوتا ہے، تو کوئی کبھی نہیں کہہ سکتا کہ انسان سے کاتب نکلا ہے، پھر اسی طرح جب کسی شئے کا قوام دوسری شئے سے حاصل ہو، یعنی اس شے کا تقوم دوسری شے سے ہر لحاظ سے ہوتا ہو تو اس تقوم پذیر شے کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اس شئے سے نکلی ہے، جس سے اس کا تقوم ہوا ہے یعنی جو اس کی مقوم ہے یونہی ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی شے میں کسی دوسری شے سے کچھ نہ حاصل ہوا ہو تو پہلی چیز کے متعلق کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ دوسری شے سے نکلی ہے مثلاً کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ سیاہی سے سفیدی نکلی ہے اسلئے کہ سفیدی میں سیاہی کا کچھ بھی کوئی حصہ نہیں پایا جاتا، اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے، کہ کسی شے کا حصول جب کسی شئے کے حصول کے بعد ہر اعتبار سے ہو تو ایسی صورت میں وہ جس کا حصول بعد کو ہوا ہے، اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ پہلے سے نکلی ہے، لیکن کسی شے کے بعض اجزاء کا حصول اگر کسی دوسری شے میں ہو، مگر تمام اجزاء کا حصول اس میں نہ ہوا ہو، تو ایسی صورت میں اس دوسری شئے کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ وہ پہلے سے نکلی ہے، جیسے کہا جاتا ہے پانی ہی کا ایک حصہ ہوا بن گیا ہے، اور یہ اس لئے کہا جاتا ہے، کہ جس چیز کا نام پانی ہے، وہ پورے طور پر ہوا میں نہیں پائی جاتی، بلکہ اس کے بعض جزء کی یہ حالت ہوئی ہے، اسی طرح یہ کہا جاتا ہے کہ سیاہ سے سفید نکلا، یا لکڑی سے تخت نکلا کیونکہ لکڑی اس وقت تک تخت نہیں بن سکتا، جب تک کہ اس میں کوئی تغیر نہ ہو، اسی سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ جب کسی شے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ دوسری شے سے ہے، تو اس وقت یہ ضروری ہے، کہ پہلی شے کا تقوم دوسری شے کے بعض اجزاء سے ہوا ہو، اور یہ کہ پہلی شے دوسری شے کے بعض اجزا سے متاخر ہو، الغرض اس میں دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، ایک تو یہ کہ پہلی شے کا تقوم دوسری کی بعض اجزاء سے ہو، اور دوسری بات یہ ہے کہ پہلی شے دوسری شے کے بعض اجزاء کے ساتھ جمع نہ ہو، بہر حال جب یہ اصطلاح طے ہو چکی، تو اس سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی ہے کہ

شے کے مادے سے کبھی مراد وہ جزء ہوتا ہے جو شے کی صورت کو قبول کرتا ہے، اور کبھی اس سے مراد شے کا وہ جزء ہوتا ہے جس میں یہ بات ہوتی ہے کہ کسی دوسری شے کو قبول کر لے، مثلاً پانی کا کوئی جزء جب ہوا ہو جائے یعنی پانی کا وہی جزء جو آبی صورت کو قبول کئے ہوئے تھا ہوائی صورت کی قبول کرنے والا ہو گیا اس لئے اسی آبی جزء کو اس ہوا کا مادہ قرار دیا جائے گا،

اب ان سب باتوں کے بعد ہم کہتے ہیں کہ موآد (یعنی علل مادی) کا پہلے معنے کے حساب سے متناہی ہونا، تو ظاہر ہے اس لئے کہ ہر قبول کرنے والے جزء کے لئے اگر کوئی دوسرا قبول کرنے والا جزء نکلتا چلا آئے گا، اور یہ سلسلہ یونہی لامتناہی چلا جائے گا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ ایک ہی ماہیت کے اجزاء غیر محدود اور لامتناہی ہو جائیں گے، اور یہ محال ہے، رہا ثانی الذکر معنے کے رو سے مادے کی محدودیت اور اس کا متناہی ہونا، تو اس کی تقریر یہ کی جا سکتی ہے، کہ ہوائی مادے کے لیے جب یہ ممکن ہے کہ وہ آبی صورت کو قبول کرے، تو اسی طرح یہ بھی جائز ہونا چاہئے کہ پانی کا مادہ ہوائی صورت کو قبول کرے بہرحال جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ بدل سکتے ہیں اور ایسا جب ہو سکتا ہے تو ان دو نوعی حقیقتوں (یعنی پانی و ہوا) میں سے کسی ایک کے متعلق یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا، کہ دوسرے کا مادہ اس کا زیادہ مستحق ہے کہ پہلے کا مادہ بن جائے بلکہ نوعیت میں بھی ایک کو دوسرے پر کسی قسم کا تقدم حاصل نہیں ہے البتہ یہ ہو سکتا ہے، کہ پانی کے کسی شخصی فرد کو اپنی خصوصیت شخصی کی بنیاد پر ہوا کے کسی شخصی فرد پر تقدم حاصل ہو اور ہم اس کو ناجائز نہیں ٹھیراتے ہیں کہ بایں معنے ہر مادے کے لئے اگر کوئی دوسرا مادہ غیر متناہی مرتبے تک ثابت کیا جائے، یعنی ہر شخصی فرد ظاہر ہے، اگر کسی دوسرے شخصی فرد ہی سے پیدا ہوتا ہے، جس کا وجود اس سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ ان شخصی افراد کا حال بالکل حرکت قطعیہ کے ان شخصی افراد کے مانند ہوتا ہے جو باہم اکھٹے نہیں ہوتے، اور یہ اگر ختم نہ ہوں بلکہ ان کا سلسلہ یونہی لاانتہا طور پر جاری رہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نہ اس کو ممتنع اور محال سمجھا جاتا ہے،

باقی صوری علل و اسباب کا متناہی ہونا، تو اس کو دو طریقوں سے ثابت

کیا جا سکتا ہے، ایک طریقہ تو یہ ہے، کہ جب آخری صورت اپنے ماسبق والی صورت کی علت ہوتی ہے تو اب صوری علت کو متناہی نہ مانا جائے گا، تو لازم آتا ہے کہ علل و اسباب کی انتہا نہ ہو دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ صورت کا شمار چونکہ ماہیت کے اجزا میں کیا جاتا ہے، پس اگر یہ غیر متناہی ہوگی تو ماننا پڑے گا، کہ ایک ماہیت کے اجزا لامتناہی اور غیر محدود ہوں جو محال ہے،

ہدایت

کسی شے کے ہونے کا امکان جس چیز میں ہو، یعنی جس کو شے کا مادہ کہتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں، جس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی شے کے ہونے کا امکان جس چیز میں ہوتا ہے، اس میں جب کوئی صفت پیدا ہوگی، تو صفت کی اس پیدائش کی وجہ سے آیا کسی ایسی بات کا زائل ہونا ضروری ہوگا جو پہلے سے اس میں موجود تھی یا ایسا نہیں ہوگا اگر ایسا ہونا ضروری نہ ہوگا، تو یہ پیدا ہونے والی صفت اس شے کے قوام عطا کرنے والی یعنی اس کی مقوم نہ ہوگی، کیونکہ اگر وہ اس کی صورت ہوگی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جس میں کسی شے کے ہونے کا امکان تھا، اس امکان کا حامل اس صفت کی پیدائش سے پہلے کسی دوسری صورت کی محتاج تھی، ایسی صورت کی جو اس کی مقوم ہو، پھر یہ صورت اس پیدا ہونے والی صورت کے ساتھ باقی رہتی ہے یا نہیں اگر باقی رہتی ہے، تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ امکان کا جو حامل تھا اس کا تقوم اسی صورت سے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ پھر یہ پیدا ہونے والی صورت بے ضرورت ہو جاتی ہے، اور امکان کے اس حامل کو اس کی حاجت باقی نہیں رہتی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ پیدا ہونے والی صفت صورت نہیں، بلکہ اب عرض قرار پائے گی،

اور اگر اس صفت کی پیدائش سے پہلی صورت کا زوال ضروری ہو جاتا ہے، یعنی وہ پہلی صورت جس سے اس شے کی تقویم ہوئی تھی بہر حال اگر ایسا ہوگا، تو اس وقت اس صفت کی پیدائش ظاہر ہے، کہ ایک شے کے زوال کی موجب ٹھیری، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا وہ ایسی نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ ہر وہ صفت جو کسی محل میں پیدا ہو، اور اس محل سے کسی صفت کا ازالہ اس کی وجہ سے نہ ہو، اس کا شمار صورتوں میں نہیں، بلکہ اعراض میں کیا جائے گا، اور یہ بتایا جا چکا ہے، کہ شے کے صفات اگر بیرونی موثرات کے نتائج نہ ہوں، یعنی ان کا وجود بالقسر نہ ہو، یا ان کا وجود بالعرض ہو یعنی

ذات کا اقتضاء نہ ہو، تو پھر ضرور ہے، کہ ایسے صفات بالطبع قرار دیے جائیں گے، یعنی ان کو طبیعت کا اقتضا سمجھا جائے گا، پس ناگزیر ہے کہ یہاں ایک ایسی صورت ہو جس سے اس محل کی تقویم ہوتی ہو، اور اس عرض کی بھی وہی مقتضی ہو گویا صورت تو اس محل کے لئے کمال اول ہو گی، اور اس عرض کو کمال ثانی قرار دیا جائے گا، اور تمام صورتوں کا یہ کلی قاعدہ ہے کہ فطرةً وطبعاً وہ اعراض کے ذریعے سے کمالات کے حصول کی طرف مائل ہوتی ہیں، الا یہ کہ کوئی مانع پیش آجائے یا کوئی شرط نہ پائی جائے۔ مانع کی مثال وہ اعراض ہو سکتے ہیں جن سے کمالات کا ازالہ ہوتا ہے، اور شرط کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ مثلاً آفتاب کی روشنی کے میسر نہ آنے کی وجہ سے تخم کی بالیدگی نہیں ہوتی،

پھر یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ جب یہ کمالات حاصل ہو جاتے ہیں، تو اب یہ ناممکن ہے، کہ اس وقت تک کوئی انقلاب آسکے جب تک کہ ان کمالات سے رخ پھیر کر پھر شے کا رجحان نقص اور کاہیدگی کی جانب نہ ہو، اس لئے کہ ایک ہی طبیعت کے لئے یہ محال ہے کہ آن واحد میں اس کا رجحان ومیلان بھی ایک چیز کی طرف ہو، اور اسی وقت وہ اس سے روگرداں بھی ہو، پس دلیل سے یہ بات ثابت ہو گئی، کہ کسی محل میں جب کسی ایسی صفت کی پیدائش ونمود ہو، کہ اس کی وجہ سے کسی شے کا زوال محل سے نہ ہوتا ہو، تو ایسی صفت کی طرف محل بالطبع متحرک ہوتا ہے، اور جب اس صفت تک محل کی رسائی ہو جاتی ہے، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ محل اس سے منتقل ہو کر جدا ہو، مثال سے اس کو یوں سمجھ سکتے ہو کہ بچہ جوانی کی طرف حرکت کرتا ہے، پھر کیا مرد جوان ہو چکنے کے بعد یہ ممکن ہے کہ وہ نطفے کی حالت کی طرف منتقل ہو،

ایک مشکل کی گرہ کشائی

اس مقام پر شفا میں ایک دشواری پیش کی گئی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ایسا نفس جو ہر قسم کے اعتقادات سے خالی تھا، بسا اوقات بعض مسائل کے متعلق غلط اعتقاد اپنے اندر پیدا کرتا ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ان غلط اعتقادوں کی وجہ سے اس نفس میں کوئی کمال پیدا نہیں ہوتا پس تمہارا یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے کہ کسی محل میں جب کوئی ایسی صفت حاصل ہو گی، جس کی وجہ سے کسی امر کا زوال محل سے نہ ہوتا ہو تو یہ اس محل کی تکمیل ہو گی،

میں کہتا ہوں کہ غلط اعتقاد کا حصول بھی بعض سادہ نفوس کے لئے ایک قسم کا کمال ہی ہے، کیونکہ بہرحال یہ غلط اعتقاد بھی ایک وجودی صفت ہے، اور وجود عدم سے بہرصورت بہتر اور خیر ہے، اس اعتقاد میں برائی اگر ہے تو وہ یہی ہے کہ عقلی قوت کے لئے جوبات باعث کمال ہے، اس کمال کی استعداد اور صلاحیت اس اعتقاد کی وجہ سے خراب بلکہ باطل ہو جاتی ہے ٹھیک اس کی مثال ان زہریلی کیفیتوں جیسی ہے، جو بجائے خود کسی خاص عنصر کے لئے کمال ہیں، لیکن حیوانی صورت کے لئے آفت بلکہ ایسے تمام صفات جو برے اور مذموم ہیں، مثلاً ظلم حرص وغیرہ یہ سب نفس کی بعض قوتوں کے لئے کمالات ہیں، لیکن تمام قوتوں پر نفس کی جو قوت سب سے زیادہ غالب ہے یعنی عقلی قوت اس کے لیے یہ البتہ باعث نقصان ہوتے ہیں مثلاً جہل مرکب ہی کو لیجئے، عقلی صورت، اور وجودی صفت ہونے کی وجہ سے اس عقل ہیولانی کے لئے جو تخئیلی ہیئت کے ساتھ متصف ہوتی ہے، اس کے لئے جہل مرکب بھی کمال ہے، ہاں جس جہل میں کمالیت کا کوئی پہلو نہیں ہے وہ صرف جہل بسیط ہے لیکن وہ صفت ہی نہیں ہے، بلکہ صفت (علم) کے عدم کا نام جہل بسیط ہے۔ (یہ تو مادے کی پہلی قسم کا بیان تھا) باقی دوسری قسم یعنی جس صفت کی پیدائش کی وجہ سے کسی شے کا زوال محل سے ضروری ہو، تو ایسی صفت کبھی تو وہ صورت ہوتی ہے، جس سے شے کی تقویم ہوتی ہے، یعنی صورت متومہ ہوتی ہے، مثلاً جب کسی محل میں ہوائی صورت کی پیدائش ہوگی تو اس محل سے ظاہر ہے کہ مائیت (پانی پن) کا ازالہ ضروری ہوگا، اور کبھی ایسی صفت صرف کوئی کیفیت ہوتی ہے مثلاً سیاہی جب محل میں پیدا ہوگی، تو سفیدی کا زوال اس سے ضروری ہے، اور کبھی کمیت (مقدار) یا شکل وغیرہ ہوتی ہے اور یہ سب باتیں بدیہی ہیں، الحاصل اس قسم کے متعلق بعضوں نے جو یہ حکم لگایا ہے، کہ اس میں تو افق انعکاس کا ہونا ضروری ہے یعنی مادہ جب آبی حالت کو چھوڑ کر ہوائی حالت اختیار کرتا ہے، تو اس کا انعکاس یعنی ہوائی حالت کو چھوڑ کر آبی حالت کی طرف منتقل ہونا بھی ضروری ہے، بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں یہ قانون نہیں چلتا، اس لئے کہ شے کی ماہیت میں نہ انقلاب ہو سکتا ہے، اور نہ تغیر و تبدل، غرض کہ میرے بیان سے

یہ بات ثابت ہوئی کہ قسم اول کے تحت میں جتنی چیزیں مندرج ہیں، ان میں انقلاب محال اور ممتنع ہے، اور جتنی باتیں قسم دوم کے ذیل کی ہیں ان میں انقلاب ضروری اور واجب ہے،

مگر کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ حصر کا یہ دعویٰ غلط ہے، اس لئے کہ عناصر سے جن چیزوں کی آفرینش اور تکوین ہوتی ہے ان کو قسم اول میں نہیں شمار کیا جاتا، کیونکہ اس قسم میں انعکاس کا قانون ناجائز تھا، اور ان چیزوں میں انعکاس کا قاعدہ زوروں سے جاری ہے، اس لئے کہ عناصر جس طرح حیوان نبات وغیرہ بنتے ہیں اسی طرح یہ دونوں یعنی حیوان اور نبات عناصر کی شکل بھی اختیار کرتے ہیں، اور جس طرح قسم اول میں وہ شریک نہیں ہیں، اسی طرح قسم دوم میں بھی یہ داخل نہیں ہو سکتیں کیونکہ اس قسم کی خصوصیت یہ ہے کہ طاری ہونے والی صفت کے لئے ضروری ہے کہ اس سے کسی ایسی صفت کا ازالہ ہوتا ہو، جو محل میں پہلے سے موجود تھی، اور ان کا حال ایسا بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی پیدائش سے کسی ایسی صفت کا زوال نہیں ہوتا، جو ان کی ضد ہو، اس اعتراض کا جواب یہ ہے ایک مفرد عنصر میں اسکی صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ مثلاً حیوانی صورت کو قبول کرے، بلکہ اس میں یہ صلاحیت واستعداد اسی وقت پیدا ہوتی ہے، جب پہلے کوئی مزاجی کیفیت بھی اس میں پیدا ہولے، اور ظاہر ہے کہ مزاجی کیفیت سے اس کیفیت کا ازالہ ہو جاتا ہے، جس کو کیفیت صرفہ کہتے ہیں (یعنی عناصر کی باہمی آمیزش وامتزاج سے بیشتر ان کی اپنی اپنی جو خالص کیفیت ہوتی ہے) اور یہ کیفیت بہت قوی کیفیت ہوتی ہے ایسی صورت میں مزاجی کیفیت اور کیفیت صرفہ میں وہی نسبت ہوگی، جو اس قسم والوں میں ہوتی ہے جن میں استحالے[1] کا قانون جاری ہوتا ہے پس انعکاس کا قانون بھی یہاں درست ہوگا اور جب مزاج کا حصول ہولے گا تو حیوانی صورت کا قبول کرنا یہ اس مزاج کا کمال ہوگا، گویا لڑکا جیسے جوان ہوگیا، ناگزیر طور پر وہ (لڑکا) اس کی طرف (جوانی کی طرف)

---

[1] طبیعات کی اصطلاح میں ایک حال سے منتقل ہو کر دوسرے حال میں جسم کا پہنچنا، مثلاً سردی سے منتقل ہو کر پانی کا گرم ہونا اس کو استحالہ کہتے ہیں ۱۲

طبعاً متحرک ہوگا، لیکن جوانی سے پھر پلٹ کر پہلی حالت (لڑکپن) کی طرف حرکت نہیں کرسکتا، کیونکہ حیوانیت میں ایسی حرکت کبھی واقع نہیں ہوسکتی کہ اس حرکت کا اقتضاء صرف سادہ مزاج کے حصول پر ہو جائے مثلاً جوان حرکت کرکے لڑکا اور شکمِ مادر کا بچہ نہیں بنتا گویا حیوان کی پیدائش اور تکون میں ان دونوں قسموں کا مجموعہ پایا جاتا ہے جن کا ذکر کیا گیا، پس یہ صورت ان دو قسموں سے کوئی جدا صورت ثابت نہ ہوئی،

مادے کی دوسری تقسیم اس تقسیم کو اس طرح بیان کرتے ہیں، کہ صورت کی جو چیز حامل ہوتی ہے (یعنی مادہ) اس کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ آیا وہ بذات خود اس کی حامل ہے، یا اس میں غیر کی بھی شرکت ہے جس میں غیر کی شرکت نہ ہو اس کی مثال صورت جسمانیہ ہے، کہ ہیولیٰ یکہ وتنہا اس کا حامل ہے، اور جس میں غیر کی شرکت ہوگی، تو ضرور ہے، کہ ان شرکاء میں باہمی اجتماع اور ترکیب ہوگی، پھر یہ ترکیب استحالے کے ساتھ ہوگی یا اس کے ساتھ نہ ہوگی، پھر جس میں استحالہ ہوگا تو دیکھنا چاہئے کہ اپنی غایت اور نتیجے تک اس کی رسائی ایک ہی استحالے کے ذریعے سے ہوتی ہے، یا یہ رسائی بہت سے استحالوں کے بعد میسر آتی ہے، پھر جس میں استحالے کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اس کی مثال قیاس اور دلیل کی وہ ہیئت ہے جو مقدمات کے جمع ہونے سے حاصل ہوتی ہے، یا اکائیوں کے اکٹھے ہونے سے عددی ہیئت جو پیدا ہوتی ہے پھر کبھی یہ ہیئت محض انہی اکائیوں تک محدود رہتی ہے، جیسا کہ ان مثالوں کا حال ہے اور کبھی ان میں محدود نہیں ہوتی، مثلاً فوج کی جو حالت ہے،

ایک مشرقی سوجھ میں کہتا ہوں کہ غور و فکر سے جو کام لیتے ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں کہ ہر ایسا مادہ جس میں کسی صفت کی پیدائش کے وقت کسی قسم کا استحالہ نہ واقع ہوتا ہو، ایسا مادہ کبھی کوئی کامل اور محصل حقیقت نہیں ہوسکتا، اور یہ کہ ہر ایسی چیز جس کی طبیعت کامل اور محصل ہو، وہ کسی دوسری چیز کا مادہ اس وقت تک نہیں بن سکتی جب تک کہ اس کی طبیعت زوال پذیر نہ ہو لے، اور اسی سے یہ بات بھی سمجھی جاسکتی ہے، کہ عناصر کے لئے یہ ضروری ہے کہ بیرونی موثرات کے اثر سے

لہ اس کی تعریف پہلے گذر چکی ۱۲

(یعنی قاسر کے اثر سے) اس کی صورت زائل ہو جائے، کہ اسی کے بعد وہ کسی دوسری صورت مثلاً معدنی یا نباتی یا حیوانی وغیرہ صورتوں کے مادے بن سکتے ہیں کیونکہ کبھی کوئی چیز اس شے کے جانب حرکت نہیں کر سکتی، جو طبیعت کے لحاظ سے اس کی ضد اور مخالف ہو، البتہ کمال ونقص، قوت وضعف سے جب اس کا تعلق ہو، تو اس وقت وہ ان امور کی طرف حرکت کر سکتی ہے جن سے اس کی تکمیل ہوتی ہو، یا طاقت میں اضافہ ہوتا ہو، مثلاً آتشی ہونا یعنی (ناریت) یہ حیوانی صورت کی ضد ہے، کیونکہ ناریت کا شمار تو ان چیزوں میں سے ہے جو حیوانی صورت کو جلا دیتی ہیں، بگاڑ دیتی ہیں، یہی حال آبی صورت کا ہے، کہ جب اس کو حیوانی صورت پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، تو اس کو ڈبو دیتی ہے، تباہ کر دیتی ہے، اور یہی حال دوسرے عناصر کا ہے، پس عناصر کے بعض افراد ہوں، یا ان کے کل افراد ان میں سے کسی کی حرکت حیوانی صورت کی طرف خود نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ یہ حرکت دراصل اس مادے میں واقع ہوتی ہے، جو ان عناصر سے خالی ہو کر قوت محرکہ کے ذریعے سے جو اس حرکت کی فاعل ہے صورت کمال مثلاً (صورت حیوانی) کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس حرکت کی پیدا کرنے والی قوت کے لئے ناگزیر ہے، کہ وہ کوئی جوہری قوت ہو یعنی مزاجی کیفیت کو یہ قوت قرار دینا، جیسا کہ بعضوں نے خیال کیا ہے، صحیح نہیں ہے، شفاء وغیرہ کتابوں سے یہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ کسی عرضی کیفیت سے کوئی جوہری فعل صادر نہیں ہو سکتا اور مادے کی یہ حرکت جو فوقانی سمت کی جانب ہوتی ہے اس میں اس قوت کی حیثیت وہ نہیں ہوتی، جو استعداد اور صلاحیت پیدا کرنے والی چیزوں کی ہوتی ہے، یا اس قوت کی حیثیت محض آلۂ حرکت کی بھی نہیں ہے، بلکہ گفتگو خود اس قوت کے متعلق ہے، جو اس حرکت کی فاعل اور اس کی پیدا کرنے والی ہے، یعنی وہ کوئی عرضی امر نہیں ہو سکتا، نیز ایک بات اور بھی یہ ہے کہ عرض کا وجود ہمیشہ کسی جوہری صوری امر کے وجود کا تابع ہوتا ہے، اس لئے عناصر کی صورتیں اس کا زیادہ استحقاق رکھتی ہیں کہ اپنی کیفیتوں کے ذریعے سے خود کسی کام اور فعل کو انجام دیں، اور خود حرکت کو پیدا کریں کیونکہ عنصری صورتوں کی کیفیتیں گویا ان کے اعمال وافعال کے لئے بمنزلۂ آلہ اور اوزار کے ہیں جیسا کہ میل[1] کی بحث میں تم کو بتایا گیا ہوگا، بہرحال عناصر کی ان صورتوں کے متعلق ہم یہ

---

[1] میل علم حرکت کی اصطلاح ہے، حرکت کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آئے گی ۱۲

ثابت کر چکے کہ نہ ان کے بعض افراد، اور نہ کل، مادے کی اس حرکت کو پیدا کر سکتے ہیں جو حیوانیت کی طرف ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ عناصر کے مادوں میں کوئی ایسی صورت ہوتی ہے جو حیوانی کمال کی طرف متحرک ہوتی ہے (لیکن یکایک نہیں بلکہ) معدنی اور نباتی کمالات اور درجوں کو طے کرنے کے بعد حیوانی کمال تک پہنچتی ہے، اور یہ صورت عناصر کی نوع کے نیچے نہیں بلکہ جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہے، (اور میں نے جو کہا کہ یکایک ایسا نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے) کہ کوئی بھی طبیعت ہو کمال کے مدارج تک پھلانگ مار کر نہیں پہنچتی ہے، بلکہ کسی کمال تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے نیچے جو مراتب ہیں ان سے پہلے گذرے، یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حرکت مقولہ جوہر میں واقع ہوتی ہے، اور یہ کہ کائنات کی ہر ہستی اپنی اپنی طبیعت اور فطرت کے اقتضاء سے ملکوت اعلیٰ کی جانب اس وقت تک متوجہ رہتی ہے، جب تک کوئی روکنے والا ان کے اس توجہ میں مانع نہ بن جائے، غایت کی بحث میں انشاء اللہ ایسے مباحث آئیں گے جن سے یہ مسئلہ خوب واضح ہو جائے گا،

فصل

کسی بسیط حقیقت کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ وہ قابل بھی ہو اور فاعل بھی؟

حکماء کے متعلق عام طور سے یہی مشہور ہے، کہ شے واحد میں مطلقاً اس کی گنجائش نہیں کہ بحیثیت شے واحد ہونے کے وہ فاعل بھی ہو، اور قابل بھی، حیثیت کی قید اس لئے لگائی جاتی ہے تاکہ مثلاً آگ جو اپنی صورت کی حیثیت سے حرارت اور گرمی پیدا کرنے کا کام کرتی ہے اور اپنے مادے کے اعتبار سے اسی حرارت اور گرمی کو قبول بھی کرتی ہے، اس نظریہ کی عامیانہ تعبیر یہی ہے، لیکن اس میں جو نقص ہے اس کا ذکر عنقریب آئے گا۔ بہر حال یہ تو قدیم حکماء کا وہ خیال ہے، جو عموماً ان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے مگر متاخرین اس کے بالکل مخالف ہیں، اور ٹھیک جس طرح قدیم حکماء مطلقاً اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، متاخرین مطلقاً اس کے جواز کے قائل ہیں لیکن تحقیق یہ ہے، کہ اثر پذیری، اور انفعال، اگر قبول کا ترجمہ ہے، تو ظاہر ہے، کہ شے خود اپنی ذات سے متاثر منفعل نہیں ہو سکتی،

اور اگر شے کسی صفت کی قابل ہے، یعنی بجائے ذات کے مقبول کوئی ایسی صفت ہے جس سے شے قابل کے کمال میں اضافہ ہوتا ہے، تو اس صورت میں بھی اس کے جواز کی کوئی مشکل نہیں ہے اس لئے کہ شے کی تکمیل یا کمال میں اضافہ خود اپنی ذات سے نہیں ہو سکتا، لیکن اگر یہ صفت کوئی کمالی صفت نہیں ہے بلکہ صرف اس سے قابل متصف ہوتا ہے، تو اس وقت یہ ظاہر ہے کہ اس صفت کا مرتبہ موصوف کی ذات کے مرتبے کے بعد ہوگا، ایسی صورت میں یہ جائز ہوگا کہ شے ایسی بات کو چاہے، جو اس کے ذات کے لوازم میں ہو اور اس سے جدا ہو کر نہیں پائی جاتی ہو، الغرض کسی قسم کی ماہیت ہو، اس کا تعلق ان صفات سے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں ایک ہی نوعیت کا ہوتا ہے، یعنی ان لوازم کے قابل بننے اور فاعل ہونے دونوں باتوں کی حیثیت ایک ہی ہوتی ہے شیخ نے تعلیقات کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح بھی کی ہے، لکھتے ہیں،

"بسیط سے جو نکلے، اور بسیط میں جو قائم ہو، یہ دونوں ایک ہی چیز ہوتی ہے"

اور یہ بات کچھ بسیط ماہیتوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ مرکب کے لئے بھی جائز ہے، کہ اس کی کوئی ایسی طبیعت ہو جس کے ساتھ ایسے لوازم ہوں، جن کے ساتھ اس کا تعلق نہ تو اثر پذیری اور انفعال کے طور پر ہو، اور نہ یہ تعلق استکمالی ہو، یعنی اس مرکب ماہیت میں ان لوازم کی وجہ سے کسی کمال کا اضافہ ہوتا ہو، اور شیخ نے جو یہاں صرف بسیط ہی کا ذکر کیا، اس سے غرض شاید یہ ہو، کہ فاعل ہونے اور قابل ہونے کی وجہ سے حیثیت کے اختلاف کا نہ پیدا ہونا زیادہ ظاہر ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ وجود کے لوازم کا حال بھی ماہیتوں کے لوازم ہی کا سا ہے، کیونکہ ان میں بھی فاعل اور قابل دونوں ایک ہی حیثیت سے ایک ہی شے ہوتی ہے، مثلاً گرمی کے ساتھ آگ کا، اور رطوبت و تری کے ساتھ پانی کا، کثافت کے ساتھ مٹی کا جو تعلق ہے، اور یہی حال مرکبات کا بھی اپنے خواص اور لوازم کے متعلق ہے، اور مادے کی حاجت ان میں اگر ہوتی ہے، تو صفات کی پیدائش اور حدوث کے لئے، یا کمالات کے اضافے کے لئے، الغرض مثلاً آگ ہی

کو لو، یہ اپنی حقیقت اور صورت کے اعتبار سے یقیناً مادے کی محتاج ہوتی ہے، لیکن اپنے گرم ہونے میں اس کو مادے کی کیا ضرورت ہے، میری مراد یہ ہے کہ آگ کے آگ ہونے اور گرم ہونے کے درمیان مادے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جس طرح فاعل اور فاعل کے لوازم کے درمیان مادے کی ضرورت نہیں ہوتی، پس آگ کو اگر فاعل اور قابل کے بغیر فرض کیا جائے تو یقیناً اس وقت بھی وہ گرم ہی رہے گی،

بہر حال جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایک ہی شئے ایک ہی حیثیت سے فاعل اور قابل نہیں ہو سکتی، وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ قبول کرنا، اور فاعل ہونا، یہ دو مستقل اثر ہیں پس ایک ہی چیز سے ان کا صدور نہیں ہو سکتا، امام رازی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ میں یہ بیان کر چکا ہوں کہ اثر قبول کرنا، اور اثر ڈالنا یعنی متاثریت اور موثریت یہ دونوں وجودی صفات نہیں ہیں، اور جب وجودی نہیں ہے، تو کسی سبب اور علت کی جانب انھیں احتیاج کیوں ہوگی، اور بالفرض اگر ان کو ہم وجودی صفات ہی مان لیں جب بھی ہم اس مقدمے کو نہیں مانتے کہ کسی ایک شئے سے دو اثر کا صدور ناممکن ہے، میں کہتا ہوں امام رازی کے یہ دونوں اعتراضوں کا جواب دیا جا سکتا ہے پہلے اعتراض کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ فائدہ پہنچانا، اور فائدہ حاصل کرنا یعنی افادے اور استفادے کا وجودی ہونا ایک بدیہی بات ہے، اس کا انکار کرنا صرف زبردستی اور مکابرہ ہے، باقی ان کے اعتباری ہونے پر جو یہ دلیل قائم کی جاتی ہے، کہ اگر تاثیر (اثر کرنا) کوئی وجودی چیز ہوگی تو پھر یہ بھی کسی دوسری تاثیر کی محتاج ہوگی جو پہلی تاثیر اور اس کے فاعل اور سبب کے درمیان واقع ہوگی، اس مغالطے کا حل وہی ہے جس کا تذکرہ وجود اور وحدت وغیرہ کے سلسلے میں پہلے کیا گیا ہے،

اور دوسرے اعتراض کے متعلق اصل حال اس وقت واضح ہوگا جب اس مسئلے کا ذکر آئے گا کہ شئے واحد سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے یا ایک ہی چیز سے بہت سی چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں، عنقریب یہ بحث آئے گی وہیں اس کی تفصیل کی جائے گی، ایک اور اعتراض اس پر نقض[۱] کے طور پر بھی امام نے کیا ہے یعنی

---

[۱] یہ فن مناظرہ کی اصطلاح ہے جس میں دکھایا جاتا ہے کہ دلیل کے جاری ہونے کے باوجود دعویٰ ثابت نہیں ہوتا ۱۲

کہا جائے گا کہ تم نے جو دلیل پیش کی ہے اگر وہ درست ہے، تو چاہئے کہ شے واحد (جس طرح ایک ہی چیز کی قابل اور فاعل نہیں ہو سکتی اسی طرح) ایک چیز کی قابل کسی دوسری چیز کی بھی فاعل نہیں بن سکتی، اور اس نقض کو اٹھانے کے لئے اگر یہ کہا جائے گا کہ جہت اور حیثیت کے اختلاف سے ایسا ہوتا ہے یعنی شے فاعل تو اپنی ذات کی حیثیت سے ہوتی ہے، اور اس کے قابل ہونے کی حیثیت (ذات نہیں) بلکہ معلول کو جو وجود بخشتا ہے اس کے تاثیر کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ قابل بنتی ہے میں کہوں گا، تو یہی بات شے واحد کے فاعل ہونے اور قابل ہونے کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے اس پر اگر تم کہو کہ شے خود اپنی ذات سے ظاہر ہے کہ متاثر نہیں ہوتی میں کہوں گا، کہ یہی تو مسئلے کی بنیاد ہے، اور گفتگو کا پہلا بنیادی جز یہی ہے، آخر کیوں ایسا نہیں ہو سکتا، کیا طبیعت اپنا خود علاج نہیں کرتی اگر اس پر یہ کہا جائے کہ حیثیت اور جہت کی اتحاد کی بنیاد پر یہاں گفتگو ہو رہی ہے، تو ہم کہیں گے کہ پھر یہ قید ہی سرے سے لغو ہے اس لئے کہ حیثیت اور جہت کا اتحاد کہیں بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جتنے مفہومات ہیں معنے کے رو سے باہم سب ہی مختلف ہوتے ہیں،
انتہیٰ امام رازی کا کلام ختم ہوا،

اب میں کہتا ہوں کہ شے کا کسی ایک چیز کے لئے قابل ہونا اور دوسری چیز کا فاعل ہونا، یہ ایسی بات ہے، جس کو حکماء بسیط امور میں کبھی جائز نہیں قرار دیتے اور جب یہ جائز نہیں ہے، تو نقض ہی کیا وارد ہو گا، کیونکہ نقض کا مادّہ یعنی جہاں دلیل جاری کی گئی ہے، بجائے خود وہی صحیح نہیں ہے، اور اس قاعدے کو توڑنے کے لئے یہ جو وہم پیدا ہوتا ہے، کہ حکماء واجب اور تمام ممکنات کے درمیان عقل کو واسطہ قرار دیتے ہیں، یعنی کہتے ہیں کہ واجب سے عقل اثر کو قبول کرتی ہے، اور ممکنات میں خود اثر پیدا کرتی ہے گویا واجب کی قابل اور ممکنات کی فاعل ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہاں معلول اس لئے موجود نہیں ہوتا کہ اس میں وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت تھی یا یہ کہ وجود سے محل چونکہ متاثر ہوا اس لئے معلول موجود ہوا۔ بہر حال معلول کے موجود ہونے کی صورت میں نہ قابلیت ہے اور نہ مقبولیت ہے، اور نہ یہاں کسی کی اثر پذیری ہے، جیسا کہ وجود کے مباحث کے سلسلے میں یہ باتیں گذر چکی ہیں، بلکہ یہاں اصل واقعہ یہ ہوتا ہے، کہ خود وجود ہی مجعول اور

واجب کا مخلوق ہوتا ہے نہ کہ ماہیت وجود سے موصوف ہوتی ہے، اور وجود کو ماہیت قبول کرتی ہے واقعہ تو صرف اسی قدر ہے، باقی اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، بسا اوقات "ممکن موجود" کو ذہن اپنی تحلیلی قوت سے دو جزوں کی شکل میں تحلیل کرتا ہے، اور اس کے بعد یہ حکم لگاتا ہے، کہ ماہیت نے وجود کو قبول کیا۔ یا اس کی قبول کرنے والی ہے، لیکن ذہن کا یہ سارا تحلیلی کاروبار اسی شکل میں انجام پاتا ہے، جن کا ذکر پہلے گذر چکا ہے، یعنی ذہن پہلے ماہیت کو وجود سے علٰحدہ اور مجرد کر کے تصور کرتا ہے، پھر وجود کو ماہیت کے ساتھ جوڑتا ہے، پھر وجود سے جدا ہونے کے بعد ماہیت کسی شے کی فاعل کس طرح بن سکتی ہے،

الحاصل یہ بات واضح ہوگئی کہ قبول کرنے کی صفت ماہیت میں محض ذہنی اعتبار کا نتیجہ ہے، اور اسی لئے یہاں جو کثرت بھی پیدا ہوگی وہ ذہنی ہی ہوگی، نہ کہ اس کے سوا، اور جب قابلیت خارجی طور پر ہوگی، تو اس وقت قبول کرنے والے اور جس کو قبول کیا گیا، یعنی قابل اور مقبول کے درمیان کثرت بھی خارجی ہوگی، لیکن قبول کو اثر پذیری اور انفعال کے معنے میں نہ استعمال کیا جائے۔ تو اس وقت ہو سکتا ہے، کہ قبول اور فعل دونوں ایک ہی چیز ہو، رہا نفس خود اپنا علاج جو خود کرتا ہے، اس سے جو نقض وارد کیا گیا ہے تو یہ بھی یہاں وارد نہیں ہوتا، کیونکہ یہاں صرف اعتباری ہی مغائرت نہیں ہے، جیسا کہ عاقلیت اور معقولیت میں ہوتی ہے بلکہ معالجے کی صورت میں ایسے دو اعتبار پائے جاتے ہیں، جن کی وجہ سے وہ ذات جو ان سے موصوف ہے اس میں واقعی کثرت پیدا ہو جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ نفس اس حیثیت سے کہ اس میں علاج کا فطری ملکہ ہے، اور معالجے کی جو صورت ہے اس اعتبار سے نفس فاعلی مبدء و سبب ہے، اور اس اعتبار سے کہ نفس ہی میں استعدادی بدنی قوت ہوتی ہے، وہ قابلی مبدء اور قبول کرنے کا منشاء ہے،

دوسری دلیل یہ ہے، کہ قابل کی نسبت مقبول کی جانب امکان کی ہوتی ہے اور فاعل کی فعل کی طرف نسبت وجوب کی ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کا جو فاعل تام و کامل ہوتا ہے، اس کے ساتھ شے کا ہونا لازمی طور پر ضروری اور واجب ہے، اور قابل کو مقبول کے ساتھ لزومی تعلق نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اس کے ساتھ ہوتا ہے،

اور قابل میں مقبول کا ہونا محض ممکن ہوتا ہے، اب اگر ایک ہی شے کسی ایک چیز کی فاعل بھی ہو گی اور قابل بھی، تو گویا اس شے کی نسبت اس چیز کی طرف وجوب کی بھی ہو گی، اور امکان کی بھی، ظاہر ہے کہ دونوں باتوں میں منافات ہے، اور لوازم کی منافات سے ملزوموں کی منافات ثابت ہوتی ہے، میں کہتا ہوں کہ جن صفات کو کوئی محل قبول کرتا ہے، یعنی مقبولات ان کے ہونے کا جن محلوں میں امکان ہوتا ہے اس امکان کے قبول کرنے والے محل اور اس امکان کی استعداد رکھنے والے قوابل، ان میں اور فعالی قوتوں اور اثر کرنے والی طاقتوں کے درمیان بھی منافات ہی کی نسبت ہوتی ہے، یعنی ترکیب خارجی میں تو منافات کی نسبت ہوتی ہے، اور وجود کے امکان کی حامل جو ماہیتیں ہوتی ہیں، ان میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے، اس سے کہ یہ خود اپنی ذات کی حیثیت سے اور ذات کے اقتضاءات کے اعتبار سے وجود اور فعلیت (یعنی کسی امر کے وقوع پذیر ہو جانے) کے اقتضاؤں سے بالکل مختلف ہوتی ہیں، اور یہ ترکیب ذہنی میں ہوتا ہے، باقی وجود کے لوازم، یا ماہیات کے لوازم سے اشیاء کا موصوف ہونا تو اس اتصاف میں جو امکانی نسبت پائی جاتی ہے، وہ صرف امکان عام کی اصطلاح کی بنیاد پر ہے بہر حال میری اس تحقیق کے بعد، وہ اعتراض نہیں وارد ہوتا ہے، جو لوازم ماہیات کو پیش کر کے امام رازی اور صاحب مطارحات کی جانب سے اس مقام پر پیش کیا گیا ہے بلکہ متاخرین کا ایک بڑا گروہ بھی ان دونوں کی تقلید میں اسی نقض کی بنیاد پر اس بات کا مدعی ہو گیا ہے کہ بسیط حقیقت کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ قابل بھی ہو، اور فاعل بھی، اور اس کے جواز بلکہ وقوع پر بھی دلیل پیش کرتے ہیں کہ ماہیتیں ظاہر ہے کہ اپنے لوازم کی علت اور سبب بھی ہوتی ہیں، اور پھر ان ہی لوازم سے موصوف بھی ہوتی ہیں پس فاعل اور قابل دونوں یہاں ایک ہی ہیں لوازم کے لئے ماہیتوں کا علت ہونا، اس کی وجہ تو یہ ہے کہ اگر ملزوم کی خود ذات ان لوازم کی مقتضی نہ ہو گی یعنی خود اپنی ماہیت اور ذات کے لحاظ سے ان لوازم کو نہ چاہے گی تو پھر جائز ہو گا کہ ملزوم کا ثبوت اس طور پر بھی ممکن ہو، کہ اس کے ساتھ لوازم نہیں ہیں یا یوں کہو کہ ملزوم کے لئے ان لوازم سے خالی ہونے کے باوجود ثبوت

اس وقت ممکن ہوگا، جس وقت ان لوازم کے علل و اسباب کو مفقود فرض کیا جائے
اور ایسی صورت میں لوازم پھر لوازم ہی باقی نہیں رہتے اور یہ (ہف۔) خلاف
مفروض ہے یہ تو اس کی دلیل تھی کہ ماہیتیں لوازم کی خود علت ہوتی ہیں، باقی ان ہی
لوازم سے ماہیتوں کا موصوف ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لوازم کا حصول اگر
ماہیتوں میں نہ ہوگا، تو پھر کیا اس کے غیر میں ہوگا؟ بہرحال ممکنات کی ماہیتوں ہی
میں امکان پایا جاتا ہے، اور باوجود اس کے اس امکان کا ظہور بھی اسی ممکن ماہیت
سے ہوتا ہے، گویا امکان اسی سے نکلتا بھی ہے اور اسی میں ہوتا بھی ہے یا مثلاً
جفت ہونا، یہ صفت چار کی ماہیت سے پیدا بھی ہوتی ہے اور پھر اسی میں پائی بھی
جاتی ہے، یا مثلث کی ماہیت سے یہ صفت یعنی اس کے زاویوں کا دو قائموں
کے مساوی ہونا، یہ بات اسی سے پیدا بھی ہوتی ہے اور اسی میں پائی بھی جاتی ہے،
یہاں یہ سوال نہ اٹھایا جائے کہ ماہیتیں تو مرکب ہوتی ہیں، پس ہو سکتا ہے، کہ ان کا
فاعل اور علت ہونے کا منشا، تو ایک جزء ہو، اور قابلیت کا منشاء، دوسرا جزء ہو،
اور اس بنیاد پر تمہارا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں کہ ایسا کہنا بوجوہ چند
صحیح نہیں ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ہر مرکب میں بسیط کا ہونا ضروری ہے اور ہر بسیط
کے لئے بجائے خود کچھ نہ کچھ لوازم ہوتے ہیں کم از کم اس کا شے ہونا یا اس کا ممکن
عام ہونا، ان صفات کا ہونا بسیط میں بھی ناگزیر ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مرکب
حقیقتوں کے لئے ضروری ہے کہ ان کی کوئی خاص طبعی وحدت ہو، اور اس اجتماع
کے وقت جو باتیں اس کو لازم ہوتی ہیں، ان کے لزوم کی علت اس مجموعے کا کوئی
ایک جزء نہیں قرار دیا جا سکتا ورنہ پھر ماننا پڑے گا کہ یہ لوازم اس اجتماع سے
پیش تر بھی اس جزء میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح مجموعے کے کسی ایک جزء کو
قابل بھی نہیں قرار دیا جا سکتا، مثلاً اس کو یوں سمجھ سکتے ہو کہ دو قائموں کے برابر زاویوں کا ہونا
اس صفت سے نہ تو مثلث کی صرف سطح موصوف ہو سکتی ہے، اور نہ اس کے تینوں ضلع کو
اس صفت کا موصوف ٹھیرایا جا سکتا ہے بلکہ سطح اور تینوں اضلاع ان کا مجموعہ بحیثیت
مجموعہ ہونے کے اس صفت کا موصوف ہے، اور اس کا فاعل بھی یہی مجموعہ ہے، پس
ایک ہی اعتبار سے ایک ہی شے فاعل بھی ہوگئی اور قابل بھی یہی مقصود تھا اس پر یہ بات بھی

ہو دلالت کرتی ہے، کہ باری تعالیٰ عزاسمہ کے لئے انتزاعی صفات (مثلاً واجب ہونا، واحد ہونا) اور ازیں قبیل دیگر صفات بالاتفاق سب کے نزدیک یقیناً ثابت ہوتے ہیں، کیونکہ ذات حق میں جن صفات کا زائد ہونا محال ہے، وہ انتزاعی صفات نہیں ہیں بلکہ کمالی صفات مثلاً علم و قدرت ارادہ وغیرہ جیسے صفات کے لئے یہ ناجائز ہے کہ خدا کی ذات پر زائد ہوں، باقی وجود کا ضروری اور واجب ہونا، یا عالم ہونا، ان صفات سے جو بات سمجھی جاتی ہے اور جو محض انتزاعی امور ہیں ان کا زائد ہونا محال نہیں ہے، اب دیکھو کہ خدا کی ذات باوجودیکہ بسیط ہے، لیکن بااین ہمہ بساطت وہ ان عقلی اعتبارات یعنی انتزاعی صفات کی فاعل بھی ہے اور قابل بھی، نیز معلم اول (ارسطو) اور شیخین یعنی ابو النصر اور ابو علی وغیرہ کا مشہور مذہب خدا کے علم کے متعلق یہ ہے کہ اشیاء کا علم اور ان کا تعقل خدا کو جو ہوتا ہے، اس کی صورت یہ ہے، کہ ذات حق میں ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں، جو ان اشیاء کے مطابق ہوتی ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو صورتیں ممکنات کے مطابق ہیں، وہ حق تعالیٰ کی ذات کی مخالف ہیں مگر باوجود اس کے اشیاء کی ان صورتوں کا شمار ان بزرگواروں کے نزدیک ذات حق کے لوازم میں ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ صورتیں خدا کی ذات میں پائی جاتی ہیں، پس یہاں بھی قابل اور فاعل دونوں ایک ہی ہیں اسی مقام سے پچھلے لوگوں کو شبہہ واقع ہوا، خصوصاً امام رازی کو اور ان لوگوں نے یہ فیصلہ کر دیا کہ فاعل اور قابل کو خواہ کسی معنے کے لحاظ سے تصور کیا جائے، دونوں ایک ہو سکتے ہیں، اور ان کو ان دونوں الفاظ کے دونوں اصطلاحوں کا چونکہ علم نہ تھا اس لئے شدید مغالطے میں یہ مبتلا ہو گئے، اور اس مغالطے کا منشاء صرف وہی لفظی اشتراک ہے جس کا استعمال ارباب فن کے محاوروں میں جاری و ساری ہے، ان لوگوں کے دلائل کے نتائج اور ان کے محل استعمال سے چشم پوشی اختیار کی گئی، جس کا انجام یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے حقیقی صفات کے متعلق یہ بھی اور گمراہی کی تباہیوں کے شکار ہوئے، اور انھوں نے یہ اپنا اعتقاد قرار دیا کہ خدا کی پاک و مقدس ذات پر اس کے حقیقی صفات بھی زائد ہیں، القصہ یہ مانا کہ حق تعالیٰ کی اپنی خود ذات اس وقت تک کہ اس کے ساتھ

کوئی صفت لاحق نہ ہو، الٰہی کمالات اور واجبی اوصاف سے خالی ہوتی ہے، (پاک ہے اس نقص سے اس کی ذات اپنی تمام بڑائیوں کے ساتھ) انھوں نے اتنا بھی خیال نہ کیا کہ حقیقی اور کمالی صفات کے متعلق جن دلائل اور براہین کے ذریعے سے یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ ذات الٰہی کی عین ہیں اثبات عینیت اور توحید ذات کے ان دلائل کی راہ وہ راہ نہیں ہے (جو لوازم کی راہ ہے) تا اینکہ اگر لوازم میں یہ جائز نہ ہو، تو حقیقی اور کمالی صفات کی زائد ہونے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی، (اللہ کی درگاہ اس سے بعید اور پاک ہے)

مذکورۂ بالا دلیل پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے جو اس پر مبنی ہے کہ امکان اور وجوب کی حیثیت اور جہت چونکہ ایک دوسرے کے مغائر ہے، یعنی یہ جداجدا الگ الگ مختلف حیثیتیں ہیں، اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی شے کی قابلیت یعنی اس کے قبول کرنے کی صفت، کے معنے یہی ہیں کہ اس محل میں شے کا حاصل ہونا محال اور ممتنع نہیں ہے اور عدم امتناع چونکہ امکان عام کے مرادف ہے اس لئے وجوب کے یہ منافی نہیں ہے، اس اعتراض کی تردید میں یہ کہا گیا ہے کہ یہاں قابلیت اور استعداد سے مراد یہ ہے کہ قابل میں شے کا نہ تو حصول ہی ممتنع ہو، اور نہ عدم حصول، اور یہ امکان خاص کے ہم معنے ہے اور بالفرض اگر امکان عام کی صورت کو مان بھی لیا جائے جب بھی یہ بات کس طرح متعین ہو سکتی ہے کہ اس کے معنے کی دونوں نوعیتوں یعنی وجوب اور امکان خاص میں سے یہاں کون پایا جاتا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے، کہ یہاں امکان عام ہی کو اس کے عام مفہوم کے لحاظ سے اس طور پر فرض کیا جائے کہ بجز امکان خاص کے دوسرے پہلو کا احتمال ہی باقی نہ رہے، اور ایسی صورت میں وجوب جس میں امکان خاص کی کسی طرح سے گنجائش نہیں پیدا ہو سکتی، اس سے اور اس امکان کے درمیان منافات کی نسبت پیدا ہو جائے گی، الحاصل کسی شے کے وجود کی صلاحیت و قوت استعداد و امکان کا حامل ہونا، مادّے کی یہ صفت قطعاً اس قوت کے مغائر ہے جو شے کی فاعل ہوتی ہے اور جو اس کو وجوب بخشتی ہے، یہ ایسا دعوی ہے جس کے متعلق تعلیم یافتوں میں کسی قسم کا اختلاف نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ تقلید کی

ٹوپی چہرے سے اتار کر اور تعصب کی نابینائی سے نجات پا کر جو بھی اپنی سلیم فطرت کی طرف توجہ کرے گا، وہ بآسانی فیصلہ کر سکتا ہے، کہ ایک ہی شئے کے لئے بحیثیت ایک ہونے کے یہ ناممکن ہے کہ کسی کمال کو خود اپنی ہی ذات سے حاصل کرے،

فصل — تصورات بھی کبھی اشیاء کی پیدائش کے اسباب ومبادی ہوسکتے ہیں

اس نظریے کی اجمالی دلیل تو یہ ہے کہ قوتوں کے مباحث میں اور جہاں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ فعلیت اور وقوع سے جو قوت قریب ہوتی ہے، اور اس سے طبائع میں جو تجدد پیدا ہوتا ہے اور نئے صفات کا ظہور ہوتا ہے ان مباحث کے ذیل میں تم کو بتایا گیا ہے کہ اجسام کے وجود اور ان کی طبیعتوں میں جو چیز موثر ہوتی ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے قوام میں مادے کا محتاج نہ ہو، اور ظاہر ہے، کہ جس شئے کے قوام اور خمیر میں مادّہ شریک نہ ہوگا ضرور ہے کہ وہ کوئی غیر مادی صورت ہو، تبھی ثابت ہوا کہ کائنات کے مبادی اور ان کے وجود کا سرچشمہ صُوری امور ہیں بلکہ تصوری امور ہیں، یہ تو صرف ایک اجمالی اشارہ ہوا، تفصیلی بحث اس کی یہ ہے کہ ہم یہ دعوی کرتے ہیں کہ نفوس کی ایک شان یہ بھی ہے، کہ ان کے قطعی اور یقینی ارادوں اور تصورات کے ذریعے سے بغیر جسمانی تاثیر و تاثر اور عمل و تدبیر کے بدن میں بعض باتیں پیدا ہوتی ہیں مثلاً بغیر کسی گرم چیز کے گرمی اور بغیر کسی ٹھنڈی چیز کے ٹھنڈک بدن میں پیدا ہوتی ہے، اس دعوے کے ثبوت میں چند باتیں پیش کی جاسکتی ہیں پہلی بات یہ ہے کہ انسان میں جو قوۃ محرکہ ہے اور جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، اور صرف انسان ہی نہیں بلکہ حیوان کی قوت محرکہ میں دو متضاد امور (مثلاً فوقانی اور تحتانی حرکت) کی صلاحیت ہوتی ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ جب تک کوئی ترجیح دینے والی چیز نہ ہو، اس وقت تک ایسی صورت میں اس قوت سے کوئی کام صادر ہو، اور یہ ترجیح عطا کرنے والی چیز بجز اس کے اس تصور کے اور کیا چیز ہو سکتی ہے جو کسی بات کو مثلاً لذیذ و نافع خیال کرتا ہے اور اس کا یہی تصور

ترجیح کا سبب بن جاتا ہے، قوت محرکہ کا یہ ترجیحی اقتضا اگر ہمیشہ جسمانی آلے پر موقوف ہوگا، تو خود اس جسمانی آلے میں تصور کی یہ تاثیر پھر کسی دوسرے جسمانی آلے پر بھی موقوف ہوگی، اور اس سے تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے پس ثابت ہوا کہ اجسام میں نفوس کے تصورات کی تاثیر جسمانی آلات پر موقوف نہیں ہے، اور یہی میرا دعوی تھا جو ثابت ہوگیا، دوسری بات وہ ہے جس کا ذکر "فلکیات" کی بحث میں آئے گا، جہاں یہ ثابت کیا جائے گا کہ افلاک کے حرکات کے مبادی خود اس کے تصورات، اور اس کے شوق و ذوق ہیں،

تیسری بات ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ ہم خود اپنے نفوس کو دیکھتے ہیں کہ جب ہم کتابت (لکھنے) کا ارادہ کرتے ہیں اور رکاوٹوں کے نہ ہونے کی صورت میں کام کے ارادے کو جو پختہ کر لیتے ہیں، تو ہمارے اس ارادے اور عزم کا مبدا بجز ہمارے تصور کے اور کیا ہوتا ہے یا ہم جب کسی ایسے مزہ دار نشاط بخش امر کا تصور کرتے ہیں جس کے حصول کی پوری امید ہو، تو اس وقت ہمارا چہرہ لال ہوجاتا ہے اور اعضا میں ایک قسم کا ہیجان پیدا ہوجاتا ہے، اور جب کبھی ایسے امر کا تصور کرتے ہیں جو دہشت ناک ہو، اور غالب اندیشہ اس کے وقوع کا ہو تو چہرے کا رنگ پیلا پڑ جاتا ہے، اور بدن کانپنے لگتا ہے، حالانکہ جس چیز کی امید ہوتی ہے، یا جس کا خوف ہوتا ہے ابھی وہ موجود بھی نہیں ہوتی، ہمارا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ کوئی شہتیر اگر راستے پر پڑی ہو، تو باآسانی آدمی اس پر دوڑ سکتا ہے، لیکن اگر اسی لکڑی کو کسی پل پر رکھدیا جائے اور اس کے نیچے گہری خندق ہو، اس پر چلنے کی جرأت اس کے سوا اور کسی طرح نہیں ہوسکتی کہ آدمی اس پر دھیرے دھیرے چلے، وجہ یہ ہوتی ہے، کہ آدمی اپنے دل میں گرنے کے خیال کو قوی کر لیتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اسی تصور کی تابع قوت محرکہ ہوجاتی ہے جو تصورات کی اطاعت و فرماں برداری پر مجبور ہے احتلام و بدخوابی کا شمار بھی اسی ذیل میں ہے،

چوتھی بات یہ ہے کہ بیمار جب صحت کے خیال کو اپنے اندر قوی کرتا ہے تو، بسا اوقات وہ اچھا ہوجاتا ہے اسی طرح اگر ایک تندرست آدمی بیماری کے خیال کو قوی کرتا ہے تو وہ بیمار ہوجاتا ہے، نیز نظر بد والوں کی نگاہ بغیر کسی جسمانی آلے کے جو اثر کرتی ہے اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ نفس

پرانے اطباء سے یہ بات عموماً روایت کی جاتی ہے کہ وہ نفسانی خیالات اور تصورات کے ذریعے علاج کیا کرتے تھے مشہور ہے کہ کسی بادشاہ پر فالج کا سخت حملہ ہوا، اور طبیب کو یہ یقین ہو گیا کہ اب جسمانی علاج اس کے لئے کارگر نہیں ہو سکتا، وہ اس فکر میں رہا کہ بادشاہ کے ساتھ کوئی تنہائی کا موقع ملے آخر جب تنہائی اس کو میسر آئی، تو ناگفتہ بہ گالیاں اور بیہودہ اہانت آمیز باتیں بادشاہ کو مخاطب کر کے طبیب بکنے لگا، معاً بادشاہ میں اسی کے ساتھ ایک سخت ہیجان اور اضطراب پیدا ہوا اور اس کی غریزی حرارت میں جوش پیدا ہوا وہ بھڑک اٹھی، اور اتنی قوی ہوئی کہ مادے کا اس کے ذریعے سے ازالہ ہو گیا، دیکھو! نفسانی تصورات کے سوا یہاں دوسرے اباب اور کیا تھے،

اس قاعدے کو ذہن نشین کرنے کے بعد نبوتوں کی تصدیق میں بڑی آسانیاں پیدا ہو جائیں گی، اس کے بعد پھر تمہیں عقلاً یہ بات بعید نہیں معلوم ہوگی کہ نفس انسانی میں سے کوئی نفس شرف و بزرگی، قوت و اقتدار کے ایسے بلند مقام تک پہنچ جائے کہ وہ بیماروں کو چنگا کرنے لگے، اور بدکاروں کو بیمار کر دے، ایک عنصر کو دوسرے عنصر کی شکل میں بدل دے تا اینکہ جو آگ نہ ہو، اس کو آگ بنا دے اس کی دعاؤں سے بارش برسے سرسبزی اور فراغبالی پھیلے، یا زلزلہ پیدا ہو، زمین میں کوئی دھنس جائے اور عنقریب تم کو یہ بتایا جائے گا، کہ عناصر کے مادے مشترک ہیں، اسی وجہ سے تمام صورتوں کے قبول کرنے کی اس میں صلاحیت ہوتی ہے اور جزئی و انفرادی نفوس کو جو نسبت اپنے اپنے بدن کے مادوں کے ساتھ ہوتی ہے، قوی و کلی نفوس کو یہی نسبت تمام دوسرے مادوں کے ساتھ ہوتی ہے، گویا جس طرح ان انفرادی نفوس کے تصورات جزئی امور کے مبادی و اسباب بن جاتے ہیں، اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ان عالی نفوس کے تصورات بڑی بڑی باتوں اور عظیم امور کے مبادی ہوں، اگرچہ ایسی باتیں بہت ندرت کے ساتھ پائی جاتی ہیں اور کمیاب ہیں، طلسمات اور نیرنجات کا تعلق بھی اسی سلسلے سے ہے، جیسا کہ شیخ نے لکھا ہے،

"عالی اور فعال قوتوں یا ادنی درجے کی منفعل قوتوں کے ساتھ بعض نادر اور عجیب باتیں جمع ہوتی ہیں"

اسی بحث سے تعلق اس مسئلے کا بھی ہے کہ "کلی رائے" جزئی افعال کے حصول کا منشا نہیں ہو سکتی اس لئے کہ کلی تو تمام جزئیات اور افراد میں مشترک ہوتی ہے، اور ان جزئیات کے ہر ہر فرد کے ساتھ اس کی نسبت برابر ہوتی ہے، اب اگر کسی ایک فرد یا جزئی کے وقوع کی سبب وہ کلی ہوگی، تو لازم آئے گا کہ ممکن کا وقوع بغیر سبب کے ہو گیا کیونکہ کلی کو جو نسبت ایک فرد کے ساتھ ہے وہی دوسرے کے ساتھ ہے،

ایک مشکل کا حل

یہاں کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ دائرۂ وجود میں جو چیز داخل ہو چکی ہو، یا داخل ہونے والی ہو یقیناً وہ جزئی ہوگی اور اس کی ایک کلی ماہیت ہوگی یہی ضرور ہے، کہ اس کلی ماہیت کی جزئیات میں سے کسی جزئی فرد کا وقوع اور اس کی پیدائش کسی جزئی ارادے ہی کے ذریعے ہوگی لیکن حکماء کا مذہب یہ ہے کہ خدا کا علم بھی کلی ہے، اور اس کا ارادہ بھی کلی ہے، اور اس پر بھی سب ہی متفق ہیں، کہ ممکنات کے وجود کا مبدأ اور سبب خدا کے یہی دو صفات یعنی علم و ارادہ ہیں اسی مطلب کو دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ حکماء مبادی مفارقہ (یعنی مادے سے وہ پاک ہستیاں جو خدا اور عالم کے درمیان واسطہ ہیں) کے تصورات اور خیالات اجسام اور اعراض کی پیدائش کے اسباب و علل ہیں، خواہ آفرینش و پیدائش کے اس سلسلے کا تعلق عالم ابداع سے ہو، یا تکوین سے (یعنی مخلوقات الٰہیہ کی پیدائش کی جو دو صورتیں ہیں ایک ایسے مخلوقات جو بغیر کسی مادے کے پیدا ہوئے ہیں ان کا نام عالم ابداع ہے اور دوسرا سلسلہ مخلوقات کا وہ ہے جس میں ایک چیز دوسری چیز سے یعنی مادے سے پیدا ہوتی ہے، اس کا نام عالم تکوین ہے) اور مبادی مفارقہ کے ان تصورات کو کلی مانا جاتا ہے، حالانکہ یہ ساری چیزیں (یعنی مخلوقات) ظاہر ہے کہ جزئی امور ہیں، بہر حال اوائل یعنی علمائے قدیم کا جو نظریہ ہے اس کا ثابت ہونا یہاں ممکن نہیں، اور جو بات یہاں ثابت اور واقع ہے وہ ان کا نظریہ نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ فلاسفہ کا یہ دعویٰ ہی سرے سے غلط ہے،

اس پیچیدگی کا حل یہ ہے کہ در اصل جزئی کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم تو یہ ہے، کہ اس جزئی کی ہم شکل جزئیات موجود ہوں اور جس نوع کے نیچے وہ مندرج

ہو اس کے افراد بکھرے ہوئے منتشر ہوں، اور دوسری قسم وہ ہے کہ جس کی مثال ہستی کے اس میدان میں موجود نہ ہو، اور اگر بالفرض عقل اس کے ہم شکل فرد کو فرض بھی کرے جب بھی پہلی قسم کے برابر نہیں ہوسکتی،

اب معلوم ہونا چاہئے، کہ ایسی جزئی جو قسم اول کے ذیل کی ہوگی، اس کے کسی فرد کو وجود کے ساتھ خصوصیت اگر حاصل ہوسکتی ہے، تو محض ایسے حالات کے ذریعے سے جو اس کی ماہیت اور ماہیت کے لوازم سے خارج ہوں، اور اس قسم کی جزئی کا ادراک عقل بجز کسی جسمانی آلے کے اور کسی ذریعے سے نہیں کرسکتی، اسی لئے کلی ارادے کی رسائی اس قسم کی جزئی کے کسی فرد تک اس طور پر نہیں ہوسکتی کہ صرف اسی فرد خاص سے اس کو تعلق ہو نہ کہ دوسرے سے الغرض اس کے سوا دوسرے افراد سے قطع نظر کر کے محض اس فرد خاص تک کلی ارادے کی رسائی نہیں ہوسکتی، لیکن جزئی کی دوسری قسم کا حال اس سے مختلف ہے یعنی اس میں یہ ممکن ہے کہ اس کے فرضی افراد میں سے کسی فرد کو وجود کے ساتھ خصوصیت ماہیت کے لوازم کے ذریعے سے حاصل ہو، اور اس بنیاد پر عقل کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اس جزئی کا براہ راست ادراک کرے اور کلی ارادے کی رسائی بھی اس کی ذات تک ہوسکتی ہے، کیونکہ اس میں جو تشخص اور تعین پیدا ہوا ہے، وہ ایسے احوال کا نتیجہ اور اثر نہیں ہے جو اس کی ذات سے خارج ہیں، اور اس کی ذات کے چونکہ ہم شکل کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس لئے ذاتیات کی اختلاف کی وجہ سے جو باہمی اختلاف افراد میں پیدا ہوتا ہے وہ بھی اس میں نہ ہوگا، اور نہ وہ اختلاف جو طبیعت کی راہ سے پیدا ہوتا ہے، بہرحال اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ تمام موجودات خواہ ان کا تعلق عالم ابداع سے ہو، یا عالم تکوین سے یعنی موجودات مبدعہ ہوں یا کائنہ ان سب کے لئے کلی فیض، اور کلی ارادہ ازلی عنایت عامہ ہے ایسا ان میں سے بعض کو وجود کے ساتھ خصوصیت اگر کسی دوسرے سے پہلے یا ذاتی یا زمانی طور پر حاصل ہوتی ہے، یا اس کے مقابلے میں دوسرے کو وجود سے تعلق ہی نہیں ہو پاتا تو اس کے اسباب کبھی ذاتی ہوتے ہیں اور کبھی عرضی، ذاتی اسباب کی مثال ان عقلی واسطوں کی ہے (جو خالق جل مجدہ اور مخلوقات کے درمیان واقع ہوتے ہیں) اور عرضی کی مثال مبدآت

کی ہے، جن کی وجہ سے قبول کرنے والے مادّوں میں خاص خاص صورتوں کے ساتھ خصوصیت پیدا ہوتی ہے (معدّات کی مثال یہ ہے کہ) حج کے لئے جو شخص سفر کرتا ہے، اس کے لئے چلنے کا جو ارادہ پیدا ہوتا ہے، یہی ارادہ وہ ان مختلف خطوات یعنی گاموں اور قدموں کا سبب ہے جس کے ذریعے سے یہ سفر پورا ہوگا، اور جس طرح اس کا سبب ہے اسی طرح ہر ہر قدم کا سبب بھی یہی ارادہ ہے۔ مگر بایں شرط کہ خاص اس قدم سے پہلے جو قدم ہے اس کا حصول مسافت کی اس حد میں ہوئے جس میں یہ واقع ہوا ہے، الغرض پہلی چال کا حصول اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ اس سے پہلے جو چال ہے وہ وقوع پذیر نہ ہولے (اسی پہلی چال کو پچھلی چال کا معدّ قرار دیتے ہیں کہ پچھلی چال باوجودیکہ پہلی چال کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی لیکن پچھلی کا حصول بغیر پہلی کے ناممکن ہے) اور تم کو یہ بتایا جا چکا ہے کہ علل موثرہ اور اثر کرنے والے اسباب کی تاثیر میں خصوصیت ان معدّات ہی کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے، جو معلول سے، ان کے اسباب موثرہ کو قریب کرتے ہیں، حالانکہ ان معدّات سے پہلے علت و معلول میں قربت نہ تھی، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ہر پیدا ہونے والے حادث سے پہلے ایک پیدا ہونے والا حادث ہوتا ہے، یہ تو اس صورت میں ہوتا ہے جب ماہیت کے لئے واقعی کثیر افراد ہوں یا ان افراد کثیرہ کا ہونا اس کے لئے ممکن ہو، لیکن اگر ایک فرد کے سوا اس کے لئے کسی دوسرے فرد کا ہونا ناممکن ہو، تو ایسی صورت میں کلی ارادہ ہی اس جزئی شخص کے وجود کا سبب بن جاتا ہے، کیونکہ اس وقت اس جزئی شخص کا امکان ذاتی ہی وجود کے قبول کرنے کے لئے کافی ہوگا بخلاف اس کے جب نوع کے افراد ہوں تو ان افراد میں سے کسی خاص فرد کو وجود عطا کرنے کے لئے صرف فرد کے ممکن ہونے کی وجہ سے نوع کا امکان کافی نہ ہوگا بلکہ اس میں ضرورت ہوگی، کہ افراد کے شخصی مادوں میں نوع کے امکان کے سوا اور ایک اور امکان کا حدوث ہو،

فصل علت اور سبب کیا اپنے معلول اور مسبب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں

بداہتہً اس کا علم ہر شخص کو ہوگا کہ تاثیر کرنے والی علّت اور اسباب موثرہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے اپنے معلول سے زیادہ قوی ہوتے ہیں یعنی علت اور سبب سے جو اثر پیدا ہوتا ہے، اس اثر میں معلول سے علت کا قوی ہونا بدیہی ہے، لیکن اس اثر کے سوا اور دوسری باتوں میں بھی کیا قوۃً علت کی برتری باقی رہتی ہے، اس کے متعلق کوئی قطعی رائے نہیں دی جا سکتی شیخ رئیس نے اس مسئلے میں جو فیصلہ دیا ہے وہ یہ ہے،

"معلول علت کا محتاج یا اپنی ذات اور طبیعت کے رو سے ہوگا یا اپنی شخصی خصوصیت، اور ذاتی ہویت کی وجہ سے اس کی یہ احتیاج ہوگی، پہلی صورت اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ علت اپنی ماہیت میں معلول سے مخالف ہو ورنہ لازم آئے گا شے خود اپنی ذات کی علت بن جائے لیکن دوسری صورت یعنی مثلاً خاص اس آگ کا دوسری خاص آگ کا معلول ہونا، اور باپ کے لئے بیٹے کا معلول ہونا، تو اس میں یہ جائز نہیں ہے کہ معلول علت سے طبیعت اور ماہیت میں بھی قوی ہو، کیونکہ معلول میں قوت کی یہ زیادتی بھی معلول ہوگی لیکن یہ ایسا معلول ہوگا جس کا کوئی سبب نہیں ہے اور فاعل و علت میں تو یہ زیادتی پائی ہی نہیں جاتی پھر اس کو اس زیادتی کا مقتضی قرار دینا بھی صحیح نہ ہوگا، یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ مادی صلاحیت اور استعداد کی طرف معلول کی اس زیادتی کو منسوب کیا جائے کیونکہ غریب مادہ تو اپنی صلاحیتوں کے ساتھ صرف قابل ہوتا ہے، نہ کہ وہ فاعل ہوتا ہے اور نہ کسی امر کا مقتضی ہو سکتا ہے،

باقی رہی یہ بات کہ کیا معلول علت کے برابر بھی ہو سکتا ہے یا نہیں تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ یہ برابری اور مساوات ان دونوں کی حقیقت میں ہوگی، یا وجود میں پہلی شق میں یہ سوال ہے، کہ ان دونوں کا مادہ بھی باہم مساوی ہوگا یا نہیں ہوگا اگر نہ ہوگا تو پھر دریافت طلب یہ امر ہے، اس اثر کے قبول کرنے میں دونوں کے مادے مساوی ہیں یا مختلف، پہلی صورت کی مثال (یعنی قبول اثر میں دونوں کا مساوی ہونا) وہ حرکت

ہو سکتی ہے، جو کرۂ نار میں کرۂ قمر کے طفیل میں پیدا ہوتی ہے اور دوسری (عدم مساوات) کی مثال وہ روشنی ہے، جو چاند میں آفتاب کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے، کہ دونوں کی روشنی قوت اور ضعف میں مختلف ہے جن لوگوں نے صرف اتنے اختلاف کو ماہیت کے اختلاف کا سبب قرار دیا ہے، انھوں نے ان دونوں روشنیوں کو دو مختلف نوع کی روشنی سمجھا ہے، اور جنھوں نے اس کو صرف عوارض کا اختلاف ٹھیرایا، وہ ان دونوں کو ایک ہی نوع کے نیچے درج کرتے ہیں،

اور جب دونوں کے مادّوں میں مساوات اور برابری کی نسبت ہو، تو پھر دو حال سے خالی نہیں منفعل اور معلول کا مادّہ آیا ان تمام چیزوں سے خالی ہوگا، جو اس اثر کی پیدائش میں مانع ہو سکتی تھیں یا اس میں وہ چیزیں ہوں گی جو اس اثر کی راہ میں حائل ہو سکتی ہیں پہلی صورت کا نام استعداد تام ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں یعنی مادّے میں کبھی ایسی باتیں پائی جاتی ہیں جن سے اس اثر کے ظہور میں مدد مل سکتی ہے اور اس اثر کے ساتھ وہ باقی بھی رہتی ہیں، مثلاً پانی کو ٹھنڈا کرنا کہ خود پانی میں ایسی باتیں پائی جاتی ہیں، جو اس اثر (ٹھنڈک) کے قبول کرنے میں اعانت کرتی ہیں، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مادے میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جو اثر کے ظہور میں مانع ہوتی ہے، لیکن جس وقت اثر کا ظہور ہوتا ہے، وہ رکاوٹ اٹھ جاتی ہے، مثلاً بال جب سیاہی کو چھوڑ کر سفید ہو جائے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مادے میں نہ معاون ہی کا وجود ہوتا ہے اور نہ معاوق اور مانع کا، مثلاً مزون کے قبول کرنے میں پھیکا پن کا جو حال ہے بہرحال ان اقسام میں یہ جائز ہے کہ منفعل اور متاثر فاعل اور موثر سے کامل اور پورے طور پر مشابہ ہو، مثلاً نمک شہد کو نمک بنا دیتا ہے، یا جو چیز پانی کو آگ بنا دیتی ہے، وجہ یہ ہے، کہ ان امور کی جوہری صورتیں شدت وضعف میں باہم مختلف نہیں ہوتیں جیسا کہ مشہور ہے اور مادہ انھی صورتوں کے آثار کو قبول کرتا ہے، کیونکہ وہ فاعل کے مادے کے مماثل

ہوتا ہے اور یہاں نہ کوئی روکنے والا ہے نہ ٹوکنے والا یعنی نہ مانع ہے اور نہ معاوق اس لئے ان آثار کو پورے طور پر یہاں ظاہر ہونا چاہئے، لیکن اگر مادے کے اندر کوئی مانع اور ایسا روک ہے جو اثر کے ظہور میں مانع آتا ہے، اسی کا نام استعداد ناقص ہے، مثلاً آگ سے جب پانی کو گرم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ پانی کی طبیعت اس اثر (گرمی) کے قبول کرنے میں مانع ہوگی یہی جگہ ہے جہاں منفعل اور متاثر فاعل سے کمزور اور ضعیف ہوتا ہے اور ہر حال ہیں ہوتا ہے، کیونکہ منفعل کا مادہ اس اثر کے قبول کرنے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے اور فاعل کے مادے میں کوئی مانع نہیں ہے ظاہر ہے کہ مانع اور رکاوٹ کے ساتھ جو چیز ہوگی وہ اس کی برابری نہیں کر سکتی جس میں مانع نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ آگ کے سوا جب کوئی چیز گرم کی جائے گی تو اس کی گرمی آگ کی گرمی کے برابر نہیں ہو سکتی"

اس آخری دعوے پر یہ اعتراض کہ آگ سے پگھلائی ہوئی دھات مشاہدے سے ثابت ہے کہ ان کی گرمی آگ کی گرمی سے اتنی زیادہ تیز ہوتی ہے، کہ صرف ان کے چھونے سے آدمی کا ہاتھ جل اٹھتا ہے حالانکہ آگ کی گرمی میں یہ بات نہیں ہوتی شفاء میں (شیخ) ہی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دھات پگھلنے کے بعد ایک قسم کا گاڑھا، لیسدار مادہ بن جاتا ہے، اور جب ہاتھ سے وہ متصل ہوتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے اس کا زوال ہاتھ سے بآسانی نہیں ہوتا یہی وجہ ہے، کہ اس کا اثر فوراً محسوس ہوتا ہے اور وہ آگ جس کا ہم لوگوں کو تجربہ ہے، یہ خالص آگ نہیں ہوتی بلکہ دوسری چیزوں کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے اور اس میں مختلف شعلوں کی وجہ سے بکثرت ایسی سطحیں پیدا ہو جاتی ہیں، جن کا ہاتھ سے اتصال ہی نہیں ہوتا، الغرض استعمالی آگ میں ہوائی اور خاکی اجزاء بکثرت شریک ہوتے ہیں اور یہی چیزیں آگ کی حقیقی حرارت کے زور کو کم کر دیتی ہیں، اور اس کی حرارت کا جو اصلی درجہ ہوتا ہے، اس سے وہ گر جاتی ہے، انہی وجوہ سے پگھلی ہوئی دھات کی حرارت کو آگ کی گرمی سے

آدمی زیادہ طاقتور محسوس کرتا ہے،

بہر حال یہ فیصلہ اس وقت کا ہے، جب علت اور معلول کی اس حقیقت میں بحث ہو، جو ماہیت میں باہم مشترک ہوتی ہیں، لیکن جب بجائے ان کی حقیقت کے ان کے وجود کو سامنے رکھا جائے، تو پھر تقدم و تاخر کے اعتبار سے ان دونوں میں (علت و معلول) میں مساوات کا ہونا ناممکن ہے اس لئے کہ علت کا کام فائدہ پہنچانا ہے اور معلول فائدہ حاصل کرنے والا ہوتا ہے تو اب مثلاً ایسی آگ جس کا وجود دوسری آگ سے پیدا اور حاصل ہوا ہو، آگ ہونے میں اگرچہ دونوں برابر ہیں، لیکن جس نے وجود بخشا وہ اس آگ سے ضرور پہلے ہے، جس کو وجود عطا کیا گیا، اور یہ تقدم و تاخر آگ ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ موجود ہونے کی حیثیت سے ایک کو پہلے اور دوسرے کو پیچھے قرار دیا گیا ہے، اسی طرح باپ بیٹے سے انسان ہونے میں نہیں بلکہ موجود ہونے میں متقدم ہوتا ہے، بہر حال ان صورتوں میں جو واقعہ ہوتا ہے وہ بیان کیا گیا، باقی جب معلول اور علت ان دونوں میں نہ ماہیت کا اشتراک ہو، اور نہ مادے کا بلکہ صرف وجود میں دونوں مشترک ہوں، تو اس وقت حق یہی ہے، کہ علت ہی کا وجود قوی تر بھی ہوتا ہے، اور غنی تر بھی بلکہ وجوب میں بھی اس کا درجہ بلند ہوتا ہے، اور تقدم میں بھی، لیکن یہاں دشواری یہ ہے، کہ شیخ کا خیال وجود کے متعلق یہ ہے کہ دو وجودوں میں تفاوت شدت ضعف اور یا کمال و نقص کا نہیں ہوتا، کیونکہ وجود بحیثیت وجود کے ان صفات کو قبول نہیں کرتا، تو گویا اس صورت میں علت و معلول کے درمیان اختلاف تین باتوں میں ہوتا ہے، یعنی تقدم و تاخر، استغناء و حاجت وجوب و امکان کے اعتبار سے علت اور معلول میں امتیاز پیدا ہوتا ہے، میں کہتا ہوں کہ شاید وجود سے یہاں شیخ نے اس کا وہ عام معنے مراد لیا ہے، جس کی تشریح میں کہا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک ثبوتی امر ہے، اور ذہن میں ماہیتوں کا محمول وہی واقع ہوتا ہے، اور وجوب و امکان و امتناع کی کیفیتوں، اور ماہیتوں کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے اس کو وہ عارض ہوتا ہے، اسی لئے وجوب کے متعلق جب

اس نے یہ لکھا کہ وہ مذکورۂ بالا اختلاف کو قبول نہیں کرتا تو اس وقت یہ قید بڑھانی پڑی کہ اس سے مراد وہ وجوب ہے جو بحیثیت وجود کے ہو، باقی حقیقی وجود جس سے عدم اور نیستی کا ازالہ ہو جاتا ہے، اور عدم کے جو بالکل منافی ہے، تو جو لوگ اس کے قائل ہیں اس میں قطعاً شک نہیں کر سکتے کہ شدت وضعف وقوۃ ونقص کے حساب سے اس میں ضرور تفاوت واقع ہوتا ہے، خود شیخ ہی نے اپنی کتابوں کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح کی ہے کہ "بعض موجودات اپنے وجود میں قوی اور زور آور ہوتے ہیں، اور بعض ضعیف اور کمزور ہوتے ہیں، مثلاً زمانہ اور حرکت اور حوان کے مماثل ہوں، نیز ماہیت کبھی ذہنی اور خارجی وجود میں مشترک ہوتی ہے، اور ان دونوں وجودوں ہی کی راہ سے تفاوت پیدا ہوتا ہے، اور ظاہر ہے، کہ خارجی وجود ذہنی وجود سے یقیناً زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے کہ خارجی وجود تو مخصوص آثار کا مبدأ اور منشاء ہوتا ہے بخلاف ذہنی کے،

فصل
کسی مرکب شے کی علت تامہ ہمیشہ اس شے کے ساتھ ہوتی ہے

اس فصل میں بتایا جائے گا، کہ حکماء کا مندرجۂ عنوان دعویٰ کس حد تک درست ہے، تو اب جاننا چاہیئے، کہ میں پہلے یہ بیان کر آیا ہوں کہ شے کی ماہیت بجنسہ اس کی صورت ہوتی ہے، اور اس شے کے فصل اخیر کی مبدأ بھی صورت ہی ہوتی ہے، تا اینکہ اگر صرف صورت مجرد ہو کر پائی جائے یا فقط فصل اخیری کسی طرح موجود ہو جائے تو وہ ساری باتیں جو اس شے کی ماہیت میں داخل ہوں گی، اور اس کے وجود کی مقوم ہوں گی وہ سب کی سب اس صورت میں حاصل ہوں گی اور اس فصل اخیر کو لازم ہوں گی، مثلاً انسان کی صورت اگر بغیر مادّے کے پائی جائے تو یقیناً وہ نطق وتعقل، حیات احساس تغذیہ (غذا کھانے کی صفت) تولید اور تجسیم سب کی مبدأ اور سرچشمہ ہوگی البتہ اپنے کامل اور غنی ولا پروا ہونے کی وجہ سے انہی کاموں کو یعنی تعقل نطق وغیرہ کے کاموں کو صورت مجردہ اس طرح انجام نہ دے گی جس طرح نقص اور مادی کوتاہیوں کی حالت میں انجام دیتی ہے اور یہی حال مثلاً فصل ناطق کا ہوگا کہ حیوانیت اور وہ ساری باتیں جو حیوانیت کی اندر داخل ہیں،

سب اس کو لازم ہوں گی،
اس مقدمے کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ صورت اپنے کونی وجود میں اسباب و علل کی محتاج اس لئے ہوتی ہے، کہ وہ دراصل ایک ایسی یکہ وتنہا وحدانی ذات ہوتی ہے جس کی وحدت ذاتی اور طبعی ہوتی ہے، اب اپنے علل واسباب اور شرائط وجود کے پائے جانے کی وجہ سے جب وہ موجود ہو جاتی ہے تو وجود کے اس مرتبے میں اس کے لئے ایسی نوع کی شکل لازم ہو جاتی ہے، جو خود اس صورت اور اس مادے سے مرکب ہوتی ہے، جو اس صورت کا قریب ترین مادہ ہوتا ہے، لیکن اس نوعی شکل کے لئے کسی جداگانہ علت کی ضرورت نہ ہوگی (بلکہ صورت کی علت ہی اس مرکب نوع کے تحقق کے لئے کافی ہوتی ہے) یہی وہ راز ہے، جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مرکب کی علت تامہ وجوداً اس مرکب کے ساتھ پائی جاتی ہے، دراصل یہاں یہ کیا جاتا ہے، کہ جس چیز کا وجود عرضی طور پر پایا جاتا ہے، اس کو اس شئے کی جگہ فرض کر لیا جاتا ہے، جس کا تحقق بالذات ہو یعنی ما بالعرض کو ما بالذات کی جگہ فرض کر لیا گیا ہے کیونکہ یہاں مرکب جس طرح بالعرض موجود ہے، اسی طرح وہ معلول بھی تو بالعرض ہی ہے، اور معلول بالعرض کے لئے یہ جائز ہے، کہ وہ اس چیز کے ساتھ پایا جائے جو اس کی بالعرض علت ہے، کیونکہ ایسے معلول کو اس قسم کی علت کی جانب بالذات احتیاج نہیں ہوتی اس نکتے کو خوب اچھی طرح سمجھ لو، کیونکہ اس کا تعلق بھی مشرقی دانش سے ہے،

فصل

علل اربعہ کے مشترک احکام

ایسے احکام جو علت کی چاروں قسموں میں مشترک ہیں ان کی تعداد چھ ہے، پہلا حکم تو یہ ہے، کہ بالذات اور بالعرض ہونے کا حکم سب میں مشترک ہے، مثلاً فاعل بالذات اس کو کہتے ہیں جو براہ راست خود اپنی ذات سے فعل کا مبدأ ہو اور فاعل بالعرض اس فاعل کا نام ہے، جو ایسا نہ ہو، اور اس کی چند قسمیں ہیں، پہلی قسم یہ ہے، کہ اس کا ذاتی فعل تو یہ ہے، کہ اس کے ذریعے سے

شے کی ضد کا ازالہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس ضد کے مقابل جو چیز ہوتی ہے، اس کی نسبت خود اس فاعل کی طرف کرادی جاتی ہے، کیونکہ جس وقت شے کی ضد کا ازالہ اس فاعل کے ذریعے سے ہو جاتا ہے، تو اسی وقت وہ شے بھی پائی جاتی ہے یہ واقعہ چونکہ ایک ساتھ ہوتا ہے، اس لئے خود اس شے کو فاعل کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، مثلاً سقمونیا (دوا) کے متعلق کہتے ہیں کہ اس سے تبرید (ٹھنڈک پہنچانے کا) کام لیا جاتا ہے، حالانکہ در اصل سقمونیا کا اصلی کام صفراء کا ازالہ ہے، چونکہ صفراء کے ازالے سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے اس لئے خود اس ٹھنڈک کو سقمونیا ہی کی طرف منسوب کر دیتے ہیں دوسری قسم اسی بالعرض فاعل کی یہ ہے، کہ اس سے اس مانع اور روک کا ازالہ ہوتا ہے، جو کسی شے کے ہونے میں حائل تھی، اگرچہ باوجود روک پیدا کرنے کے اس کو شے کی ضد نہیں قرار دیسکتے، مثلاً اس ستون کو جو چھت کے گرنے میں مانع تھا، جو آدمی اس ستون کو چھت کے نیچے سے نکال لیتا ہے، اسی کی طرف چھت کے گرنے کو منسوب کر دیتے ہیں، تیسری قسم کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی شے کے متعدد صفات ہوتے ہیں، اور یہی شے بعض صفات کے لحاظ سے کسی کام کو بالذات انجام دیتی ہے اگر اس شے کو تمام صفات کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس فعل کی فاعل بالعرض ان صفات سے موصوف ہونے والی شے ہو سکتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے، کہ کاتب مکان تعمیر کر رہا ہے، اور معمار لکھ رہا ہے، اور کالا آدمی حرکت کر رہا ہے، چوتھی قسم میں یہ ہوتا ہے کہ اتفاقی نتائج اور غایات کو طبعی یا اختیاری فاعل کی طرف منسوب کر دیا جائے اس کی مثال وہ پتھر ہے جو اوپر سے گرتا ہوا چلا آرہا تھا راستے میں کسی کی کھوپڑی پر پڑا، اور اس کو زخمی کر دیا، اس وقت زخمی کرنے کا فعل اس پتھر کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے حالانکہ اس کا ذاتی فعل صرف گرنا تھا، یہ اتفاق کی بات تھی کہ راستے میں کسی کی کھوپڑی سے ٹکرا گیا، اسی قسم میں یہ بات بھی داخل ہے، جو کہا جاتا ہے کہ زمین کی خشکی اس کے غیر کروی شکل کی محافظ ہے، پانچویں قسم میں وہ چیزیں داخل ہیں، جو حقیقی فاعل کی رفیق اور ساتھی ہوتی ہیں اگرچہ ان کا فاعل کے ساتھ رہنا ضروری نہ ہو، جب بھی ان ساتھیوں کو بھی کبھی فاعل کہدیا جاتا ہے،

(بہر حال یہ قسمیں تو علّت فاعلہ کی تھیں) باقی علّت مادی یعنی مادّہ، تو بالذات مادّہ تو اسی کو کہتے ہیں جو اپنی ذاتی خصوصیت کی بنیاد پر معیّن صورتوں کو قبول کرتا ہے، رہا بالعرض مادّہ تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوتی ہے، کہ مقبول (یعنی مادہ جس صورت کو قبول کرتا ہے) اس کی ضد کے ساتھ قابل کو کبھی فرض کیا جاتا ہے، پھر اسی مقبول کی ضد ہی کو مادّہ کہدیا جاتا ہے مثلاً پانی کو ہوا کا مادّہ کہدیا جائے اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ قابل کو ایسے وصف کیساتھ فرض کر لیا جاتا ہے، جس پر اس کا قبول کرنا موقوف نہیں ہوتا، اور پھر اسی وصف کو قابل قرار دیدیا جاتا ہے۔ مثلاً کہدیتے ہیں کہ طبیب علاج کرا رہا ہے، ظاہر ہے، کہ اگر طبیب بھی اپنا علاج کراتا ہے، تو طبیب ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ مریض ہونے کی وجہ سے کراتا ہے (یہ تو علّت مادی کے اقسام ہوئے) علت صوری یعنی بالذات صورت کی مثال تو کرسی کی شکل ہے، باقی اس کرسی کا سیاہ یا سفید ہونا، تو یہ اس کرسی کی بالعرض صورت ہے رہگئی علّت غائی تو اس کی ذاتی اور عرضی اقسام کا حال تم کو عنقریب آئندہ بتایا جائے گا (مشترک احکام میں سے یہ تو پہلا حکم تھا) دوسرا حکم جس میں چاروں مشترک ہیں قرب وبعد نزدیکی، و دوری کا حکم ہے، یعنی فاعل قریب اس کو کہتے ہیں جس سے براہ راست فعل اور کام کا تعلق ہو، فاعل اور فعل کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو، مثلاً اعضاء کی حرکت کے بالذات فاعل ہمارے پٹھے (وتر) ہیں، اور فاعل بعید کی مثال نفس کی ہے کہ اعضاء کی حرکت کا فاعل اگرچہ نفس ہی ہے لیکن واسطے کے ذریعے سے اور فاعل متوسط کی مثال پٹھوں کی قوت متحرکہ ہے نیز اس سے پہلے اس حرکت کا جو شوق پیدا ہوتا ہے، اور شوق سے پہلے جو اس حرکت کی تصدیق دل میں پیدا ہوتی ہے، الغرض پٹھوں کی قوت محرکہ اس سے پہلے قوت شوقیہ، اس سے پہلے تصدیق اور اس کے سوا وہ ساری باتیں جو ان اسباب کے مانند ہوں ان سب کو فاعل متوسط سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح مادّہ قریبہ اس کو کہتے ہیں جس میں صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت اس طور پر ہو کہ کسی دوسری چیز کو مادے کے ساتھ نہ تو ملانے کی ضرورت ہو اور نہ اس میں کسی نئی بات کے پیدا ہونے کی حاجت ہو۔ مثلاً بدن کی صورت کے قبول کرنے میں جو اعضا کا حال ہے، اور جو ایسا نہ ہو وہ مادّہ بعیدہ ہے، اب اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ تنہا اس میں قبول

کرنے کی صلاحیت نہ ہو، بلکہ اصل قابل کا وہ جزء ہو، یا تنہا اس کی صلاحیت تو ہو، لیکن قبول کرنے کے لئے ایسے حالات کی ضرورت ہو، جن کے ذریعے سے وہ صورت کو قبول کر سکتا ہو، پہلی صورت کی مثال اخلاط اربعہ میں سے ایک خلط ہو سکتی ہے، یعنے تنہا خلط عضو کی صورت قبول نہیں کر سکتی اور دوسری کی مثال خلط کی صورت کے اعتبار سے غذا کی حالت، یا حیوانی صورت کے لحاظ سے نطفے کی حالت ہو سکتی ہے، کہ اگرچہ غذا بھی خلط کی صورت قبول کرتی ہے، اور نطفہ بھی حیوانی صورت کو قبول کرتا ہے، لیکن بہت سے حالات و اطوار سے گذرنے کے بعد، اور صورت قریبہ کی مثال مربع کی تربیع (چوکھوٹا) ہوتا ہے، اور اسی مربع سے زاویہ کو جو نسبت ہے، یہ صورت بعیدہ کی مثال ہے، اور غایت قریبہ کی مثال صحت ہے، جو دوا کی غایت قریبہ ہے اور کامیابی و بامرادی و سعادت یہ دوا کی غایت بعیدہ ہے، (احکام مشترکہ کا) تیسرا حکم خصوص اور عموم ہے، یعنی خاص فاعل وہ ہے، جس سے ایک ہی چیز متاثر و منفعل ہو، مثلاً کسی ایک چیز کو جو آگ جلائے گی تو اس کی فاعل خاص آگ ہے، اور عام فاعل وہ ہے جس سے بہت سی چیزیں متاثر و منفعل ہوں، مثلاً بہت سی چیزیں جس آگ سے جل جائیں، تو ان کا فاعل عام آگ ہے، پھر عام فاعل کی کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز کا فاعل ہوتا ہے، مثلاً واجب تعالیٰ کی ذات کا جو حال ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کل کا نہیں بلکہ بعض چیزوں کا وہ فاعل ہوتا ہے، جیسے حق تعالیٰ کے سوا جتنے فاعل ہیں ان کا حال ہے،

اور خاص مادہ اس کو کہتے ہیں جس میں بجز اس خاص صورت کے دوسری صورت کی گنجائش نہ ہو، مثلاً انسانی جسم میں بجز انسانی صورت کے اور کسی صورت کے قبول کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور عام مادے کی مثال لکڑی ہے، جو کرسی تخت وغیرہ ہر قسم کی صورتوں کو قبول کرتی ہے، اور ہیولیٰ اولیٰ (یعنی مادے کی پہلی حالت) جو سب کا مادہ ہے، مادۂ عام کی مثال ہے، یاد رکھنا چاہیے، کہ قریب اور خاص میں بہت فرق ہے کیونکہ یہ بہت ممکن ہے کہ مادہ قریب بھی ہو، اور عام بھی ہو، مثلاً لکڑی تخت کا مادہ قریب بھی ہے اور عام بھی، اور خاص صورت شے کی حد

(ذاتی تعریف) اور اس کی فصل یا خاصہ ہے، اور عام صورت کی مثال انھی چیزوں (حد و فصل) کی جنسیں ہو سکتی ہیں، غایت خاص اس غایت کو کہتے ہیں جو بجز ایک طریقے کے اور کسی ذریعے سے حاصل نہ ہو سکے، اور جو غایت متعدد طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی کو غایت عام کہتے ہیں، (ان مشترک احکام میں سے چوتھا حکم کلی اور جزئی ہونے کا بھی ہے) مثلاً فاعل جزئی اس کو کہتے ہیں، جو کسی شخصی، یا نوعی، جنسی معلول کی شخصی یا نوعی یا جنسی علت ہو، یعنی جیسا معلول ہو، علت بھی اسی قسم کی ہو، اور کلی فاعل وہ ہے جس میں یہ مقابلہ نہ پایا جائے مثلاً کسی خاص علاج کا فاعل طبیب کا ہونا، اور مادے میں بھی یہی صورت پیدا ہوتی ہے لیکن صورت کا حال مختلف ہے، اس کی کلیت وجزئیت اور عموم وخصوص میں کوئی فرق نہیں ہے، باقی رہی غایت تو جزئی غایت کی مثال یہ ہے کہ مثلاً اپنے مدیون پر قبضہ کرنے کے لئے زید نے جو حرکت کی، تو اس میں حرکت کی غایت جزئی غایت ہے، اور مطلقاً ظالم سے بدلہ لینے کے لئے حرکت یہ کلی غایت ہے، پانچواں حکم بسیط اور مرکب ہونے کا ہے، ایسی شے جو اپنی ذات میں بالکل یکہ وتنہا یعنی احدی الذات ہو، اس سے جب فعل صادر ہوگا تو اس کو بسیط فاعل کہیں گے، علل واسباب کے سلسلے میں اس نام کا سب سے زیادہ جو مستحق ہے وہ، مبدأ اول ہے یعنی حق تعالیٰ جل مجدہ کی ذات ہے، اور مرکب فاعل وہ ہوگا جس کی تاثیر چند امور کے اکھٹے ہونے کے ساتھ وابستہ ہو، اب یہ چند امور خواہ نوعاً متحد ہوں، مثلاً کشتی کے چلانے والے چند آدمی ہوں، یا تو عاً مختلف ہوں، مثلاً قوت جاذبہ اور حاسہ دونوں مل کر بھوک کو پیدا کرتی ہیں، اور بسیط مادے کی مثال صورت جسمیہ کا ہیولیٰ ہے، مرکبہ کی مثال وہ دوائیں ہیں جن کو تریاق کہتے ہیں، صورت بسیط کی مثال پانی اور آگ کی صورت ہے، اور صورۃ مرکبہ کی مثال انسان کی صورت ہے، جو اس مجموعے سے حاصل ہوتی ہے، جن میں چند امور شریک ہیں، اگرچہ یہ مثال ابھی قابل غور ہے، اور غایت بسیطہ کی مثال وہ سیری ہے، جو کھانے پر مرتب ہوتی ہے اور غایت مرکبہ میں وہ سارے مقاصد داخل ہو سکتے ہیں جو چند باتوں سے مرکب

ہوں، اور ان باتوں میں سے ہر بات ایسی ہو، جو مقصد و مطلوب بننے میں مستقل نہ ہو، چھٹا حکم قوۃ و فعل میں مشترک ہوتا ہے بالقوۃ فاعل کی مثال آگ ہی ہوسکتی ہے جب اس کو ایسی چیز کو پیش نظر رکھکر خیال کریں، جس میں جل اٹھنے کی صلاحیت تو ہے، لیکن ابھی جلی نہیں ہے، پھر یہ قوت و استعداد کبھی تو قریبی ہوتی ہے، مثلاً لکھنے کے لئے کاتب قریبی صلاحیت و قوت رکھتا ہے، اور کبھی یہ استعداد اور قوت بعید ہوتی ہے، مثلاً اسی لکھنے سے بچے کی قابلیت کا جو تعلق ہے، اس قوت کا محل وموضوع کبھی تو بالقوۃ ہی رہتا ہے مثلاً انسانی صورت کے اعتبار سے نطفے کا جو حال ہے اور کبھی بالفعل ہوتا ہے جیسے اسی انسانی صورت سے جو بدن انسانی کو تعلق ہے، اسی طرح صورت بھی کبھی بالفعل ہوتی ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ صورت پائی جاچکی ہوتی ہے اور کبھی بالقوت ہوتی ہے، مثلاً کسی خاص موضوع اور محل میں صورت کے فقدان کے باوجود اس صورت سے متصف ہونے کا امکان ہو باقی غایت کا بالقوۃ یا بالفعل ہونا تو اس کی حالت وہی ہے جو صورت کے بالفعل اور بالقوۃ ہونے کی ہے اس لئے کہ صورت ہی دراصل شے کی غایت ہوتی ہے جب شے کو صورت کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، جیسے فاعل کے فاعل ہونے کی فاعلی علت غایت ہوتی ہے،

فصل

کسی بسیط شے کے لئے کیا یہ جائز ہوسکتا ہے کہ اس کی علت متعدد اجزاء سے مرکب ہو،

فاضلوں کی ایک بڑی جماعت اس کو جائز قرار دیتی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ایسا ہونا ناممکن ہے جیسا کہ بعض ارباب تحقیق نے اس کو بیان کیا ہے، ان کی تقریر بجنسہ درج کی جاتی ہے،

"مرکب سے کسی بسیط شے کا پیدا اور صادر ہونا ناممکن ہے (یہ ان کا دعویٰ ہے دلیل اس کی یہ ہے) کہ اس مرکب کے اجزاء میں سے اگر کوئی ایک جز ہی اس بسیط کی مستقل علت ہے تو پھر اس بسیط کو جو معلول ہے، باقی دوسرے اجزا کا معلول ٹھیرانا بے معنی ہے، اور اگر یہ کہا جائے، کہ معلول کے کسی حصے پر علت کا کوئی ایک جز اثر انداز ہوتا ہے، یعنی

کل اس کا معلول نہیں ہے تو یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ اب یہ معلول مرکب ہوگیا بسیط نہ رہا، اور اگر یہ مانا جائے کہ مرکب کے کسی جزء کا کوئی اثر معلول کے کسی حصے پر نہیں پڑتا، تو اب اگر صورتِ حال یہ ہے کہ ان اجزاء کے اجتماع کا اس معلول پر اثر پڑتا ہے، پھر اجزاء کی اس اجتماعی حالت کے وقت کسی امر جدید زائد کا اس کے ساتھ اضافہ ہوتا ہے یا نہیں اگر ہوتا ہے تو در اصل علت بھی امر زائد قرار پائے گا پھر یہ امر زائد اگر کوئی عدمی بات ہے، تو وجود پر اثر اندازی کے لئے اس کی حیثیت کبھی مستقل نہیں ہو سکتی، ورنہ تسلسل کے الجھاؤ میں مبتلا ہونا پڑے گا، اس لئے کہ اگر وہ بسیط ہے تو سوال ہوگا، کہ جس سے صادر ہوا ہے کیا وہ مرکب ہے اور اگر مرکب ہے تو سوال ہوگا کہ اس سے بسیط کا صدور کس طرح ہوا، اور یونہی سوالات کا یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جائے گا، اور اگر اجزاء کے اجتماع کے وقت کسی جدید اور زائد امر کا اضافہ نہیں ہوتا تو پھر ان اجزاء کی حالت اجتماع کے وقت بھی وہی ہوگی، جو اکھٹے ہونے سے پیشتر تھی، تو اب معلول کا کل ان سے متاثر نہ ہوگا"

اسی محقق نے اپنی اس تقریر کے بعد آگے یہ لکھا ہے،

"اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نو پیدا حادث امر کی علت کا مرکب ہونا ضروری ہے کیونکہ حادث کی علت کا بھی حادث ہونا ضروری ہے، ورنہ پھر ماننا پڑے گا، کہ حادث کا اس علت سے کسی خاص وقت میں صادر ہونا اور اس سے پہلے نہ صادر ہونا، یہ ترجیح بغیر کسی ترجیح دینے والے کے حاصل ہوا اور اگر حادث کی علت مرکب نہیں بلکہ بسیط ہوگی، تو پھر اس علت کی علت کا بھی حادث ہونا بھی اس لئے ضروری ہوگا کہ اس کا معلول حادث ہے، اور چونکہ اس کو بسیط بھی فرض کیا گیا ہے اس لئے اس علت کی علت کے لئے بسیط ہونا بھی ضروری ہوگا، جس کے بعد اس تسلسل کا سلسلہ چھڑے گا، جو ممتنع اور ناممکن ہے کیونکہ ایسی صورت میں

اس سلسلے کی ترکیب غیر محدود علتوں اور معلولوں سے واجب التسلیم ہوگی بخلاف اس کے اگر حادث کی علت کو خارجی مرکب مانا جائے، تو اس کی وجہ سے وہ تسلسل جو محال ہے لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ جائز ہو سکتا ہے کہ اس کی ترکیب ایسی دو چیزوں سے ہو، جن میں ایک قدیم ہو، اور دوسرا حادث، اور ان دونوں میں سے جو حادث ہو، اس کی نوعیت ایسی ہو، کہ قدیم علت سے حادث معلول کے صادر ہونے میں اس امر حادث کا وہ عدم جو وجود کے بعد حاصل ہوتا ہو، شرط ہو، اور شرط کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عدمی ہو، پس ایسی صورت میں ایسے امور کا ایک ساتھ اجتماع لازم نہیں آتا، جن میں علت اور معلول ہونے کی ترتیب غیر محدود سلسلے کے ساتھ قائم ہو،

انھی صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے،

"کہ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہر حادث مرکب ہو، ورنہ اس کی علت بسیط ہو گی بلکہ ہر بسیط کا قدیم ہونا بھی لازم آتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نفس بھی قدیم ہو جائے"۔ انتھی کلامہ۔

حکمۃ الاشراق کے شارح نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے، کہ اس تقریر پر اجمالی اور تفصیلی دونوں حیثیت سے نقض وارد ہوتا ہے، نیز اس کا معاوضہ بھی کیا جا سکتا ہے، جس کی تفصیل اس طرح کی جاتی ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس شق پر یعنی یہ مان کر کہ مرکب کے ان اجزاء میں سے کوئی جزء علت ہونے میں مستقل نہیں ہے، یہ کہا جا سکتا ہے کہ باوجود اس کے یہ جائز ہو سکتا ہے، کہ پورے معلول پر وہ اثر انداز ہو اور خلاف فرض بھی لازم نہ آئے، کیونکہ فرض جو کچھ کیا گیا ہے وہ صرف اس قدر ہے، کہ تاثیر میں کوئی مستقل نہیں ہے لیکن مطلقاً ان کی تاثیر کا کس نے انکار کیا تھا، الغرض مستقل تاثیر کا انکار کیا گیا تھا نہ کہ تاثیر کا، بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی تاثیر کسی غیر پر موقوف ہو، جیسا کہ صاحب متن نے اس کو اپنی اس مثال میں بیان بھی کیا ہے جس کا ذکر آچکا ہے، یعنی کسی ایک پتھر کو جب کوئی جماعت اٹھاتی ہے، یہاں اس جماعت کے اجزاء کی تاثیر کا جو حال ہے وہی

یہاں بھی ممکن ہے، شارح اس کے بعد فرماتے ہیں کہ ہم یہ بھی نہیں مانتے کہ اجزاء کے اجتماع کے وقت اگر کسی امر زائد کا جس کو علت قرار دیا گیا ہے اضافہ نہ ہو، تو اجتماع کے وقت بھی اجزاء کا وہی حال رہے گا جو اجتماع سے پہلے تھا، اس لئے کہ کسی ایسے امر زائد کے عدم اضافے سے جو علت ہو، یہ لازم نہیں آتا کہ کسی ایسے زائد امر کا بھی اضافہ نہ ہو جو تاثیر کے لئے شرط ہو، جیساکہ اسی مسئلے میں جس کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے، خود اجتماع کی حیثیت ہے، اور ایسی صورت میں اجزاء کا حال اجتماع کے بعد وہی نہیں رہتا جو اجتماع سے پہلے تھا، اور نہ اس کل کا غیر موثر ہونا ضروری قرار پاتا ہے، بلکہ اب اس کا اثر انداز ہونا ضروری ہے کہ اثر ڈالنے کی جو شرط تھی وہ پائی گئی،

دوسری بات یہ ہے کہ صاحب متن نے جو کچھ بیان کیا ہے اگر اس کو درست مان لیا جائے تو اس کا ناگزیر نتیجہ وہ تسلسل ہے جو ممتنع اور ناممکن ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ ہر مرکب حادث کے صوری جزء کا حادث ہونا ضروری ہے کیونکہ صوری جزء کا مرکب حادث کے ساتھ بالفعل رہنا ضروری ہے، بلکہ ان دونوں میں زمانی معیت ہوتی ہے، پھر یہ صوری جزء اگر بسیط ہے تو یہی مطلوب تھا، اور اگر مرکب ہے تو پھر وہی گفتگو اس میں پیدا ہوگی چونکہ کسی شئے کے اجزاء کا غیر متناہی ہونا ناممکن ہے، اس لئے تسلسل کا قصہ تو پیدا ہی نہیں ہو سکتا، بلکہ بالآخر اس کو کسی امر بسیط پر جاکر رک جانا پڑے گا، اب کسی ایک حادث کا بھی بسیط ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو صاحب متن نے جو تقریر کی ہے اس کی بنیاد پر ضروری ہوگا کہ اس کی بسیط ہونے کی وجہ سے اس کی علت بھی بسیط ہو، اور اس کے حدوث کی وجہ سے علت کا بھی حدوث ناگزیر ہو، اور پھر وہی تسلسل جس کو محال ٹھیرایا جاچکا ہے پلٹ کر دامن گیر ہو جاتا ہے جیساکہ بتایا جاچکا ہے،

اور تیسری بات یہ ہے کہ ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ بسیط سے مرکب کی پیدائش اور صدور کو تم نے جس بنیاد پر محال ٹھیرایا ہے اگر واقعی تمھاری دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے، تو ہم بھی بجنسہ اسی دلیل سے پیدائش کے اس طریقے کا امکان اور جواز ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ اگر کوئی نو پیدا حادث شئے بسیط ہو سکتی ہے، تو میں

دعویٰ کرتا ہوں کہ اس کے علل واسباب کے سلسلے کی انتہا بسیط پر نہیں بلکہ مرکب پر ہوگی ورنہ وہ تسلسل جو محال ہے لازم آئے گا، جیسا کہ متعدد بار اس کو ثابت کر کے دکھایا جا چکا ہے" انتہیٰ شرح کی بات یہاں ختم ہو جاتی ہے،

میں نے اس کتاب پر جو حاشیہ لکھا ہے، اس میں میں نے یہ عرض کیا ہے، کہ اس شخص کی (یعنی صاحب متن کی) بات بجز نفس کی قدامت کے مسئلے کے اور ان کی گفتگو کے تمام اجزاء بہت پختہ اور درست ہیں بخلاف اس کے شارح علامہ نے اس پر جو تین اعتراضات کئے ہیں ان میں کوئی بھی صحیح طور پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ انھوں نے تفصیلی نقض کی صورت میں جو اعتراض کیا ہے، تو اس میں ان کا وہ مقدمہ جو بطور منع کے پیش کیا گیا ہے، یعنی انھوں نے جو یہ کہا ہے کہ شے کے لئے یہ جائز ہے کہ کل معلول پر وہ اثر انداز ہو لیکن باوجود اس کے اثر اندازی میں مستقل نہ ہو، بلکہ اس کی تاثیر کسی دوسرے پر موقوف ہو، اور تائید میں مذکورۂ بالا مثال پیش کی ہے شارح کی یہ بات بالکل بے محل ہے، اور جو اصل بات ہے اس پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ بسیط معلول میں اگر علت کے دس اجزاء میں سے ہر جزء کسی غیر کی شرط کے ساتھ مستقل طور پر اثر انداز ہوں گے، جیسا کہ انھوں نے جائز قرار دیا ہے، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایسے اسباب وعلل جو اپنے تاثیری عمل میں استقلالی حیثیت کی مالک ہیں، وہ ایک ہی زمانے میں اکٹھے ہو کر پائے جائیں اور اس کا غلط ہونا بالکل بدیہی ہے،

گذشتۂ بالا صورت میں ان علتوں کا اکٹھے ہو کر پایا جانا کیوں ضروری ہوگا یعنی اس بات کے لازم آنے کی یا اس ملازمہ کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دس علتوں میں سے اگر صرف کوئی ایک ہی علت علتِ موثرہ اور حقیقی سبب باایں شرط ہے، کہ باقی اور نو علتیں بھی اس کے ساتھ پائی جائیں، اور ان دس علتوں میں سے ہر ایک کا علیت کی صفت میں ایک ہی درجہ ہے اور اثر اندازی وعلت ہونے میں سب کی نسبت بھی ایک ہی ہے، تو پھر ہم نے جو دعویٰ کیا ہے اس کا لازم آنا ناگزیر ہے، اور اگر ان میں کوئی ایک علت ہی صرف موثر ہے، اور باقی اسباب کی حیثیت صرف شرط کی ہے، تو قطع نظر

اس سے کہ بغیر ترجیح دینے والے کے ترجیح لازم آرہی ہے، یہ بھی لازم آتا ہے کہ وجوب بخشنے والی علت یہاں دراصل وہی ایک ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، اور اگر ان وش کو اجتماعی حیثیت کے ساتھ علت قرار دیا جاتا ہے یعنی سب اکھٹے ہو کر معلول پر اثر انداز ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ان کا اکھٹا ہونا، اور ان کے اجتماع کی یہ صفت صرف ایک عقلی اعتبار ہے، اگر خارج میں اس صفت کی حیثیت جزء صوری کی نہ ہو، اور اگر اس کو جزء صوری کی حیثیت دی جائے گی تو ہمیں پھر وہی گفتگو پیدا ہو گی جیسا کہ اصل دلیل کے قائم کرنے والے نے کی تھی۔

پس اجتماع اور اکھٹے ہونے کی صفت جس کا اس نے ذکر کیا ہے، یا جو بات اس کے قائم مقام ہو، اگر یہ کوئی صرف اعتباری امر ہے تو ظاہر ہے کہ کسی عینی اور خارجی شے کے حصول پر وہ کبھی اثر انداز نہیں ہو سکتی، اور وہ جو مثال دی گئی ہے کہ کسی بھاری چیز کو آدمیوں کا ایک گروہ اٹھا لیتا ہے، لیکن اسی گروہ کے بعض آدمیوں سے اس کا اٹھنا ناممکن ہوتا ہے اس کا حل آگے آتا ہے اور اگر اجتماع کی یہ صفت کوئی وجودی امر ہے، تو یقیناً وہ حادث اور نوپیدا ہو گی، اور بات پھر اس کی نوزائیدگی وحدوث میں چھڑ جائے گی، یہ تو تفصیلی اعتراض اور نقض کا جواب تھا، رہا اجمالی اعتراض اور نقض تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو مان لیتے ہیں کہ مرکب کا صوری جزء مرکب ہوتا ہے اور مرکب کی انتہاء بسیط جزء پر ہوتی ہے لیکن ہم اس کو نہیں تسلیم کرتے کہ حادث کے اجزاء کے ہر جزء کے لئے حادث اور نوپیدا ہونا ضروری ہے یعنی ایسا حادث ہونا ضروری ہے کہ وہ وجودی امر ہو، اور ایسے حدوث سے موصوف ہو، جو اس کی تجددی اور اتصالی ہویت وشخصیت پر زائد ہو جیسا کہ زمانہ اور حرکت کے اجزاء کا حال ہے، اور جب یہ ضروری نہیں ہے تو جو بسیط حادث جزء پیدا ہوتا ہے اس کے لئے کسی بسیط حادث علت کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور تسلسل جو لازم آتا تھا اس کی بنیاد اسی ضرورت پر قائم تھی۔

رہا جو معارضہ کیا گیا تھا، تو اس کو اس لئے اٹھایا جائے گا کہ وہ ایسے بسیط حادث امر پہ موقوف ہے جس کا حدوث اس کی ذات پر زائد ہے اور یہی بات تو قابل بحث بلکہ غیر مسلم ہے، جیسا کہ پہلے تم جان چکے ہو، اور آئندہ بھی اسی "منع" کی سند کا علم

تم کو ہوگا، اور اس شخص نے جس کا پہلے بھی ذکر آیا ہے یہ جو کہا تھا کہ حادث کی علت مرکب ہوتی ہے ایک تو دوامی و مستمر جزء سے اور دوسرا جزء اس کا وہ متجدد اور تازہ بتازہ نو بہ نو پیدا ہونے والی حقیقت ہوتی ہے جس کا وہ عدم جو وجود کے بعد حاصل ہوتا ہے حادث کے وجود کا سبب ہوتا ہے اس شخص کی یہ بات حکماء کے اس قول کے مطابق ہے، جس میں قدیم اور حادث کا ربط حرکت کے ذریعے سے ثابت کیا جاتا ہے یعنی وہی حرکت اس ربط اور تعلق کا واسطہ بنتی ہے جس کی حقیقت ان اجزاء اور ہویتوں سے تیار ہوتی ہے، جو تازہ بتازہ نو بہ نو اس طرح پیدا ہوتے رہتے ہیں کہ ہر جزء کا عدم دوسرے نو پیدا جزء کے وجود کے لئے شرط ہوتا ہے، نیز یہ بات اس دعوے کے بھی مطابق ہے، جس کی میں نے تحقیق کی ہے اور اس پر میں نے دلیل بھی قائم کی ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر اس مقام پر آئے گا، جہاں یہ ثابت کیا جائے گا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث اور نو پیدا شئے ہے، اور یہ دعویٰ اس راہ سے ثابت ہوگا، کہ ایک ایسے جوہر کے وجود کو ثابت کیا جائے گا، جس کی ذات تجدد پذیر ہوتی ہے، اور جس کی اتصالی ہویت منقضی (گذشتنی) ہوتی ہے، جیسا کہ حرکت کا حال ہے، اور یہ دراصل وہی طبیعت ہے جو تمام اجسام میں پیوست اور سمائی ہوئی ہے، کیونکہ اس کی حقیقت تجددی کی صفت کے ساتھ باقی ہے، اور ایسے اجزاء سے مرکب ہے، جو باہم متصل ہیں، اور وہم میں متکثر اور متعدد معلوم ہوتے ہیں، اور ان کی حالت یہ ہے کہ ہر جزء کا وجود اپنے سابق جزء کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے، اسی طرح ہر جزء کا عدم آنے والے جزء کے وجود کو ضروری قرار دیتا ہے اور اس کی یہ صفت خود اس کی ذات کا ایسا اقتضا ہے، جس میں کسی کاریگر کے کاریگری اور خالق کے خلق کو دخل نہیں ہے،

باقی نفوس کی قدامت کی وجہ سے اس قول کا بطلان، اور اس کی غلطی، تو انشاء اللہ اس کے تفصیلی مباحث کا علم نفس کی بحث میں ہوگا، یعنی وہاں بتایا جائے گا کہ نفس بحیثیت نفس ہونے کے یعنی اس نقطۂ نظر سے کہ اس کا وجود تعلقی وجود ہے، اس اعتبار سے وہ بسیط نہیں ہے جیسا کہ اس قائل نے خیال کیا ہے تا اینکہ

اس کا قدیم ہونا بھی ضروری ہو، بلکہ اس نفس کی ذات کا تعلق ایک طبعی جرم سے ہوتا ہے، اور اس کے احکام وہی ہوتے ہیں، جو طبیعت کے ہیں، یعنی دونوں پہلوؤں (بالفعل اور بالقوۃ) کے اعتبار سے اس کی حقیقت مکمل اور منتظم ہوتی ہے۔

ایک وہم اور اس کی عرشی تحقیق

اس مقام پر مختلف لوگوں کی جانب سے مختلف خیالات کا اظہار کیا گیا ہے منجملہ اس کے ایک بات یہ ہے کہ بسیط کے لئے ہوسکتا ہے کہ اس کی علت اجزاء سے مرکب ہو کیونکہ کسی وحدانی شئے کی علت کے کسی جزء کو دراصل تاثیر و اثر میں کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ اثر تو مجموعے کا پڑتا ہے، اور اسی مجموعے کا ایک اثر ہوتا ہے نہ کہ اس مجموعے کے ہر ہر جزء کا کوئی خاص خاص اثر ہوتا ہے، بلکہ ایسا بسا اوقات ہوتا ہے، کہ ہر ہر جزء کا کوئی اثر ہی نہ ہو بہر حال ہر جزء کا جو حکم ہو، وہی حکم مجموعے کا بھی ہو، یہ بالکل غیر ضروری ہے، مثلاً دس کا اگر ہر ہر جزء زوج (جفت) نہ ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ خود دس کا عدد بھی زوج نہ ہو، بلکہ مجموعے کا ایک مستقل اثر ہوتا ہے اور یہی اثر دراصل وحدانی معلول ہوتا ہے، اور جس طرح مختلف اجزاء والی علت اور سبب کا ہر جزء معلول کے اقتضا میں مستقل نہیں ہوتا، اور نہ معلول کے کسی جزء کا مقتضی ہونا علت کے اس جزء کے لئے ضروری ہے بجنسہٖ یہی حال ان اجزاء کا بھی ہے جو مختلف نہیں بلکہ نوعی حیثیت سے متحد ہوں، مثلاً ہزار آدمی اگر کسی پتھر کو ایک خاص وقت میں خاص جگہ تک پہنچا سکتے ہیں تو کیا یہ بھی ضروری ہے، کہ ان میں سے ہر آدمی اس حرکت کے کسی جزء پر (جو حساب کے رو سے اس کے حصے میں پڑتا ہے) اس پر قادر ہو، صرف یہی نہیں کہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ بسا اوقات اس پر اس کا قادر نہ ہونا ضروری ہوتا ہے یعنی ایک آدمی سے وہ پتھر ہل بھی نہیں سکتا، بہر حال انفرادی طور پر اس ہزار کا ایک جزء اسی حرکت پر جب قادر نہیں ہوتا جو اسی جماعت کا اثر ہے جس کا یہ شخص جزء ہے، اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ علت کے اجزاء میں سے ہر جزء کی انفرادی حیثیت علت ہونے میں کچھ نہیں ہے اس لحاظ سے اس جزء کا وجود اور عدم دونوں برابر ہے، لیکن اجتماع کے وقت اس کا یہ حال نہیں ہوتا، یہ ہے وہ بات

جس کا بعض بزرگوں نے تذکرہ فرمایا ہے، مسئلے کی صحیح تحقیق کے لئے میں جو اباً عرض کرتا ہوں کہ ایسی چیز جو مرکب ہو، دو حال سے خالی نہ ہوگی، اس میں کوئی صوری جزء ہوگا یا نہ ہوگا، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی تحصیل صورت ہی سے ہوتی ہے اور صورت ہی پیرایۂ وجود ہوتی ہے، شے کی وحدت بھی صورت ہی سے قائم ہوتی ہے اور یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ شے کا وجود ہی بجنسہ اس کی وحدت ہوتی ہے اور جس کی وحدت کمزور ہوتی ہے یہ کمزوری دراصل تعدد کا نتیجہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ کبھی شے کی کثرت اور اس کا تقسیم یافتہ ہونا بھی اس کی وحدت ہوتی ہے اور ایسی شے کا وجود بھی بہت ضعیف اور کمزور ہوتا ہے، پس واقعہ تو یہ ہے، کہ ایسی چیز جو کثیر ہو، وہ بحیثیت کثیر ہونے کے اپنی اکائیوں اور وحدتوں کے وجود کے سوا کسی اور وجود کے ساتھ موجود ہی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ معدوم شے بحیثیت معدوم ہونے کے کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ اور یہی حال ان ہستیوں کا ہے، جو اعداد یا مقدار ول وغیرہ کے ذیل میں شریک ہیں کہ ان کی اثر اندازی دراصل ان کی وحدتوں اور اجزاء کی اثر اندازی سے عبارت ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر ایسی ہستی جو واقعی اور اصلی وجود رکھتی ہو، اس کی علت اور سبب کے لئے حقیقی وحدت کا ہونا ناگزیر ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی وحدت معلول کی وحدت سے زیادہ قوی ہو، ان تمام امور کا نتیجہ یہ ہے، کہ کوئی ایسی مرکب حقیقت جس کو کسی وحدانی ہستی کی علت فرض کیا جائے، ضرور ہے کہ اس میں صوری جزء بھی ہو، اور یہی صوری جزء دراصل علت ہوتی ہے،

جب یہ سارے مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب سوال ہوتا ہے کہ ان بزرگ کا یہ قول کہ "مجموعہ کا اثر صرف واحد ہوتا ہے" میں دریافت کرتا ہوں کہ مجموعے کے تو دو اعتبارات ہیں ایک حیثیت تو اس کی یہ ہے کہ وہ مجموعہ ہے، دوسری حیثیت ان وحدتوں کی ہے، جن سے مجموعہ مرکب ہے، پہلی حیثیت کے رو سے وہ ایک واحد شے ہے، لیکن اب دیکھنا یہ چاہئے کہ اس کی وحدت کی اس حیثیت کی نوعیت کیا ہے، اگر وہ صرف کوئی اعتباری بات ہے جیسا کہ مثلاً لشکر کی وحدت کا حال ہوتا ہے، یا وحدت کی یہ حیثیت

کوئی واقعی امر ہے، جیسا کہ کسی عنصری مرکب میں صورت نوعیہ کی حیثیت ہوتی ہے،
اس کے بعد اب ظاہر ہے، کہ جب کوئی مجموعہ کسی اثر کا سبب اور علت سے ہے
اس کی تین ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی اثر بخشی اور اثر اندازی میں دراصل صرف اجزاء اور
وحدتوں کو دخل ہو گا، یہ پہلا احتمال ہے، ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ہر جزء
کا ایک اثر ہو گا، اور مجموعے کا اثر دراصل ان ہی وحدتوں کے اثر کی تعبیر ہوگی ورنہ
پھر مجموعے کا کوئی اثر ہی نہ ہوگا، کیونکہ مجموعہ بجز ان وحدتوں کے اور کیا چیز ہے،
اور اجتماع کی جو صفت یہاں ہے وہ کوئی ایسی زائد بات نہیں ہے جس کی
واقعی کوئی ہستی ہو، بلکہ وہ تو صرف ایک اعتباری امر ہے، جس کا خارج میں کوئی اثر محسوس
نہیں ہوتا دوسرا احتمال یہ ہے کہ تاثیر کی وجہ اس مجموعے کی اجتماعی حالت ہو،
جو صرف ایک اعتباری امر ہے، تو اس میں وہی پہلے احتمال والی بات جاری ہوگی،
کیونکہ اس شکل میں ظاہر ہے کہ وحدت نہایت ضعیف اور کمزور ہوگی، اور
کثرت کی تابع ہوگی، پس اس کا اثر بھی ضعیف ہوگا اور کثرت کے اثر کا تابع
ہوگا، گویا اثر بخشی میں فی الحقیقت ان ہی وحدتوں کو دخل ہوگا، نہ کہ مجموعے کا
اپنی اجتماعی ہیئت کے رو سے اثر اندازی میں کوئی حصہ ہوگا، اسی شکل کی برعکس
صورت تیسرا احتمال ہے، جیسے لوہے کے کھینچنے میں مقناطیس کا جو اثر
ہے یا زہروں کے ازالے میں جو اثر تریاقوں کا ہوتا ہے، اس شکل میں دراصل
اثر انداز ایک واحد ہی شے بحیثیت واحد ہونے کے ہوتی ہے، یعنی
اس حیثیت سے ان کی تاثیر نہیں ہوتی کہ اس میں مختلف اجزاء شریک ہیں
پس ثابت ہوا کہ واحد کی علت وہی چیز ہوتی ہے، جو بالذات واحد ہو،
اگرچہ دوسری حیثیتوں سے وہ کثیر ہی کیوں نہ ہو، باقی وہ جو پتھر والی مثال
پیش کی گئی تھی جس کو ایک جماعت نے مثلاً ہلایا تھا، یا کبھی اس کشتی کی مثال
پیش کی جاتی ہے جو گیہوں سے بھری ہوئی تھی اور دریا میں ڈوب گئی، یعنی ان
مثالوں میں یہ دکھایا گیا ہے، کہ ایک آدمی اس پتھر کے ہلانے کی قدرت
نہیں رکھتا، یا ایک دانے میں کشتی کے ڈبانے کی صلاحیت نہیں ہوتی، تو
واقعہ یہاں بھی یہی ہے، کہ ان اثرات میں بھی ہر ہر جزء کا ضعیف اثر

ضرور شریک ہوتا ہے، خواہ اس اثر کی نوعیت یہی ہو کہ وہ مادے میں اثر کے قبول کرنے کی صلاحیت اور استعداد پیدا کر دیتے ہوں، لیکن یہاں اثرات کا ایک سلسلہ ہوتا ہے، پچھلا اثر جب آتا ہے تو بیچ میں اتنا وقت صرف ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے اس پہلے جزء کا اثر زائل ہو جاتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ متفرق چیزوں سے جو اثرات پیدا ہوتے ہیں، اور باہم ایک دوسرے کے بعد ان تاثیروں کا ظہور ہوتا ہے، اس سلسلے میں جو وقت گذرتا جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر پہلی تاثیر پچھلی تاثیر کے بعد مضمحل ہوتی جاتی ہے، اور یوں نہ ہر ایک جزہی کے اثر کا پتا چلتا ہے اور نہ مجموعے کے اثر کا، کیونکہ ہر اثر پر اس کا مخالف اثر عمل کرتا ہے، ورنہ سچ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ہر ہر جزء کے اثر کو الگ الگ فرض کرے اور اس کے انفرادی عمل کو نوٹ کرتا جائے، خواہ اس اثر کی ہستی محسوس ہو یا نہ ہو، اور اس اثر کو جس سے مادہ اثر پذیر ہو رہا ہے، باقی فرض کر لیا جائے، یعنی زمانے کی جو مدت درمیان میں پیدا ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے اثر مٹتا چلا جاتا تھا، اس کو اَمٹ فرض کر لیا جائے تو یقین کیجئے کہ اس فرضی عمل کے ذریعے سے ان آثار کو الگ الگ بھی مرتب طریقے سے پیش کیا جا سکتا ہے، ٹھیک جس طرح ہم ان کا معائنہ اجتماعی حالت میں کرتے ہیں، لیکن بدقسمتی سے بسا اوقات ان اجزاء اور وحدتوں کے آثار کا حال یہ ہوتا ہے، کہ ہر پچھلا اثر پہلے اثر کو مٹا دیتا ہے، کیونکہ ہر جسمانی فعل کا یہ قاعدہ ہے، کہ اس کی مدت متعین ہوتی ہے، اور اس معینہ مدت سے زیادہ اس کی بقاء ناممکن ہوتی ہے خواہ یہ مدت معینہ، کم ہو، یا دراز ہو، مثلاً لوہا آگ سے جس آخری لمحے میں گرم ہو جاتا ہے اس وقت کمزور حرارت کے اثرات ظاہر ہے کہ مٹ چکے ہوتے ہیں، اسی طرح اگر پتھر والی مثال میں ان تمام آدمیوں کے تحریکی اثر کو باقی فرض کر لیا جائے اور ایک اثر کے بعد دوسرا اثر جو پیدا ہوتا ہے، ان میں ہر ایک کو اپنے اپنے زمانے میں موجود مانا جائے تو ہر معین اثر اس وقت بھی موجود رہ سکتا ہے، جس وقت آخری آدمی کی تحریک سے پتھر میں جنبش پیدا ہو جاتی ہے یعنی پتھر کی جنبش کے لئے جس نصاب کی ضرورت تھی وہ جب مکمل ہو جائے خواہ اس

درمیان میں کتنا ہی وقفہ ہو، یقیناً اگر ایسا کیا جائے گا تو اس وقت یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ اس بڑے پتھر کو صرف آدمی اپنی شخصی قوت سے ہلا رہا ہے، حالانکہ واقعہ تو یہ تھا کہ اس پتھر میں جنبش تمام اشخاص کی مجموعی قوت سے پیدا ہوئی تھی، پس ثابت ہوا کہ کسی ایک معین زمانے میں ان آثار کا اکٹھا ہونا اس لئے ضروری نہیں ہے کہ اس ذریعے سے اس اعتباری اجتماع کا ظہور ہو گا (جس کو تحریک سنگ گراں میں دخیل قرار دیا گیا تھا) بلکہ اس کی ضرورت صرف اس لئے ہو سکتی ہے کہ ان وحدتوں کے آثار اس طرح محفوظ ہو جائیں کہ ایک کے وجود کے وقت دوسرے کا وجود غائب ہونے نہ پائے اور یہ کہ ہر ایک کا اثر اپنی مدت تاثیر کے گذر جانے کے ساتھ ہی معدوم نہ ہو جائے ذرا غور و فکر سے اس مقام میں کام لینا چاہئے تاکہ میں جس امر کو ذہن نشین کرانا چاہتا ہوں وہ پورے طور پر سمجھ میں آجائے، یہ بات تمہیں مختلف موقعوں پر کام آئے گی، مثلاً جہاں یہ دعویٰ کیا جائے گا کہ جسمانی قوتوں کی اثراندازی اور اثرپذیری یعنی فعل و انفعال دونوں محدود اور متناہی ہوتے ہیں، اس مسئلے کے سمجھنے میں تمکو اس تقریر سے مدد ملے گی، اور اس کے سوا بھی دوسرے مسائل میں، حق تعالیٰ غلطیوں سے محفوظ رکھنے والا اور سچی باتوں کا سمجھانے والا ہے۔

فصل

ممکن کی ماہیت کا موجود ہونا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جس وقت اس کی کامل اور پوری علت پائی جائے اسی طرح ممکن کا اس وقت تک پایا جانا ناممکن ہوتا ہے جس وقت تک اس کی علت کاملہ معدوم ہو، لیکن ان دو شرطوں سے جب قطع نظر کر کے خود ممکن کی ذات پر نظر کی جائے اس وقت ممکن اپنے حقیقی امکان کے دائرے ہی میں رہتا ہے، (اس فصل میں ان ہی باتوں کے متعلق مباحث ہوں گے)۔ بہرحال ممکن کی ایک خاصیت یہ بھی ہے کہ اس کے دو مقابل قسیم یعنی واجب اور ممتنع گذشتہ بالا دو شرطوں کے ذریعے سے خود اس کی ذات پر صادق آتے ہیں حالانکہ اس کے سوا اور کسی میں یہ بات نہیں پائی جاتی، ایک اور بات اس سلسلے کی یہ ہے کہ علت کے لئے عدم کے ساتھ اتصال غیر ضروری ہے اسی طرح یہ بھی غیر ضروری ہے کہ جب کسی شے کا کسی فاعل سے تعلق ہو، تو اس شے کا وجود ہمیشہ عدم ہی کے بعد ہو، اور یہ جو مسئلہ ہے، کہ حادث (نوزائیدہ شے) کے لئے ضروری ہے کہ اس کا وجود عدم کے بعد ہو، یہ دراصل ممکن کے ان لوازم میں سے ہے جن کا تعلق خود اس کی اپنی ذات اور ہویت سے ہے جس میں فاعل کی فعل اور صنعت کو کوئی دخل نہیں ہوتا،

دراصل یہاں پر چند باتیں ہوتی ہیں یعنی ایک تو وہ عدم ہے جو حادث کے وجود سے پہلے ہوتا ہے، دوسرا اسی حادث کا وہ وجود ہے جو عدم کے بعد اس کو لاحق ہوتا ہے ان کے سوا ایک اور صفت بھی پائی جاتی ہے جو اس حادث کی ذات پر محمول ہوتی ہے، یعنی عدم کے بعد ہونے کی صفت۔

اب دیکھو! حادث سے پہلے جو عدم ہوتا ہے۔ اس کا انتساب دراصل علت کی عدم کی طرف ہوتا ہے، اور اس کے بعد اس حادث کا جو وجود ہے۔ یہ علت کی فیض بخشی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کسی ذات کا عدم کے بعد ہونا اس صفت کا شمار ان اوصاف میں نہیں ہے جن کا کسی ذات کے ساتھ بحیثیت ذات کے لحوق یا عدم لحوق ممکن ہو، تا اینکہ اس امکان کی وجہ سے ذات کے سوا کسی اور علت کی وہ محتاج ہو، آخر میں پوچھتا ہوں کہ اگر اس کو بھی ان امکانی اور جوازی صفات کے ذیل میں فرض کیا جائے جن کا کسی موصوف سے الحاق واتصال ذات کے سوا کسی اور دوسری علت کے ذریعے سے ہوتا ہو، یا ذات کی علت کے سوا اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہو تو حدوث کی صفت کے لحوق سے قطع نظر کرتے ہوئے، خود حادث کی ذات آیا کوئی ایسی امکانی ہویت باقی رہتی ہے جو کسی علت کو چاہتی ہو؟ اگر یہی واقعہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود ذات بغیر اس بات کے کہ حدوث کی صفت اس کو لاحق ہو فاعل سے صادر ہوتی ہے، اور حدوث کی صفت کے ملنے کے بغیر وہ پائی جاتی ہے، بلکہ لازم آتا ہے اب حادث کی اس ذات کا وجود ازلی ہو، کیونکہ درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے یعنی موجودات کی کوئی تیسری قسم نہیں ہے، ایسی صورت میں حدوث کی صفت کو بغیر کسی دوسری علت کے توسط کے حادث کی ذات کے ساتھ لاحق کرنا ایک متناقض فعل ہوگا یا یہ مانا جائے کہ حادث کی ذات اپنی خود ہویت کی حساب سے امکانی حدود ہی سے خارج ہے، اور وہ دوسری دو قسموں (وجوب وامتناع) کے دائرے میں داخل ہے، گویا امکان کی صفت اس میں حدوث کی صفت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اب حادث کا وجود یا واجب بالذات ہوجاتا ہے یا ممتنع بالذات اور اس کا فساد واضح ہے نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ حادث خود

اپنی ذات کی حیثیت سے ایسے وجود کا مالک ہے، جو سرمدی ہے یا اس کا عدم سرمدی ہے اب حدوث کی صفت اگر کسی علت اور سبب کے ذریعے سے لاحق ہوگی تو پھر وہی سابق خرابی واپس ہو جاتی ہے، بلکہ یہ شکل تو پہلی شکل سے بھی زیادہ بھونڈی ہے پھر ایک کھلی ہوئی بات یہ بھی ہے کہ حادث کا وجود اگر ازلی ہوگا، تو ظاہر ہے کہ جو وجود عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے، وہی بجنسہ یہ ازلی وجود نہیں ہو سکتا، الغرض عدم کے بعد پیدا ہونے والے وجود کے لحاظ سے ایسا وجود ناممکن ہے۔ جس کا وقوع عدم کے بعد ہوا ہو اور یہ وصف یعنی حادث کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ اس وجود کا ایسا وصف ہے، جس کے ساتھ متصف ہونے کے لیے کسی بیرونی موثر کی قطعاً ضرورت نہیں ہے اور فاعل کا جو کچھ بھی اثر ہوتا ہے وہ وجود ہی میں ہوتا ہے، خواہ یہ وجود دوامی و استمراری ہو، یا منقطع اور ختم ہونے والا ہو، پس وجود کا حصول اگرچہ حادث کے لیے ضروری نہیں ہے، لیکن جس وقت بھی حادث کو وجود حاصل ہوگا، اس وقت اس کیفیت یعنی صفت حدوث کا ہونا اس کے لیے واجب اور ضروری ہے، اور اس میں کیا تعجب ہے اگر کسی شئے کا کسی صفت سے متصف ہونا ممکن ہو۔ لیکن جب اس صفت کے ساتھ شئے موصوف ہو جائے اس وقت کسی دوسری صفت کے ساتھ اس کا موصوف ہونا واجب اور ضروری ہو، اور ظاہر ہے کہ جو چیز واجب ہوتی ہے اس کو علت اور سبب کی ضرورت نہیں ہوتی، اور کسی شے کے وجود یا عدم کے ہونے یا نہ ہونے کا امکان اس سے یہ کب لازم آتا ہے، کہ اسی شے کا وہ وجود جو عدم کے بعد ہو، یا اس کا وہ عدم جو وجود کے بعد ہو اس کا بھی ہونا نہ ہونا بھی اس کے لیے ممکن ہے، تا اینکہ پھر اس کے لیے بھی کسی سبب کی ضرورت محسوس کی جائے۔ الغرض یہاں جو چیز سبب سے بے نیاز ہے وہ "عدم کے بعد وجود کا ہونا ہے" حادث کی وجود کی یہ صفت سبب کو نہیں چاہتی، اگرچہ حادث کا وجود جو عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ بغیر سبب کے اس کی پیدائش نہیں ہو سکتی ہے، (یعنی حادث کا وجود تو سبب کا محتاج ہے، لیکن اس وجود کی یہ صفت یعنی عدم کے بعد ہونا اس کے ثبوت کے لیے سبب کی قطعاً حاجت نہیں بعضوں کا خیال یہ ہے کہ نوزائیدہ حوادث، علل و اسباب کے محتاج اپنی صفت حدوث کی وجہ سے ہوتے ہیں ان کا یہ مطلب ہے کہ فاعل کی جانب حادث کے

احتیاج کی علت یہی حدوث ہی کی صفت ہوتی ہے، لیکن جب حادث کا حدوث ہو چکتا ہے، یعنی پیدا ہو کر حادث موجود ہو جاتا ہے، اس کے بعد اب علت اور سبب کی ضرورت وحاجت اسے باقی نہیں رہتی لیکن یہ خیال بھی قطعاً غلط ہے، وجہ یہ ہے کہ تحلیل و تجزیے کے بعد حدوث کے اندر سے حسب ذیل امور برآمد ہوتے ہیں، یعنی ایک عدم جو وجود سے پہلے اور اس پر سابق ہوتا ہے دوسرا وجود جو عدم کے بعد حادث کو لاحق ہوتا ہے، تیسری بات وہی وجود کا عدم کے بعد ہونا۔ اب ہم اس سبب اور علت کی تلاش میں نکلتے ہیں جس نے حادث کو فاعل کا محتاج بنا رکھا ہے اور پوچھتے ہیں کہ یہ علت ان تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے یا کوئی اور چوتھی بات ہے، جو اس احتیاج کی علت ہے کیونکہ جب ان تینوں میں کوئی علت نہ ہوگی تو ناگزیر طور پر اس احتیاج کی علت کوئی چوتھی چیز ہو سکتی ہے بہر حال وہ عدم جو وجود سے سابق اور مقدم ہے، اس کو کون علت ٹھیرا سکتا ہے کہ وہ تو صرف ایک مطلق نفی کی تعبیر ہے بھلا اس میں علت بننے کی کیا صلاحیت ہو سکتی ہے، اور اگر احتیاج کی علت وجود کو قرار دیا جائے تو مشکل یہ ہے کہ یہ وجود اپنی پیدائش میں اس اتحادی عمل کا محتاج ہے جو اس احتیاج کے بعد کی چیز ہے، یعنی حادث کو فاعل کی طرف جو احتیاج ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ احتیاج پہلے ہوتی ہے، اس کے بعد حادث کو فاعل ایجاد کرتا ہے اور یہی میرا مطلب ہے کہ فاعل کی طرف احتیاج اسکو تو ایجادی عمل سے پہلے ہونا چاہیے، اب اگر اسی احتیاج کی علت خود حادث کا وجود ہوگا تو شئے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور وہ بھی ایک مرتبے کا تقدم نہیں بلکہ بمراتب، اسی طرح اگر حدوث کو علت مانا جائے، تو یہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ خود حدوث وجود کا محتاج ہے، کیونکہ یہ ایک کیفیت اور صفت ہے، اور تم جان چکے کہ خود بیچارہ وجود ہی اس احتیاج کی علت کا محتاج ایک مرتبے کے اعتبار سے نہیں بلکہ بمراتب ہے، پس اگر احتیاج کی علت حدوث ہوگا، تو وہی شئے کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا، اور یہ تقدم بدرجہا اس تقدم سے بڑھا ہوا ہوگا جو خود وجود کے متعلق لازم آیا تھا، پس ثابت ہوا کہ احتیاج کی علت ان امور کے سوا ہے، جن کا ہم نے ذکر کیا؛ قوم کے

طریقے پر یہ گفتگو یوں ہی کی جا سکتی تھی۔

فصل

ایسی دو چیزیں جو طبعاً ایک ساتھ پائی جاتی ہوں، یعنی ان میں معیت بالطبع کا علاقہ ہو، ان دونوں کی علت اور سبب ایسی بسیط حقیقت نہیں ہو سکتی جس میں کسی قسم کی ترکیب اور آمیزش نہ ہو یعنی جو بسیط محض ہو،

اسی دعوے کو اس فصل میں ثابت کیا جائے گا، دلیل کی تقریر یہ ہے۔

اپنی بسیط حقیقت کے رو سے اگر یہ بسیط امر کسی شے کی علت ہوگی، تو ظاہر ہے، کہ اس بسیط کی صرف ذات ہی اس طور پر علت ہوگی کہ ذہنی تحلیل کے ذریعے سے بھی عقل اس میں یہ دو باتیں یعنی ایک تو اس کی ذات، اور دوسری اس کا علت ہونا، ان دونوں عقلی پہلوؤں کو اس لیے بھی پیدا نہیں کر سکتی تاکہ اس کا علت اور سبب ہونا خود اس کی ذات کا اقتضاء نہ ٹھیر سکے، بلکہ اس کا یہ سبب و علت ہونا کسی زائد صفت یا کسی شرط یا غایت، یا وقت یا اس کے سوا کسی اور امر کا نتیجہ قرار پائے ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوگا تو پھر یہ علت کوئی امر بسیط نہیں بلکہ مرکب بن جائے گی، الغرض یہاں بسیط علت اور مبداء سے مراد یہ ہے، کہ اس بسیط مبداء کی وہی حقیقت غیر کی علت اور مبداء ہے، جس سے اس شے کی جوہر ذات تیار ہوئی ہے الغرض غیر کا مبداء ہونا، اور اس بسیط کی جوہر ذات دونوں ایک ہی بات ہے، یعنی یہ دو حیثیتوں کی شکل میں اس طرح تقسیم نہ ہوں گی، کہ ایک سے تو اس کی جوہر ذات تیار ہوتی ہو، اور دوسری حیثیت سے کسی غیر شئے کا حصول اس سے ہوا ہو، جیسا کہ ہم اپنے اندر پاتے ہیں کہ ایک چیز تو ہم میں وہ ہے جس سے ہماری جوہر ذات تیار ہوئی ہے، یعنی نطق کی صفت اور ہم ہی میں ایک اور صفت ہے، جس کی وجہ سے ہم لکھ رہے ہیں یعنی کتابت کی صفت، بہرحال اس قسم کے بسیط امر سے اگر ایک سے زائد امور صادر ہوں گے، تو ظاہر ہے، کہ اس حیثیت سے کہ اس بسیط سے ایک امر صادر ہوا، اس میں ایک ایسی بات ہوگی، جو اس بات سے مختلف ہوگی جس کی وجہ سے دوسرا امر اس سے صادر ہوا، ایسی صورت میں

اب اس بسیط کی تیاری دو مختلف امور سے ہوگی، حالانکہ یہ اس فرض کے خلاف ہے، جو مانا گیا تھا، چاہیئے کہ تم اس کو اچھی طرح غور کرو اور ان طول طویل باتوں کو چھوڑ دو، جو اسی مدعا کو ثابت کرنے کے لیے کی جاتی ہیں، کیونکہ ان میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہے ہاں! ایک اور بات ہے، جس سے تمہیں اس مقام پر چوکنا رہنا چاہیئے میرا مطلب یہ ہے کہ "صادر ہونے" کا جو لفظ یہاں استعمال ہو رہا ہے، کہیں اس سے تم وہ اضافی معنی نہ مراد لے لو، جو دو چیزوں کے بغیر نہیں پایا جا سکتا، کیونکہ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہاں گفتگو اس نسبتی اور اضافی معنی کے متعلق قطعاً نہیں ہو رہی ہے، بلکہ اس سے مقصد فقط اس قدر ہے کہ علت کا اس طرح ہونا کہ اس سے معلول صادر ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں علت اور سبب میں کسی ایسی خصوصیت کا ہونا ناگزیر ہے جس کی وجہ سے خاص کر وہی معلول نہ کہ اس کا غیر صادر ہوا، اور وجوب حاصل کیا، اور یہ مغالطہ دراصل اس تنگی کا نتیجہ ہے کہ جو اصل مقصد ہے اس کی تعبیر کے لیے کوئی صحیح لفظ نہیں مل رہا ہے، حتیٰ کہ "خصوصیت" کا بھی جو لفظ یہاں استعمال کیا گیا، اس سے بھی اس کا اضافی اور نسبتی مفہوم مقصود نہیں ہے بلکہ یہ دراصل اس خاص امر کی تعبیر ہے جسے خاص معلول کے ساتھ ربط اور تعلق ہے، کیا شبہ ہے کہ یہ امر خاص یقیناً موجود بھی ہے، اور اس معلول پر مقدم بھی ہے جو اس اضافت اور نسبت پر مقدم ہے، جو ان دونوں کو عارض ہوتی ہے۔

بہرحال "یہ امر خاص" کبھی تو خود بجنسہ وہی علت ہی ہوتی ہے، اور یہ اس وقت ہوگا، جب علت اور سبب خود اس علت کی اپنی ذات ہوگی، اور کبھی اس علت کی ذات کے سوا ایک زائد چیز ہوتی ہے، پھر اگر پہلی صورت ہو، یعنی علت خود اس کی اپنی ذات ہی بحیثیت علت ہونے کے ہو، اور ایسی علت بسیط ہو، تو اس کے معلول کا بھی حقیقی بسیط ہونا ضروری ہے اور اسی کا عکس نقیض یہ ہوگا کہ ہر وہ علت جس کے معلول ایک سے زائد ہوں، اور ان معلولوں میں باہم ایک دوسرے کی علت نہ ہوں تو اس قسم کے معلولوں کی علت کا اپنی حقیقت کے رو سے قابل انقسام ہونا ضروری ہے، خواہ اس کی یہ تقسیم ہیئت

کی راہ سے ہو، یا وجوب کی راہ سے۔

ایک شک اور اس کا ازالہ

بعض ایسے نفوس جو فضل وعلم میں کافی شہرت رکھتے ہیں، ان کی جانب سے کتنا بودا اور پھسپھسا اعتراض مذکورہ بالا استدلال کے متعلق ان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے کہ مرکز پر ظاہر ہے کہ ان تمام خطوط کی انتہا ہوتی ہے جو اس سے نکل کر محیط کی جانب جاتے ہیں، لیکن محض اس وجہ سے مرکزی نقطے کا غیر متناہی امور سے مرکب ہونا نہیں لازم آتا کہ اس سے اتنے سارے خطوط نکلتے ہیں حالانکہ مرکز پر ایک خط کی انتہا کی حیثیت اس حیثیت کی مغائر ہے کہ اسی مرکز پر دوسرے خط کی انتہا ہوتی ہے اور یہی حال دوسرے خطوط کا ہے مہمل ہونے میں اسی اعتراض کے قریب قریب یہ دوسرا اعتراض بھی ہے کہ کسی خاص وحدت اور اکائی کے ساتھ جب دوسری وحدت کو فرض کریں گے تو اس مجموعے میں دوئی پیدا ہو جائے گی، پھر اسی پہلی وحدت کے ساتھ کوئی اور دوسری وحدت فرض کی جائے گی، تو اس دوسرے مجموعے میں بھی دوئی پیدا ہو گی۔ اب چونکہ یہ دونوں مجموعے باہم ایک دوسرے کے مغائر ہیں، تو لازم آتا ہے، کہ ان دونوں مجموعوں میں جو وحدت اور اکائی فرض کی گئی تھی، وہ خود دو ہو جائے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس اعتراض کرنے والے بیچارے کی سمجھ میں یہی بات نہیں آئی کہ حقیقی بسیط کے مبدر اور علت ہونے کے معنی کیا ہیں، اور جب اس کے مفہوم کا سمجھنا ہی، اسے میسر نہ آسکا، تو ظاہر ہے کہ یہ غریب اس پر کیا بحث کر سکتا ہے کہ اس کا ہونا یا نہ ہونا جائز ہے یا ناممکن۔

بہمنیار نے اپنے استاذ شیخ رئیس سے جب اس دعوے کی دلیل دریافت کی، تو شیخ نے اس کو لکھا تھا

> ایسا امر جو واقعی حقیقی طور پر واحد ہے اگر اس سے دو چیزیں صادر ہوں گی مثلاً آ اور ب کا صدور اس واحد حقیقی سے ہو تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ اس واحد سے آ بھی صادر ہو اور وہ بھی صادر ہو، جو آ نہیں ہے، کیونکہ آخر ب یقیناً آ نہیں ہے

اور یہ نقیضین کا اجتماع ہے (جو محال ہے)
امام رازی شیخ کی اس عبارت کے متعلق لکھتے ہیں۔
"آ کے صدور کا نقیض لا صدور آ ہے نہ کہ جو آ نہیں ہے"
"یعنی ب کا صدور یہ نقیض ہے اس کی مثال ٹھیک ایسی ہے کہ کوئی جسم مثلاً حرکت"
"سے بھی موصوف ہو، اور سیاہی سے بھی، اور ظاہر ہے کہ سیاہی حرکت نہیں ہے"
"اس لیے نتیجہ یہ ہوگا کہ جسم حرکت سے بھی متصف ہوا، اور اس چیز سے بھی جو حرکت نہیں ہے"
"لیکن کیا اس سے تناقض لازم آتا ہے، پس جو بات یہاں کہی جائیگی وہی ہم وہاں کہینگے"
امام رازی اس کے بعد مزید اضافہ کرتے ہیں۔
"خود شیخ نے شفا کی قاطیغوریاس میں اس کی تصریح بھی کی ہے، جیسا کہ اس کا بیان ہے میرا یہ قول کہ شراب میں بو ہوتی ہے، اور یہ قول کہ شراب میں بو نہیں ہوتی، یہ اور بات ہے، اور یہ کہنا کہ شراب میں بو ہے، اور شراب میں ایسی چیز بھی ہوتی ہے، جو بو نہیں ہے، یہ الگ بات ہے دونوں ایک ہی قسم کا قول نہیں ہے، کیونکہ پہلی دو باتیں ایسی ہیں، جو باہم ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں، لیکن دوسری دو باتیں جو ہیں، وہ ایک جگہ جمع ہو سکتی ہیں (یعنی دونوں سچی ہو سکتی ہیں)
امام فرماتے ہیں
سچ تو یہ ہے، کہ (یہاں تناقض کا نہ ہونا) اس درجہ ظاہر ہے، کہ معمولی عقل والوں سے بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا، مگر سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر اتنی کھلی ہوئی بات ان لوگوں پر کس طرح مخفی رہ گئی، جو عقل و دانش کے مدعی ہیں۔
تعجب ہے کہ جس نے ساری عمر منطق ہی کے پڑھنے پڑھانے میں اس لیے بسر کی، تاکہ اپنے ذہن کو غلطیوں سے محفوظ رکھ سکے، لیکن وہی آدمی جب ایسے اہم مقصد اور شریف مدعا کی تحقیق میں مشغول ہوا تو اس آلے کے استعمال کو بالکلیہ چھوڑ بیٹھا، اور ایسی فاش غلطی میں مبتلا ہو گیا کہ جس پر بچے بھی ہنستے ہیں"

میں کہتا ہوں کہ اس بیان سے یہی بہی معلوم ہوتا ہے کہ اس جلیل فاضل (امام رازی) کی سمجھ میں نہ تو واحد حقیقی کا صحیح مفہوم آیا ہے اور نہ وہ یہی سمجھ سکے کہ کسی شے کی علت اور مبدء جب کوئی حقیقی واحد چیز ہوتی ہے تو اس کا کیا مطلب ہوتا ہے، ان کی مثال ٹھیک وہی ہے، جیسا کہ ابن سینا نے اس شخص کے متعلق لکھا ہے، جو ارسطوطالیس کے مقابلے میں منطق بگھارنے کا مدعی ہو حالانکہ خود منطق کا موجد اور بانی ارسطو ہی ہے، آخر امام رازی جیسے آدمی کا عام مشائیوں اور شیخ رئیس جو تمام فلسفیوں میں فاضل ترین بزرگ ہے، اس کے مقابلے میں منطق کا ادعاء اور اس کی منطق غلطی نکالنی کیا یہ امام کی کھلی ہوئی گمراہی بے راہ روی اور حماقت و سفاہت نہیں ہے۔

حالانکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ مذکورۂ بالا معنی کے رو سے کسی شے کا مصدر ومبدء (علت) ہونا بسیط علت کی یہی عین ماہیت ہے یعنی اس کے سوا اس کی ماہیت اور کچھ نہیں ہوتی، اس امر کے ذہن نشین کر لینے کے بعد اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ اگر کوئی حقیقی بسیط امر آ کا بھی مثلاً مصدر اور سبب ہو، اور اس کا بھی جو آ نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ جو آ نہیں ہے، اس امر بسیط کا اس کے لیے مصدر ہونا یقیناً یہ حیثیت اس حیثیت سے جدا ہوگی، جس کی وجہ سے وہ آ کا مصدر ہے، حالانکہ یہ حیثیت بھی بجنسہ اس امر بسیط کی خود اپنی ذات ہی ہے تو گویا حاصل یہ ہوا کہ امر بسیط خود اپنی ذات کی غیر ہے، یہی تو تناقض ہے،

باقی علامہ دوانی نے شیخ کے کلام کی تکمیل کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ لا آ (یعنی غیر آ) کا صدور ظاہر ہے کہ یہ بجنسہ آ کا صدور نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ لا آ کا صدور یہ لا صدور آ ہے، یعنی آ کا صدور نہیں ہے، تو حاصل یہ نکلا کہ امر بسیط جو مصدر تھا، وہ لا آ کے صدور سے متصف نہیں ہوا، اور جب اس سے متصف نہیں ہوا، تو لا صدور آ سے موصوف ہوا، بہرحال جب یہاں دو حیثیتیں پیدا ہوگئیں، تو اب یہ جائز ہوگیا کہ ایک حیثیت سے وہ امر بسیط آ کے صدور سے موصوف ہو، اور دوسری حیثیت سے وہ اسی آ کے لا صدور سے موصوف ہو اور اس میں کوئی تناقض نہیں ہے، ہاں! اگر حیثیتوں کا اختلاف نہ ہو، بلکہ ایک ہی

حیثیت سے وہ دونوں صفات سے موصوف ہو، تو اس وقت ان دونوں صفات کے ساتھ موصوف ہونا ناممکن ہے کیونکہ اس سے ظاہر ہے کہ تناقض لازم آتا ہے'
اس قول کی تفصیل یہ ہے کہ شے کا کسی امر سے موصوف ہونا، یہ دوسرے امر سے عدم اتصاف کے مرادف ہے' یعنی اس امر کے ساتھ موصوف ہونے کی حیثیت سے کسی دوسرے امر کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی، پس ایک حیثیت سے دونوں کا اکٹھا ہونا ناممکن ہے۔
مگر مجھے اس میں بچند وجوہ کلام ہے' پہلی بات تو یہی ہے کہ دو نقیضوں کا کسی ایک ذات میں جمع ہونا بہر حال محال ہے' خواہ ایک حیثیت سے ہو یا چند حیثیتوں سے آخر تناقض کے جو شروط ہیں اور اس کے لیے جن امور میں وحدت کی ضرورت ہے' وہ مشہور ہیں' پھر کیا کسی نے بھی شروط تناقض میں ادھر اشارہ بھی کیا ہے کہ تناقض کے لیے موضوع کا واحد حقیقی ہونا بھی ضروری ہے' اور دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ شے کا کسی امر سے موصوف ہونا' یہ دوسرے امر کے عدم اتصاف کے ہم معنی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ کسی دوسرے امر کے ساتھ موصوف ہونا اس پر صادق نہ آئے' لیکن اس کا مطلب یہ کیسے ہو سکتا ہے' کہ دوسرے امر کے ساتھ عدم اتصاف اس پر صادق آئے۔ تیسری بات یہ ہے کہ ایسے دو مفہوم جو باہم ایک دوسرے کے مخالف ہوں۔ مثلاً وجود اور شیئیت وغیرہ کسی ایک موضوع اور محل میں ایک ہی حیثیت سے یہ جمع ہوتے ہیں۔ اس سے بھی یہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے' کیونکہ دلیل کا جو کچھ حاصل ہے' وہ سب ان میں جاری ہوتا ہے تو گویا اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ ان مفہوموں سے کسی واحد موضوع کا موصوف ہونا یہ تناقض قرار پائے' حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ مصدری معانی' اور روابط جن کا شمار ان مفہوموں میں کیا جاتا ہے جو ذاتوں پر اشتقاقی طور سے نہ کہ مواطاتی طور سے محمول ہوتے ہیں' ان معانی اور روابط کے نقیضوں میں محمول کرنے کے اسی طریقے کا اعتبار کیا جاتا ہے' اب ظاہر ہے' کہ علت سے کسی شے کا صادر ہونا' اس کا نقیض بجز اس صدور کے رفع اور عدم کے اور کیا ہو سکتا ہے

نہ کہ اس کا نقیض خود لاصدور ہو جیسا کہ شے کے وجود کا نقیض کیا ہوتا ہے اس کے موجود ہونے کا عدم، نہ کہ اس شے کا لا وجود۔ اگرچہ بجائے خود لاصدور اور لاوجود صدور اور وجود کے نقیض ہیں، لیکن باوجود اس کے اگر موضوع ان دونوں سے موصوف ہو، تو اس میں کوئی جرح نہیں ہے، کیونکہ مذکورہ بالا حمل کے رو سے وہ نقیض نہیں ہیں۔

آخر میں مجھے یہ کہنا ہے کہ میں نے دعوے کی اصل تقریر کو سلجھاتے ہوئے جو یہ بیان کیا تھا کہ یہاں صادر سے مراد مصدری اور اضافی (نسبتی) معنی نہیں ہے، بلکہ اس سے مقصود وہ صدور ہے جو خود بسیط علت کی اپنی آپ ذات ہے اس تقریر میں وہ بحث ہی پیدا نہیں ہوتی جو یہاں چھیڑی گئی جیسا کہ ژرف نگاہوں، اور باریک بینوں پر مخفی نہیں ہے۔ "ربوبیات" کی تفصیل کا جب موقع آئے گا، ہم اس وقت پھر اس بحث کی طرف متوجہ ہوں گے، اور وہاں اس مسئلے کی زیادہ تنقیح تحقیق چھان بین کریں گے۔

فصل

کیا ایک ہی معلول چند علتوں اور اسباب کی جانب منسوب ہو سکتا ہے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا بہرحال سوال میں "ایک ہی معلول" سے اگر یہ مراد ہے کہ وہ معلول شخصی طور پر واحد اور ایک ہے تو مستقل علتوں اور سببوں کی طرف اس کا منسوب ہونا اور ان دونوں کا معلول ہونا، قطعاً محال اور ناممکن ہے، خواہ ان دونوں علتوں کو اس طرح مانا جائے کہ وہ مل کر ایک ہی زمانے میں اس شخصی معلول کی مستقل علتیں ہیں یا اجتماعی طور پر اسی شخصی معلول کی وہ دونوں علتیں نہ ہوں پھر یکے بعد دیگرے اس معلول پر اثر انداز ہوتی ہوں یعنی ان دونوں میں تعاقب کی نسبت ہو، یا یہ نسبت نہ ہو، بلکہ ہر ایک بجائے خود خاص خاص وقت میں اس معلول کی علت ہو، میں نے جو یہ کہا کہ ایسا ہونا محال ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں علتوں کو جس شکل میں بھی فرض کیا جائے سوال یہ ہے کہ اس شخصی معلول کے وجود میں ان دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو خصوصی طور پر اگر دخل ہے تو ایسی صورت میں پھر اس معلول کے وجود کا دوسری علت سے

صادر ہونا بداہتہ ناجائز ہوگا' بلکہ یہی ماننا پڑے گا' کہ اس معلول کے وجود کو وجوب (یعنی نیستی کے دائرے سے نکل کر ہستی قبول کرنا) دونوں کے مجموعے سے حاصل ہوا ہے اور اگر ان ہر دو علتوں کی خصوصیت کو اس معلول کے وجود میں دخل نہیں ہے' تو دراصل یہاں واقعی سبب اور علت وہ قدر مشترک ہے' جو دونوں علتوں میں پایا جاتا ہے اور ان دونوں کی خصوصی حیثیت اس باب میں لغو و بے کار ہے' پس معلوم ہوا کہ بہ ہر تقدیر اس معلول کی علت ایک ہی چیز ہے' خواہ یہ وحدت عموم ہی کی شکل میں ہو' (یعنی دونوں علتوں کا واحد مجموعہ ہی علت ہو یا ان میں جو قدر مشترک ہے وہ علت ہو) اور یہ جو کہا گیا ہے' کہ علت کے لیے ضروری ہے وہ معلول سے' بہر حال اپنی یافت اور تحصل میں قوی تر' اور اپنی وحدت میں معلول سے شدید تر ہو تو یہاں علت سے مراد صرف فاعلی علت ہے' اس حکم میں وہ چیزیں شریک نہیں ہیں' جو علت کے ساتھ بطور ضمیمے کے رفیق ہوتی ہیں یا جن کی حیثیت شرط یا معدات کی ہوتی ہے' شیخ رئیس نے ہیولی اور صورت کے باہمی ملازمہ کی تحقیق کرنے کے بعد الٰہیات شفا میں تصریح کی ہے کہ

"صورۃ بایں حیثیت کہ وہ کوئی سی بھی صورت ہے' ہیولی کی علت کی شریک ہے" "لیکن یہ شرکت اس صورت کو حاصل نہیں ہے' جو معین ہو"

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے۔

اس علت اور صورت کا مجموعہ ظاہر ہے کہ عددی اور شخصی طور پر واحد نہیں ہے بلکہ یہ وحدت عام معنی والی وحدت ہے' اور جو عام معنی والی وحدت کی بنیاد پر واحد ہوتا ہے وہ اس شے کی علت نہیں ہو سکتا جس کی وحدت شخصی اور عددی وحدت ہو' جو مادے کی طبیعت کا مثلاً حال ہے کہ وہ شخصی اور عددی وحدت کی بنیاد پر واحد ہے میں کہتا ہوں کہ ہم اس کو ناجائز ہی نہیں خیال کرتے کہ عام معنی والا ایسا واحد جس کی عمومی وحدت کسی شخصی وحدت رکھنے والے واحد کے ذریعے سے محفوظ ہو' وہ شخصی وحدت والے واحد کی علت نہیں ہو سکتا' اور یہاں جو بات واقع ہو رہی ہے

وہی ہے، کیونکہ یہاں وہ چیز جو نوعی وحدت کی بنیاد پر واحد ہے اس کی یہ نوعی وحدت شخصی واحد کے ساتھ محفوظ ہے، یعنی مفارق کے ذریعے سے (مفارق سے مراد وہ مجرد امور ہیں جن کے ساتھ مادی عالم کا نظام وابستہ ہے) بہرحال وہی شخصی واحد در اصل مادہ کو وجوب عطا کرتا ہے لیکن اس کی اس ایجابی تاثیر کا تکملہ بغیر ان امور کے نہیں ہو سکتا جو اس کیساتھ مقارن اور متصل ہیں خواہ وہ کوئی بھی ہو" شیخ کا کلام ختم ہوا۔

دوسری دلیل گزشتہ بالا دعوے کی یہ ہے کہ ان دو مستقل علتوں میں سے کوئی ایک یا ہر دو، اگر اپنی تاثیری عمل میں مستقل ہیں تو ظاہر ہے کہ معلول کا وجود اسی کے ساتھ واجب اور ضروری ہو جائے گا، اور یہ مسلم ہے کہ ایسی چیز جس کا وجود واجب ہو، اس کا تعلق غیر سے نہیں ہو سکتا، نتیجہ یہ نکلا کہ اب ان علتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اس معلول کی حالت یہ ہوگی، کہ ان میں سے جب ایک کے ساتھ اس کا تعلق ہوگا، تو اس کے بعد دوسرے کے جانب اس کا افتقار اور احتیاج ممنوع ہوگا، اور اس بنیاد پر ہر ایک کی جانب اس کی احتیاجی نسبت ممنوع اور محال قرار پائے گی حالانکہ مانا یہ گیا تھا کہ دونوں کی طرف اس کی احتیاجی نسبت واجب اور ضروری ہے، ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے)

رہا ایسا معلول واحد جس کی وحدت نوعی قسم کی وحدت کی ہو، تو صحیح یہی ہے، کہ متعدد علتوں کی طرف اس کا منسوب ہونا جائز ہے مثلاً گرمی اور حرارت کہ اس کے بعض افراد رگڑ اور حرکت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں اور بعض آفتاب کی شعاع سے، بعض غصے کی کیفیت سے بعض آگ سے ملنے کی وجہ سے رہی مذکورۂ بالا دلیل تو وہ اس واحد میں جاری نہیں ہوتی اور یہ مشاہدہ ہے کہ بسا اوقات متعدد چیزوں کا لازم کوئی واحد امر ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ لازم اپنے ملزوم کا معلول ہوتا ہے، آخر کیا جنسی طبائع فصول کے خارجی لوازم نہیں ہوتے اور کیا جنس کا وجود فصل مقسم کے ذریعہ قوام پذیر نہیں ہوتا، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے، اور یہی حال امکان کا ہے جو ان ممکنوں میں مشترک ہوتا ہے جو اپنی اپنی ماہیت کے رو سے مختلف ہوتے ہیں

یا چار اور چھ کے اعداد میں جفت و زوج ہونے کی صفت یعنی یہ دونوں عدد کی دو مختلف نوعیں ہیں، بلکہ جفت اعداد کے ہر مرتبے میں یہ بات جاری ہوگی آخر ایسا کیوں نہ ہو، جبکہ مختلف امور میں اشتراک ایک مشترک واحد حکم کی حیثیت رکھتا ہے، اور ان مختلف امور سے اس کو عرضی (یعنی خارج از ذات ہونے کی) نسبت حاصل ہوتی ہے اور یہ کلیہ ہے کہ ہر عرضی اپنے معروضوں کا معلول اور مسبب ہوتا ہے، اور یہ جو کہا گیا ہے، کہ مختلف اسباب و علل کے لئے ضروری ہے، کہ کسی ایسے عام وصف میں وہ شریک ہوں، جو معلول کے اس تعلق کی جہت ہو جو اس کو اپنی علتوں سے ہوتا ہے، میرے نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ بات پھر اس مشترک جہت میں پیدا ہوگی، یعنی اس جہت کے متعلق بھی سوال ہوگا کہ اس کا لزوم اگر کسی دوسری مشترک جہت کی وجہ سے نہیں ہے، تو ہمارا یہی مقصود تھا ورنہ پھر اشتراکی جہتوں کے متعلق تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، اس پر اگر تم یہ کہو کہ معلول اگر کسی معین علت اور سبب کی طرف اپنی ماہیت کی وجہ سے محتاج ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں پھر اس علت کے سوا کسی اور چیز کی جانب وہ منسوب و مستند نہیں ہو سکتا، اور اگر ماہیت کی وجہ سے معلول اس علت کا محتاج نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنی ذات کی حیثیت یہ معلول اس علت کا محتاج نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ جس کی ذات ہی کسی شے کی محتاج نہ ہوگی وہ اس شے کا معلول کیا ہوگا، میں کہتا ہوں کہ معلول اپنے اس امکان کی وجہ سے جو اس کی ذات کا اقتضاء ہے، کسی معین اور خاص علت کا نہیں، بلکہ مطلق علت خواہ وہ کوئی ہو، اس کا محتاج ہوتا ہے، باقی کسی معین علت کی طرف اس معلول کا استناد، اور اس کے ساتھ وابستگی، اس بات کا معلول سے نہیں بلکہ علت کی ذات سے تعلق ہوتا ہے، کیونکہ علت اور سبب کی ذات بحیثیت اپنی ذات ہونے کے یعنی (من حیث ہی ہی) اس معلول کو چاہتی ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ مطلق محتاجی اور افتقار یہ تو معلول کے دائرے کی بات ہے اور علت کا معین و مشخص ہونا، یہ علت کی جانب کا اقتضاء ہے۔

فصل
علت فاعلی کے احکام

تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ہر علت جو معلول کو چاہتی ہے، اس کا وجود معلول کے ساتھ ساتھ رہتا ہے، لیکن بسا اوقات

ان دونوں حیثیتوں میں لوگ بے تمیزی سے کام لیتے ہیں، یعنی کیا چیز ذات کی اقتضاء ہے اور کیا ذات کا نہیں بلکہ ذات کے سوا کسی اور امر کا اقتضاء ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ، بالذات اور ما بالعرض کے باہمی فرق و امتیاز سے چشم پوشی کر کے گڑ بڑ ڈال دیتے ہیں (لیکن اس فرق کو پیش نظر رکھنے کے بعد اب تم ہی غور کرو کہ) بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے، کہ فاعل کبھی اپنے معلول سے مقدم اور پہلے ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ فاعل بحیثیت فاعل ہونے کے مقدم ہو سکتا ہے بلکہ مراد فاعل کی وہ ذات ہوتی ہے، جس کو بحیثیت فاعل ہونے کے نہیں بلکہ کسی دوسرے پہلو اور جہت کے رو سے پیش نظر رکھا گیا ہو، اور فاعل کی بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی فاعل خود اپنی ذات کے اعتبار سے فاعل ہوتا ہے مثلاً علاج و معالجے کا فاعل طبیب کی ذات ہوتی ہے، اور کبھی بالذات نہیں بلکہ فاعل بالعرض ہوتا ہے جس کی مختلف حالات ہوتے ہیں، کبھی تو یہ یوں ہوتا ہے کہ جو واقعی فاعل ہے اس کے ساتھ جو چیز ہوتی ہے اسے بھی فاعل کہدیتے ہیں، لیکن یہ طفیلی اور عرضی فاعل ہوتا ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ منشی علاج کرتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ منشی بحیثیت منشی ہونے کے نہیں بلکہ بحیثیت طبیب ہونے کے علاج کا فاعل ہوتا ہے (لیکن چونکہ طبیب میں منشی ہونے کی صفت بھی جمع ہو گئی تھی اس لیے منشی کی طرف بھی علاج کے فعل کو منسوب کر دیا جاتا ہے)

اور کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ فاعل کا بالذات معلول تو دراصل کوئی اور چیز ہوتی ہے، لیکن اسی چیز کو کوئی خاص بات لازم ہوتی ہے، اور یہی بات فاعل کی طرف عرضی طور پر منسوب ہو جاتی ہے، مثلاً سقمونیا کی طرف ٹھنڈک پہنچانے کی تاثیر کو منسوب کرتے ہیں، بایں معنی کہ ذاتی طور پر تو نہیں لیکن عرضی طور پر وہ بھی ٹھنڈک پہنچاتا ہے، کیونکہ سقمونیا کا اصلی کام دراصل صفراء کا چھانٹنا اور نکالنا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حرارت میں کمی ہو، اسی ذیل کی مثال یہ ہے کہ طبیب کو صحت کا فاعل قرار دیا جاتا ہے، یا ستون ہٹانے والے کو دیوار کے گرنے کی علت سمجھتے ہیں، حالانکہ واقعۃً صحت کا عطا فرمانے والا تو وہ ہے، جو طبیب سے کہیں بزرگ و برتر ہے اسی طرح دیوار کے گرنے کی وجہ تو چھت کا

طبعی ثقل ہے، یوں ہی آگ کے ارد گرد جو چیزیں ہوتی ہیں ان کے گرم ہونے کو اس آگ کی طرف منسوب کرنا، یا تخم کو زمین میں ڈالنے والے کی طرف (اگانے کو منسوب کرنا) یا مقدمات کو بجائے فکر کے (نتیجے تک پہنچانے والا) خیال کرنا یا اسی طرح کی اور بہت سی باتیں جو اسی قبیل کی ہوتی ہیں، یہ دراصل واقعی اور حقیقی اسباب و علل نہیں ہوتے،

واقعہ یہ ہے کہ یہ مغالطہ یعنی یہ سمجھنا کہ علت اور سبب کا معلول کے ساتھ ساتھ پایا جانا غیر ضروری ہے، (یعنی ہو سکتا ہے کہ علت ہو، اور معلول نہ ہو، یا معلول ہو، اور اس کی علت معدوم ہو جائے) اس کی بنیاد دراصل چند حسی مشاہدوں پر مبنی ہے لوگوں نے دیکھا کہ بیٹا (جو معلول) ہے وہ باپ کے بعد بھی پایا جاتا ہے، اور مکان معمار کی موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے یا گرمی آگ کے بجھ جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، حالانکہ غلطی یہ ہوئی ہے کہ جو عرضی طور پر علت اور سبب تھا اس کو لوگوں نے حقیقی اور ذاتی علت قرار دیا ہے، یعنی ما بالعرض کو ما بالذات ٹھہرایا گیا آخر اسی مکان والی مثال میں دیکھو یہاں کیا ہوتا ہے، معمار کی حرکت اور جنبش دراصل علت ہوتی ہے کسی نہ کسی اینٹ کے حرکت کی، اسی طرح معمار کا سکون، علت ہوتا ہے اسی اینٹ کے سکون کا، اور معمار کی اس حرکت کی انتہا، بالآخر ایک مادے کے اکٹھے ہونے کی علت ہوتی ہے، اور مادے کی یہ اجتماعی حالت علت ہوتی ہے کسی نہ کسی شکل کی، پھر اس شکل کی حفاظت اور اس کا قیام یا اس ثبات، اور قرار کا نتیجہ ہوتا ہے جو اینٹ کی اجتماعی حالت کا اقتضا ہو، اسی طرح باپ دراصل علت ہوتا ہے رحم مادر میں منی کے پہنچانے کا، باپ کا کام منی کی اس حرکت سے آگے متجاوز نہیں ہوتا، باقی اس کو جاندار کی صورت عطا کرنا اور پھر اس جیتے جاگتے وجود کو باقی رکھنا یہ کام اس کا ہے، جو صورتوں کا بخشنے والا ہے اسی طرح آگ بھی گرمی کی علت نہیں ہے، بلکہ آگ صرف اس ٹھنڈک کو زائل کرتی ہے، جو گرمی کے حصول میں مانع تھی باقی خود پانی میں مثلاً گرمی کا پیدا ہو جانا، اور اس آگ کی کیفیت کی طرف منتقل ہونا، یہ کام اس فاعل کا

ہے جو عناصر کو ان کی صورتیں پہناتا ہے' میں عنقریب اس پر برہان قائم کروں گا کہ ہر جسم کی علت کوئی عقلی (ادراک و عقل رکھنے والی) ہستی ہوتی ہے' اور ایسا ہونا واجب و ضروری ہے' آخر ایک آگ بھلا کسی دوسری آگ کے وجود کی علت کس طرح ہو سکتی ہے' اور جسمانی آگ کو اسی جیسی دوسری آگ کی علت ہونے کی وجہ سے تقدم کا حق آخر کیوں حاصل ہو۔ الحاصل یہ کلیہ ہے' کہ کسی قسم کی امکانی نوع ہو' جب اس کے افراد اس نوعی معنی میں باہم متفق ہیں' اور اس معنی کے رو سے ان میں اختلاف نہیں ہے' تو ایسی نوع کے لیے چارہ نہیں ہے' بجز اس کے کہ اس کی علت کوئی ایسا امر ہو' جو اس نوع سے خارج ہے' پس ثابت ہوا کہ مذکورۂ بالا علل و اسباب کو دراصل بالذات علل و اسباب ہونے کا حق ہی نہیں ہے' بلکہ ان کی حیثیت معدات (یعنی معلول کی صلاحیت و استعداد پیدا کرنے والے امور) کی ہے' اور گویا وہ واقعی علل و اسباب کے مددگار ہیں' خلاصہ یہ ہے' کہ ان کی حیثیت بالعرض اسباب و علل کی ہے۔

پس حاصل یہ نکلا کہ حقیقی اور واقعی فاعل یہاں وہی ہے' جو وجود کا مبدء اور ہستی کا نقطۂ آغاز و سرچشمہ ہے وہی جس سے وجود کا افادہ ہوا' جیسا کہ الٰہیوں میں یہ بات مسلم ہے'

باقی طبیعات میں جس امر پر فاعل کا اطلاق کیا جاتا ہے' وہی جس کا بجز حرکت آفرینی کے اور کوئی دوسرا کام نہیں ہے' تو تم یہ دیکھ چکے کہ اس قسم کی علت دراصل سبب نہیں' بلکہ اس کی حیثیت معدات کی ہوتی ہے' اور بالذات علت ہونے سے اس کو کوئی سروکار نہیں ہے' اور جب ایسا ہے تو ہیولیٰ کی شرکت کی وجہ سے جو صرف صلاحیت و قوۃ اور فقر و فاقے کا نام ہے) جسم کسی ہستی کی علت نہیں ہو سکتا' اور یہی حال صورت کا بھی ہے کہ بغیر ہیولیٰ کے اس کی کوئی ہستی نہیں ہوتی' اور ظاہر ہے کہ ایجادی فعل اس پر موقوف ہے کہ موجد پہلے خود بھی وجود رکھتا ہو' اب اگر جسم یا اس کی صورت ہیولیٰ کی علت ہوتی تو گویا عدم اور نیستی کو ہستی اور وجود کا عطا کنندہ قرار دیا جائے گا' خلاصہ یہ ہے' کہ ایجاد اور عطاء وجود میں ان امور کو استقلالی طور پر کوئی دخل نہیں ہے'

بلکہ سچی بات یہی ہے کہ ان کی طرف کسی حیثیت سے بھی ایجاد اور وجود بخشی کے کام کو اگر منسوب بھی کیا جائے تو یہ دراصل علوی اعانتوں کا نتیجہ ہوگا کیونکہ ان کی حیثیت اس سلسلے میں صرف اس قدر ہے کہ وجود کے تعلق کی تصحیح ان سے ہوتی ہے، اور ان کا درجہ صرف رابطے کا ہے اور جب تم یہ جان چکے ہو کہ معلول کا وجود علت کے وجود کے مساوی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت کا وجود تو خود اپنا وجود ہوتا ہے، اور معلول کا وجود دوسرے سے حاصل ہوتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ذاتی واجب ہونے کی خصوصیت علت میں ایسی خصوصیت ہے، جو اس کو اس وقت ہی حاصل ہوتی ہے جس وقت ابھی وہ معلول کی طرف منسوب بھی نہیں ہوتی ہے، یعنی ابھی معلول اس سے صادر بھی نہیں ہوا ہے بخلاف اس کے معلول کا یہ حال ہے کہ اس کو وجوب اس وقت تک میسر ہو نہیں سکتا، جب تک وہ علت کی طرف منسوب نہ ہولے، پس اس نقطۂ نظر سے یقیناً علت معلول کے اعتبار سے وجود کا زیادہ مستحق ہے۔

ان تمام امور کا حاصل یہ ہوا کہ عرض اپنے کمزور وجود کی وجہ سے جوہر کے وجود کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ عرض کا وجود جوہر کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اسی طرح مرکب موجودات بسیط موجودات کی بھی علت نہیں ہو سکتے، کیونکہ بسیط ظاہر ہے کہ مرکب سے مقدم ہوتا ہے، پس اسی بنیاد پر کوئی جسم عقل اور نفس کی بھی علت نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی محسوس کبھی معقول کی علت بن سکتا ہے بلکہ اسی طرح کوئی ایسی چیز جو مادے سے تعلق رکھتی ہو، وہ اس چیز کی علت نہیں ہو سکتی جو مادے سے پاک اور بری ہے یعنی مفارقات کی، کیونکہ علت کے لیے از بس ضروری ہے کہ وجوداً وہ معلول سے زیادہ استوار اور موکد ہو۔

ایک وہم پر تنبیہ

مہلک، اور تمام خبیث و بیہودہ خیالات میں بدترین خیال جس کے ماننے والے کی بربادی اور تباہی یقینی ہے، یہ ہے کہ عالم کو بالذات مستقل اس طور پر مانا جائے کہ نہ تو وہ اپنے وجود ہی میں خدا کا محتاج ہے، اور نہ عالم کو اپنی بقاء و دوام اور ٹھہراؤ میں حق تعالیٰ کے فیض کی ضرورت ہے۔

کیونکہ قطع نظر اس سے کہ یہ خیال بجائے خود غلط اور بے بنیاد ہے جیسا کہ بتایا جا چکا

ہے ایک بڑا نقصان اس کا یہ ہے کہ ایسے آدمی کو اپنی آیندہ زندگی میں بدترین خمیازوں کا سامنا کرنا ہوگا' اس شخص کا خیال ہی خدا سے خراب ہوجاتا ہے' وہ عموماً خالق کی جانب سے بے پروا ہوجاتا ہے اور اس عقیدے کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ اپنے رب کو آدمی بھول جائے اس کی یاد سے غافل رہے' دعا و کرنے کی طرف متوجہ نہ ہو اور معمولی پست دنیاوی اغراض کے لیے غیر حق کے ساتھ ہمیشہ الجھا رہے ایسا آدمی صبح و شام اسی فکر میں بسر کرتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو' دنیا میں اسے قوت و اقتدار حاصل ہو' وہ زمین ہی کو پکڑ کر بیٹھ جاتا ہے ایسا شخص نہیں یاد کرتا ہے اپنے رب کو لیکن صرف بھول کر' اور نہیں پکارتا ہے اپنے خدا کو لیکن بے خیالی کے ساتھ اور مانگتا ہے بھی اگر خدا سے تو اس وقت بھی اتراتا ہے دوسروں کو دکھاتا ہے' الا یہ کہ کبھی سختیوں کی گرفت سے مضطر و بے اختیار ہو کر' اور مصائب و تکلیفوں سے تنگ اگر جبراً قہراً خدا کو پکارے' مگر اس وقت بھی ایک خاص قسم کی حیرت اور ضلالت میں وہ مبتلا رہتا ہے جیسا کہ اکثر اس قسم کے آدمیوں کو دیکھ کر تم اندازہ کرسکتے ہو' یعنی جن لوگوں پر اس خیال اور عقیدے کا اثر ہے اور فطرۃً کچھ ان کا میلان اسی خیال کی جانب رہتا ہے' اگرچہ وہ صراحۃً اپنے اس عقیدے کا اظہار نہیں کرتے' لیکن جن کی زندگی مذکورۂ بالا حالات میں گزرتی ہے عموماً ان پر اسی عقیدے کا تسلط رہتا ہے' یہی لوگ ہیں جو طویل عمروں کے باوجود اپنے رب سے چھپائے گئے ہیں' اور اپنے آفریدگار سے یہ بے خبر اور جاہل ہیں' انھوں نے اس کو نہیں جانا جتنا کہ اسے جاننا چاہیئے' بلاشبہہ یہ لوگ نابینائی اور بے راہ روی میں مبتلا ہیں' اس دنیا میں بھی اور آنے والی زندگی میں بھی بلکہ آیندہ زندگی میں تو یہ زیادہ اندھے زیادہ گمراہ ہوں گے۔

لیکن ان لوگوں کے بالمقابل جن موحدوں کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم تو پیدا حادث چیز ہے' اور یہ خدا کی ایجاد و اختراع کا نتیجہ ہے اور ہمیشہ عالم خدا کے قبضے میں گھٹا ہوا ہے' ہر آن ہر لمحہ اپنے وجود اور بقا میں خدا کا محتاج ہے' اپنی ہمیشگی و دوام کو صرف حق تعالی کی توجہ سے حاصل کرتا رہتا ہے' چشم زدن کے لیے بھی عالم خدا سے بے نیاز و مستغنی نہیں ہوسکتا اس کو لحاظ بہ لحظہ

ہر وقت حق تعالیٰ کے فیض دوام کی حاجت ہے بلکہ حق تعالیٰ کا فیض و کرم ایک واحد متصل امر ہے، عالم سے اس فیض اور خدا کی اس نگرانی و حفاظت کو پل بھر کے لیے بھی اگر روک لیا جائے، تو اسی وقت سارے آسمان بکھر کر اور سارے افلاک پاش پاش ہو کر غائب ہو جائیں، ستارے ٹوٹ پڑیں، اور عناصر معدوم ہو جائیں، مخلوقات ہلاک ہو جائیں اور یکایک یہ سارا نظام درہم و برہم ہو کر نابید ہو جائے، اور اس کے لیے کسی وقت اور مدت کی ضرورت نہ ہوگی یہی وہ عقیدہ ہے جس کا خود حق تعالیٰ نے ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے۔

ان اللہ یمسک السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسکھما من احد من بعدہ۔ — بلاشبہ اللہ ہی آسمانوں اور زمین کو اس طرح تھامے ہوئے کہ وہ ٹل نہیں سکتے، اور اگر وہ ٹل جائیں تو خدا کے بعد انھیں کون تھام سکتا ہے

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

والارض قبضتہ یوم القیمۃ والسموٰات مطویات بیمینہ — زمین خدا کی مٹھی میں ہوگی قیامت کے دن اور اس کے دہنے ہاتھ میں آسمان لپٹے ہوں گے۔

یہ ہے، مستحکم و استوار رایوں اور عقیدوں میں ایک پاکیزہ ترین رائے اور عقیدہ جو بدنی عذاب سے جانوں کو خلاصی بخشتا ہے۔ دنیا کی زیب و آرائش کی محبت سے جو موت دل پر طاری ہوتی ہے، اس سے نجات عطا کر کے آدمی کو زندہ کرتا ہے، کیونکہ جو اس عقیدے کا معتقد، اور اس خیال پر قائم ہے، اس کا دل ہمیشہ اپنے رب کے ساتھ متعلق رہے گا، وہ اسی کی ڈوری پکڑے ہوئے زندگی گزارتا ہے، اسی پر ٹیک لگائے رہتا ہے، اور اپنے تمام حالات میں وہ حق کی پشت پناہی پر بھروسا رکھتا ہے، ہر وقت وہ خدا ہی کے آگے ہاتھ پھیلائے رہتا ہے، اسی کو پکارتا اور اسی سے مانگتا ہے، وہ اپنی ساری حاجتوں اور ضرورتوں کو خدا کے سپرد کرتا ہے، ایسے آدمی کو اپنے رب کی نزدیکی میسر آتی ہے، اور یوں وہ اپنے آپ کو زندہ کر لیتا ہے، اس کے دل کو راہ مل جاتی ہے، اور ہلاکتوں، بربادیوں سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔

ایک تنبیہی مثال اس کے بعد اب تمھارے لیے یہ سمجھنا کتنا آسان ہے کہ

حق تعالیٰ (جل شانہٗ و عظم کبریاؤہ) کے ساتھ عالم کے وجود کا تعلق ایسا نہیں ہے، جیسا کہ مکان کو معمار کے ساتھ ہوتا ہے، یا کتابت (لکھنے) کو جو تعلق (لکھنے) والے کاتب سے ہوتا ہے، یعنی کاتب کے لکھنے کے بعد جس طرح کتابت ایک ایسی مستقل چیز بن جاتی ہے، کہ اب اس کو کاتب کی ضرورت نہیں رہتی، عالم کا تعلق حق تعالیٰ سے ایسا نہیں ہے بلکہ خدا اور عالم کے تعلق کی نوعیت ایسی ہے، جو کلام کو متکلم سے اور بات کو بولنے والے کے ساتھ ہوتا ہے، یعنی جس وقت بولنے والا چپ ہوا، بات بھی باطل اور معدوم ہوجاتی ہے بلکہ تاریک فضا میں آفتاب کی روشنی کی جو حالت ہوتی ہے، جب تک آفتاب موجود رہتا ہے فضا میں روشنی بھری رہتی ہے، اور جو نہی۔ کہ آفتاب غروب ہوجاتا ہے روشنی بھی باطل و معدوم ہوجاتی ہے یہی نسبت عالم کو حق تعالیٰ کی ذات مبارک سے ہے، فرق دونوں میں یہ ہے کہ فضا کو روشن کرنے والا آفتاب کبھی اوگتا ہے اور کبھی ڈوبتا ہے، لیکن وجود کا جو آفتاب ہے، یعنی ذات حق ظاہر ہے کہ اس کا معدوم ہونا بالذات محال اور ناممکن ہے،

پھر جس طرح کلام متکلم کا جزء نہیں ہے، بلکہ اس کا فعل اور عمل ہے جو پہلے نہیں تھا، اور بعد کو اس کا ظہور ہوا ہے، اسی طرح فضا میں جو روشنی ہے، وہ بھی آفتاب کا جزء نہیں ہے، بلکہ آفتاب سے اس کا بہاؤ ہوتا ہے، اور یہ اس کا فیض ہے، بس کچھ اسی قسم کا حال عالم کے وجود کا خدا کے ساتھ ہے، کہ عالم حق تعالیٰ کی ذات کا جزء نہیں ہے، بلکہ یہ صرف اس کا فضل ہے، اس کا فیض ہے جو حق تعالیٰ کی جود و کرم داد و دہش کا نتیجہ ہے۔

یہاں کوئی یہ وہم نہ کرے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ عالم کے وجود کو حق تعالیٰ سے طبعاً صادر شدہ ہوا مانا جائے یعنی عالم کے پیدا کرنے میں خدا کے اختیار کو دخل نہیں ہے، گویا جو حال فضا کی روشنی کا آفتاب کے ساتھ ہے جس میں آفتاب کے اختیار کو دخل نہیں ہے بلکہ طبعی طور پر روشنی کا صدور آفتاب سے ہو رہا ہے، آفتاب کے بس میں نہیں ہے کہ چاہے تو اس روشنی کو روک لے، اور اپنے فیض کے سلسلے کو بند کردے، کیونکہ اس کی فطری اور طبعی ساخت ہی یہی ہے

کہ اس سے روشنی پھوٹے، عالم اور خدا کے درمیان اس نسبت کے تصور کی گنجائش اس لیے نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنے افعال میں اس قسم کا اختیار ہے، جو اس اختیار سے بہت بلند ہے جیسے عوام اپنے خیال میں اختیار رکھتے ہیں حق تعالیٰ کے اختیار کی مثال (بجائے آفتاب و روشنی کے) کلام اور اس متکلم کی مثال سے زیادہ قریب ہے، جو بات کرنے پر قادر ہے، جب چاہتا ہے بولتا ہے، اور جب چاہتا ہے چپ رہتا ہے

یہی ہے عالم کی ایجاد اور اختراع کی حقیقت یعنی حق تعالیٰ چاہے عالم کو وجود سے فیض یاب فرمائے اور اپنے فضل سے نوازے، اپنی حکمت و نادرہ کاری کا اظہار کرے، اور چاہے تو اپنے اس فضل وجود کو روک لے جیسا کہ آسمان و زمین کے امساک (تھامنے) کی آیت میں اس نے خود ذکر فرمایا ہے (جو ابھی نقل کی جا چکی ہے)

ایک یاد دہانی اور اس کی توضیح

قدیم فلاسفہ سے یہ بات شہرت کے ساتھ نقل کی جاتی ہے کہ وہ عالم میں مطلقاً صرف واجب تعالیٰ ہی کی ذات کو موثر خیال کرتے تھے، اور تمام فیوض و برکات کا سرچشمہ اسی کی ذات کو یقین کرتے تھے اور درمیانی واسطوں کے متعلق ان کا خیال یہ تھا کہ ان کی حیثیت صرف ان اعتبارات اور شروط کی ہے جن سے بہر حال اس عقدے کے حل کرنے میں چارہ نہیں ہے کہ ایک خدا سے اتنی کثیر چیزیں کس طرح پیدا ہوئیں، گویا ان واسطوں کو در اصل ایجاد و تخلیق میں تو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ ایجاد و تخلیق کی صلاحیت پیدا کرنے اور عالم کو موجود ہونے کے لائق بنانے میں وہ کام آئے ہیں مختصر یہ ہے کہ ان کو ایجاد میں نہیں بلکہ اعداد (استعداد و صلاحیت پیدا کرنے میں) دخل ہے، اس پر بعضوں نے کچھ اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسی چیز جو بالفعل نہیں بلکہ صرف بالقوۃ ہو، یعنی موجود نہ ہو، لیکن موجود ہونے کی اس میں صلاحیت ہو، اس قسم کی چیز سے قطعاً وجود کا افادہ نہیں ہو سکتا، خواہ ایسی چیز عقلی و روحانی ہو، یا جسمانی، ورنہ یہ ماننا پڑے گا کہ نیستی اور عدم جو کسی شے کے بالقوۃ ہونے کی دوسری تعبیر ہے، اس نیستی اور عدم کو کسی شے کے

قوت واستعداد سے فعلیت کی طرف آنے میں شرط قرار دیا جائے، گویا عدم اور نیستی کو وجود کے سبب اور علت کا جزء ٹھیرایا جاتا ہے ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ومحال ہے اس کے بعد اس شخص نے یہ تقریر کی ہے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وجود کا افادہ صرف اسی چیز سے ہوسکتا ہے جو قوت واستعداد سے بہمہ وجوہ پاک وصاف ہو، اور یہ وہی ہوسکتا ہے جس کا وجود واجب ہو، اس کے سوا دوسری چیز نہیں ہوسکتی، اس استدلال کو اگرچہ متاخرین نے پسند کیا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ امکان جس کی تعبیر قوت اور استعداد سے کی جاتی ہے اگرچہ اسی شے کے لیے ثابت ہوتا ہے جس کا وجود ممکن ہو، اور امکان کا یہ ثبوت ممکن کے لیے ممکن کی خود اپنی ذات کے لیے بحیثیت اس کی ذات ہی کی ہوتی ہے، لیکن واقع اور نفس الامر میں اس ممکن کو امکان ثابت نہیں ہوتا، بلکہ واقع میں جو چیز اس کے لیے ثابت ہوتی ہے وہ صرف فعلیت اور ایسا وجوب ہے جو فاعل کی طرف سے اس کو حاصل ہوتا ہے، اور جس اعتبار سے اس کو امکان ثابت ہوتا ہے اگرچہ یہ بھی واقعہ اور نفس الامر ہی کا ایک مرتبہ ہے، لیکن یہ بات اس کو ضروری نہیں ٹھیراتی کہ موجود واقع میں اس کے ساتھ موصوف بھی ہو، کیونکہ ''واقعہ'' کا میدان اس سے زیادہ وسیع ہے، اس کا راز یہ ہے کہ امکان ذاتی تو درحقیقت ایک عدمی امر ہے، یعنی ایسی ذات جو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کی ضرورت سے واقع میں موصوف ہو، جو اسی ذات سے دونوں طرفوں یعنی وجود وعدم کے ضرورت کی نفی اور سلب کا نام امکان ذاتی ہے، اور یہ واقعہ ہے کہ اگر کوئی شے واقع اور نفس الامر کے کسی مرتبے میں اگر عدمی امر سے موصوف ہو، تو یہ اس بات کو ضروری قرار نہیں دیتی کہ اس عدمی امر کے ساتھ واقع کے کسی مرتبے میں نہیں بلکہ خود واقع میں بھی وہ شے موصوف ہے بخلاف وجودی امر کے کہ اس کے ساتھ شے کا اتصاف واقع کے کسی مرتبے میں کیوں نہ ہو، بہرحال واقع میں بھی اس کے ساتھ شے کا موصوف ہونا ضروری ہوجاتا ہے، مثلاً زید اگر کسی جگہ متحرک ہے مثلاً بازار میں وہ حرکت کررہا ہے تو زید پر صادق آتا ہے کہ وہ واقع میں متحرک ہے لیکن اسی زید کو اب ساکن

اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ گھر میں وہ متحرک نہیں ہے، بلکہ ساکن ہونے کا اطلاق اس پر اسی وقت ہو سکتا ہے، جب وہ قطعاً متحرک نہ ہو، نہ گھر میں نہ بازار میں نہ کسی اور جگہ، اس کی نظیر ان لوگوں کا وہ دعویٰ ہے جو طبیعت کے متعلق کرتے ہیں، یعنے کہتے ہیں کہ طبیعت کسی ایک فرد کے پائے جانے سے پائی جاتی ہے، لیکن اس طبیعت کا عدم اسوقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس کے تمام افراد معدوم نہ ہو جائیں؛ بہر حال یہ جو کہا گیا تھا کہ بعض ممکنات مثلاً عقل سے وجود کا افادہ اگر ممنوع ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود کے افادہ و تحصل میں عدم او قوت کی شرکت بھی نہیں ہو سکتی میری اس تقریر سے یہ ملازمہ غیر ضروری ہو گیا، نیز بالفرض اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ ممکن کے لیے امکان کی صفت واقع میں ثابت ہوتی ہے، لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ جب ممکن کوئی فعل کرتا ہے، تو وہ بحیثیت ممکن ہونے کے کرتا ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ ممکن کا یہ فعل اس کے وجود کی حیثیت سے ہو، مثلاً تحریک واحساس کے عمل میں حیوان کے رنگین ہونے کو کوئی دخل نہیں ہوتا، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ممکن کا فاعل ہونا یہ اس کی صفت امکان ہی کے زیر اثر ہے، لیکن پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ امکان وجود بخشنے والی قوت کا جزء ہے، بلکہ بسا اوقات اس کی نوعیت شرط کی، اور اس شے کی ہوتی ہے جو علت سے خارج اور باہر ہو، ٹھیک جو ہیولیٰ کا حال ہے، کہ جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ اثر بخشی اور تاثیر میں ہیولیٰ کو بھی داخل کریں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ صورت کی تعیین اور تخصیص میں اس کو دخل ہے، ان کا یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ مادہ صورت کا فاعل قریب ہے، اور سچ تو یہ ہے، کہ امکان کی دخل اندازی کا خواہ شرطاً ہی کیوں نہ ہو اگر سرے سے انکار کر دیا جائے گا تو افلاک کے متعلق ان کا جو مسلمہ قاعدہ ہے وہ ٹوٹ جاتا ہے، یعنی کہتے ہیں کہ عقول سے افلاک کا صدور امکان ہی کے پہلو کی وجہ سے ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ امکان ایک عدمی امر ہے، بہر حال امکان کے توسط سے آخر گریز کی راہ ہی کیا ہے پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ امکان اگرچہ ایک ایسی صفت ہے جو ممکن کو ثابت ہوتی ہے، لیکن ممکن کی خود اپنی ذات اور اس کی اپنی ذاتی حقیقت صرف امکان ہی کی حیثیت ہی تو نہیں ہے، حتیٰ کہ

اسی بنیاد پر یہ خیال کیا جائے کہ بجز ممکن ہونے کے ممکن میں کوئی اور حیثیت ہوتی ہی نہیں خصوصاً مشائیوں کے مسلک کو جب پیش نظر رکھا جائے' جو کہتے ہیں کہ ممکن کی ماہیت کو وجودوں کے جو افراد عارض ہوتے ہیں' یہ افراد اپنی اپنی ذات اور حقیقت کے حساب سے باہم بالکل مختلف ہوتے ہیں' اور ایک عرضی وخارجی مفہوم میں جو سب کو شامل ہوتا ہے وہ مشترک ہوتے ہیں' پس امکان کے توسط کے انکار سے وجود کے توسط کی نفی کس طرح ہو جائے گی' خلاصہ یہ ہے کہ اس شریف مقصد اور مدعا کو اس کمزور دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

باقی اپنی کتاب ہیاکل النور میں شیخ الاشراق نے جو یہ تقریر کی ہے کہ

عقلی جواہر اگرچہ خود فعال ہوتے ہیں' یعنی موثر ہوتے ہیں' لیکن باایں ہمہ دراصل ان کی حیثیت اول (یعنی واجب تعالی) کے وجود کے واسطوں کی حیثیت ہے اور حقیقی فاعل دراصل اول ہی ہے ٹھیک جس طرح طاقتور روشنی کمزور روشنی کو اپنے عمل یعنی نور بخشی میں مستقل ہونے نہیں دیتی' اسی طرح وہ قوت جو واجب اور سب پر غالب ہے وہ واسطوں کو بھی مستقل ہونے کا موقع نہیں دیتی' اور یہ اس قوت واجبی کے فیض کی شدت وکثرت اور کمال طاقت کا نتیجہ ہے"

اسی طرح شیخ الاشراق ہی نے حکمۃ الاشراق میں بھی یہ لکھا ہے۔

جس طرح کمزور اور ناقص نور اس نور کے مقابلے میں جو اس پر غالب ہے' اپنی نور بخشی میں مستقل نہیں ہو سکتا اسی طرح وہ جو تمام نوروں کا نور یعنی نور الانوار ہے' وہ بھی ہر واسطے پر غالب ہے' اور ان کے افعال کا وہی محل اور رگرداور ہے' اور وہی ہر فیض پر قائم ہے پس وہی مطلق خلاق وآفریدگار ہے واسطے کے ساتھ بھی اور بغیر واسطے کے بھی' کوئی ایسی شان نہیں ہے جس میں اس کی شان نہ ہو'

شیخ کی یہ باتیں اپنی قوت اور متانت میں اگرچہ گزشتہ بالا دلیل سے بہتر ہیں خصوصاً ان لوگوں کے حساب سے جو ایرانی فلاسفروں اور قدیم حکما کی رایوں کے عالم ہیں بلکہ دیگر اشراقی قاعدوں سے اس کی تکمیل بھی کی جا سکتی ہے' لیکن بہ ظاہر

اس کی صورت اقناعی دلائل کی سی ہے، اور مناظرے و مباحثے کے میدانوں میں اقناعی باتوں پر قناعت نامناسب ہے، الحمد للہ کہ ہمارے پاس اس سلسلے میں حکیمانہ براہین و دلائل ہیں جن پر انشاء اللہ تعالیٰ تم آیندہ مطلع ہوگے۔

ایک اشارہ اور تعاقب

ایسا فاعل جو ناقص اور کمزور ہوتا ہے، وہ مادے میں اپنی پیش نظر چیز کے پیدا کرنے میں حرکت اور آلات کا محتاج ہوتا ہے اور جو فاعل کامل ہوتا ہے، اس کا حال دوسرا ہے، یعنی فاعل کے اندر شے کی جو صورت ہوتی ہے، مادے کی صورت اپنی پیدائش میں صرف اس کی پابند ہوتی ہے، اس کے سوا کسی دوسری چیز کی اپنی پیدائش میں اسے ضرورت نہیں ہوتی پھر اگر دائرۂ ہستی میں کوئی ایسا وجود ثابت ہو چکا ہے جو پہلا فاعل ہے اور سب سے بلند ترین مبدء اور اعلیٰ ترین نقطۂ آغاز وہی ہے، یعنی اس کے وجود سے پہلے کسی دوسرے کا وجود نہیں ہے، اور نہ اس کے وجود کے مرتبے میں کوئی دوسرا وجود ہے، نیز اس کے لیے نہ مادے کا ہونا ممکن ہے اور نہ موضوع و محل کا ہونا جائز ہے، نہ اس کے لیے فاعل ہے نہ اس کی کوئی صورت ہے نہ اس کی غایت ہے، کیونکہ ان چیزوں سے اس کا اول ہونا غلط ہو جائے گا، اور نہ سب پر اس کو تقدم باقی رہے گا، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ وہ چیز جس سے چیزیں موجود ہوتی ہیں اس کا حال یہ ہوتا ہے کہ اپنے ماسوا کو وہ صرف وجودی فیض بخشنے کے لیے ہر وقت تیار رہتا ہے، اور اس کی یہ فیض بخشی اس کے علم اور اس کی رضامندی سے ہوتی ہے، وہ چیزیں جنھیں اس سے وجود ملتا ہے، ان کے وجود سے نہ اس فاعل میں کسی کمال کا اضافہ ہوتا ہے، نہ اس کی بزرگی بڑھتی ہے، نہ اس کو اس وجود بخشی میں کوئی لذت ملتی ہے، نہ کوئی مسرت ہوتی ہے، اس میں نہ اس کا کوئی نفع ہوتا ہے، نہ کسی برائی سے نجات ملتی ہے، بہرحال اس قسم کے منافع سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، کیونکہ اپنے ماسوا سے وہ غنی اور بے نیاز ہوتا ہے، یہی وجہ ہے، کہ جس وجود سے اس کی اصل ذات کا تقرر ہوتا ہے یہی وجود بجنسہ اس کا وہ وجود ہوتا ہے، جس سے غیر کا حصول ہوتا ہے، بلکہ اس مقام پر یہ دونوں چیزیں

صرف ایک ہی ذات ہوتی ہیں، ان کی ایک ہی حیثیت ہوتی ہے، دو چیزوں کی طرف اس کا انقسام نہیں ہوتا یعنی ایک تو وہ جس سے اس کی اصل ذات تیار ہوئی اور دوسرا وہ جس سے دوسری شے کا حصول اس سے ہوا، یعنی ایسا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے اندر ہوتا ہے، کہ ایک چیز تو ہم میں وہ ہوتی ہے، جس سے ہمارا جوہر ذات تیار ہوتا ہے، اور ہماری ذات اسی کے ذریعے سے ذات بنتی ہے، یعنی ہماری صفت نطق، اور دوسری چیز اس کے سوا ہمارے اندر وہ ہے جس کے ذریعے سے ہم لکھتے ہیں یعنی لکھنے کا ملکہ اور سلیقہ،

خلاصہ یہ ہے کہ فاعل اول اس امر میں کہ اس سے کسی چیز کو کوئی فیض پہنچے، اس میں اپنی ذات کے سوا کسی اور صفت کی اس کو حاجت نہیں ہوتی خواہ وہ صفت حرکت ہو، یا کوئی آلہ ہو، جیسے جلانے کے لیے آگ، کو اس صفت کی ضرورت ہوتی ہے، جسے حرارت کہتے ہیں یا زمین کے کناروں کو روشن کرنے میں آفتاب کو حرکت کی حاجت ہوتی ہے، یا دروازوں کے تراش وخراش میں بڑھئی کو بسولے کی حاجت ہوتی ہے (اور جس طرح فاعل اول کے فعل میں یہ چیزیں نہیں ہوتیں) اسی طرح اس کے فعل میں نہ عوائق وموانع روک پیدا کرسکتے ہیں اور نہ اس کے فعل کے لیے کسی ایسی شرط کی حاجت ہے جس کا انتظار کیا جاسکتا ہو،

تفصیلی بیان درحقیقت فاعل کی چھ قسمیں ہیں پہلی قسم کا نام فاعل بالطبیعت ہے، یعنی ایسا فاعل جس سے فعل اس طرح صادر ہو، کہ اس میں نہ اس کے علم کو دخل ہو، نہ اختیار کو، اور فعل اس کی طبیعت کے مناسب ہو، دوسری قسم کو فاعل بالقسر کہتے ہیں یعنی اس میں بھی فعل اگرچہ فاعل کے علم واختیار سے صادر نہیں ہوتا، لیکن اسی کے ساتھ اس فعل کا صدور اس کی طبیعت کے اقتضاء کے خلاف ہو، تیسری قسم کو فاعل بالجبر کہتے ہیں اس میں بھی فعل اگرچہ فاعل کے اختیار سے صادر نہیں ہوتا، لیکن یہ غیر اختیاری صدور اس وقت ہوا جبکہ اس سے پہلے اس فاعل میں اس فعل کے اختیار کرنے اور نہ کرنے کی قدرت پائی جاتی تھی، یعنی فاعل کی شان ایسی تھی کہ اس فعل کے کرنے نہ کرنے کا اسے اختیار تھا اگرچہ اس فعل کا صدور فاعل کے

اختیار سے نہیں بلکہ اس پر جبر کرنے سے ہوا
بہرحال یہ تین قسمیں فاعل کی وہ ہیں جن میں فاعل اپنے فعل میں مختار و متعدد نہیں ہوتا نیز یہ بات بھی ان تمام قسموں میں مشترک ہے، کہ ان فاعلوں سے کسی دوسرے نے ان افعال کے صادر کرانے کا کام لیا ہے، گویا ان کو اپنے قابو میں لاکر اور مسخر کرکے یہ خدمتیں ان سے لیں، پھر ان صورتوں میں کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ فاعل کو مسخر کرنے والی قوت اس کام کو فاعل سے بغیر اختیار و ارادے کے صادر کراتی ہو، یا فاعل کے اختیار و ارادے سے بھی کام لیتی ہو، جسد انسانی کی قوتوں سے نفس ناطقہ جن افعال کے صادر کرانے کا کام لیتا ہے، اس کا تعلق پہلی قسم سے ہے، مثلاً جسم میں اپنی دمکانی حرکت پیدا کرنا، ایک جگہ سے دوسری جگہ اس کو منتقل کرنا، یا اس کے سوا عملی قوتوں کے افعال جو اعضا، اور جوارح کے ذریعے سے صادر ہوتے ہیں وہ بھی اسی ذیل میں داخل ہیں، عالم صغیر (انسان) کے اندر ان قوتوں کی حیثیت وہی ہے جو عالم کبیر (یعنی انسان کے سوا آفاقی دنیا) میں حیوانوں کی ہے اور بعض افعال جو بدنی قوتوں کے ذریعے سے نفس ناطقہ صادر کراتا ہے، دوسری قسم میں داخل ہے، مثلاً وہ حرکات جو غذا ہضم کرنے والی قوتوں یعنی غاذیہ اور نشوونما عطا کرنے والی قوتوں سے صادر ہوتے ہیں یا نبض کے انقباضی و انبساطی حرکات یا غصہ و خواہش کے آثار جن کے محل دراصل وہ لطیف اجسام ہوتے ہیں، جو اخلاط اور حیوانی ارواح سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان کے مبادی و اسباب نفس ناطقہ کی وہ قوتیں ہیں جو ان پر غلبہ حاصل کرکے ان سے کام لیتی ہیں، عالم صغیر (انسان) میں ان مبادی کی حیثیت وہی ہوتی ہے، جو عالم اعلیٰ (ماورائے انسان) میں ان آسمانی حرکتوں کی ہے جو عالم امر کے مسخر ہیں گویا جس طرح عالم اعلیٰ کی قوتیں ان احکام کی نافرمانی نہیں کرسکتیں جو انہیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیے جاتے ہیں، اور جو حکم انھیں دیا جاتا ہے اسے بجالاتے ہیں، یہی حال ان قوتوں کا نفس ناطقہ کے ساتھ فرماں برداری و اطاعت میں ہے، اور جس طرح انسانوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے احکام سے سرتابی کرتے ہیں، اور پیغمبروں کی زبان پر اور اپنی کتابوں میں خدا جن باتوں

یا جن سے روکتا ہے، اسے بجا نہیں لاتے، اور انھی انسانوں میں بعض ایسے
ہیں جو خدا کے ان احکام کے آگے سر تسلیم خم کرتے ہیں، یہی حال ان بدنی
کا ہے کہ نفس ناطقہ کے بعض احکام کی اطاعت کرتی ہیں، اور بعض سے
کرتی ہیں؛

فاعل کی چوتھی قسم کا نام فاعل بالقصد ہے، یہ فاعل کی وہ قسم ہے جس میں
سے فعل ارادے کے بعد صادر ہوتا ہے، اور ارادہ اس علم کے بعد پیدا ہوتا
کا تعلق اس فعل کی غرض وغایت سے ہوتا ہے، اور فاعل کی قدرت و
کو اس فعل کے کرنے نہ کرنے سے اس وقت تک مساوی نسبت ہوتی ہے
تک کہ ترجیح کے وجوہ و دواعی، اور ایسی باتیں نہ پیدا ہو جائیں، جو اس کی
وقوت کے رخ کو کسی ایک کی طرف نہ پھیر دیں،

پانچویں قسم فاعل کی وہ ہے جس میں فاعل کا فعل صرف اس فعل کے
بہتر ہونے کے علم کا تابع ہوتا ہے، یعنی اس فعل کے واقعی خیر ہونے کا جو علم
ہے، صرف یہی بات اس فعل کے صدور کے لیے کافی ہے، اس علم کے
کسی زائد قصد یا ان خارجی موثرات کی ضرورت صدورِ فعل میں نہیں ہوتی
کی ذات سے خارج ہیں، فاعل کی اس قسم کا نام مشائیوں کے نزدیک فاعل بالعنایۃ ہے

چھٹی قسم فاعل کی وہ ہے، جس میں اپنی ذات کا علم فاعل کو خود اپنی ذات
ذریعے سے ہوتا ہے، یعنی اپنی ذات کا علم بجنسہٖ اس کی ذات ہوتی ہے
علم جو عین ذات ہے، اس فاعل کے ان افعال کا سبب ہوتا ہے جو
ذات سے بعینہٖ اس کے علوم اور معلومات ہوتے ہیں، میری مراد یہ ہے کہ
سے عالم ہونے کی جو نسبت فاعل کو ہوتی ہے، یہی نسبت ان
صدور کی بھی ہوتی ہے یعنی فاعل کا ان معلومات کے متعلق عالم ہونا اور
ان افعال کا صادر ہونا یہ دونوں دو نسبتیں نہیں ہوتی ہیں، بلکہ دونوں
تعدد و تفاوت کے ایک ہی نسبت ہوتی ہے، ان میں تعدد و تفاوت
کے حساب سے ہوتا ہے، اور نہ اعتباری تعدد و تفاوت ان دونوں
راہ پاسکتے ہیں، زیادہ سے زیادہ الفاظ اور تعبیر کی حد تک ان دونوں

کو دد سمجھا جاسکتا ہے۔

بہر حال فاعل کی ان تین موخر الذکر اقسام میں یہ بات بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے، کہ ان میں ہر ایک فاعل بالاختیار ہوتا ہے اگرچہ ان میں سے پہلی قسم کا فاعل اپنے اختیار میں مضطر ہوتا ہے، کیونکہ اس کا اختیار ایک حادث اور نوزائیدہ امر ہوتا ہے، جو نہ تھا اور اس کے بعد پیدا ہوا ہے، ظاہر ہے کہ ہر نوزائیدہ حادث کا کوئی نہ کوئی پیدا کرنے والا محدث ہونا چاہیئے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا اختیار کسی ایسے سبب سے پیدا ہوا ہے، جس کا اقتضا، یہ اختیار تھا، اور اسی سبب نے اس اختیار کو وجوب عطا کیا یعنی وہ اس کی علت موجبہ ہے، اب سوال ہوگا کہ یہ سبب بجنسہٖ خود یہی اختیار ہے، یا کوئی ایسی چیز ہے، جو اس اختیار کے سوا اور اس کا غیر ہے، اگر غیر ہے تو یہی دعویٰ تھا جو ثابت ہوگیا۔ اور اگر وہ بجنسہٖ یہی اختیار ہے، تو سوال ہوگا کہ اس اختیار کا سبب اور علت بننا خود اسی اختیار سے پیدا ہوا ہے یا نہیں، اگر اسی سے پیدا ہوا ہے، تو تسلسل کا قصہ پیدا ہوتا ہے، یعنی اختیارات کا یہ سلسلہ لامحدود ہو جائے گا اور اگر اس سے پیدا نہیں ہوا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں یہ اختیار اختیار سے نہیں بلکہ اضطرار سے پیدا ہوا، اور یہ کہ اس میں اس اختیار کو غیر نے پیدا کیا، اور اس غیر کا سلسلہ خارجی اسباب پر جاکر ختم ہوگا، اور بالآخر خارجی اسباب کے اس سلسلے کو اس اختیار اول پر ختم کرنا پڑے گا، جس نے سبب کو وجوب عطا کیا، اور سبب کے وجود کو عدم پر ترجیح دی، اور اس طور پر ترجیح دی کہ اس ترجیح میں صرف اس کے اختیار کو دخل ہے، اور کسی بیرونی موثر اور داعیہ کو یا جداگانہ قصد و ارادہ، یا کسی عارضی غرض کی اس ترجیح میں کسی قسم کی شرکت نہیں،

جب فاعل کے اقسام تمہیں معلوم ہوچکے، تو اب تم کو یہ جاننا چاہیئے کہ طباعیوں اور دہریوں کی جماعت (خدا انھیں رسوا کرے) ادھر گئی ہے کہ ساری کائنات کا مبدء و سرچشمہ فاعل بالطبع ہے، اور جمہور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ وہ فاعل بالقصد ہے، اور شیخ رئیس نے مشائیوں کے جمہور کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ خارجی اشیاء کی فاعلیت فاعلیت بالعنایۃ کے

قانون کے تحت ہوئی ہے، اور ان علمی صورتوں کی فاعلیت جو ان لوگوں کے نزدیک حق تعالیٰ کی ذات میں پائی جاتی ہیں، ان کی فاعلیت، فاعلیت بالرضاء کی نوعیت کی ہے۔

رواقیوں، اور ایرانی فلاسفروں کی پیروی کرتے ہوئے، شیخ الاشراق نے اس خیال کو ترجیح دی ہے کہ ساری کائنات کا فاعل، فاعل کے آخری معنی کے نیچے مندرج ہے، انشاء اللہ تعالیٰ میں اصل بات کی تحقیق ایک مستقل بحث کے ذریعے سے آئندہ اصول کے تحت کروں گا جس میں ثابت کروں گا کہ کل کے فاعل کا فاعلیت کی مقدم الذکر تین قسموں کے ساتھ متصف ہونا ناممکن ہے، اور یہ بھی بتاؤں گا کہ "فاعل کل" کی ذات اس سے برتر ہے کہ وہ فاعل کے چوتھے معنی سے موصوف ہو، کیونکہ قطع نظر اس سے کہ اس بنیاد پر اس کا فاعل بالاضطرار ہونا لازم آتا ہے بڑی خرابی اس میں یہ ہے کہ اس سے ذات حق میں تکثر بلکہ تجسم کا ماننا ناگزیر ہو جاتا ہے (حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے) پس اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کو فاعل بالعنایۃ یا فاعل بالرضا مانا جائے، پھر ان میں سے جو صورت بھی تسلیم کی جائے بہر حال ہر صورت میں حق تعالیٰ کو فاعل بالاختیار ہی قرار دیا جائے گا، بایں معنی کہ اگر چاہے فعل کو صادر کرے، اور نہ چاہے تو نہ صادر کرے، یعنی اس کے بعد وہ فاعل بالایجاب باقی نہیں رہتا، جیسا کہ عام لوگوں کا خیال ہے، کیونکہ شرطیہ کی صحت نہ تو مقدم کے صدق کے ساتھ یہاں وابستہ ہے اور نہ تالی کے صدق کے ساتھ بلکہ ان کے وجوب کے ساتھ وابستہ ہے، یا ان کے کذب کے ساتھ بلکہ بجائے کذب کے امتناع کہو تو بہتر ہے لیکن حق یہی ہے کہ فاعل بالعنایۃ و بالرضا دو احتمالوں میں سے پہلی بات یعنی حق تعالیٰ کا فاعل بالعنایۃ ہونا یہ زیادہ قرین صواب ہے کیونکہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا کہ فاعل کل (جگت کرتار) کل کو ہر ایک کے وجود سے پہلے جانتا ہے اور اس کا یہ علم خود اس کی عین ذات ہے پس اشیاء کا وہ علم جو اس کی ذات کا عین ہے یہی اشیاء کے وجود کا منشا ہے، پس ثابت ہوا کہ وہ فاعل بالعنایت ہے۔

ایک تمثیل

فاعلیت کی اقسام شش گانہ جن کا ذکر کیا گیا، خود انسان کے نفس میں بھی پائے جاتے ہیں، جب نفس انسانی پر اس کے مختلف افعال کے اعتبار سے ہم غور کریں، مثلاً اپنے تصورات اور توہمات سے نفس کا تعلق وہ ہے جو فاعل بالرضا کا اپنے افعال کے ساتھ ہوتا ہے، اور یہی نسبت نفس انسانی کو اپنی ان قوتوں کے ساتھ ہوتی ہے، جو خود اس کی اپنی ذات سے ابھرتی ہیں، اور نفس ان سے کام لیتا ہے، مثلاً نفس کی قوت واہمہ اور قوت خیالیہ کی جو حالت ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ نفس قوت متفکرہ سے جزئی صورتوں کی تحلیل و تفصیل یا ترکیب، کا کام لیتا ہے حتیٰ کہ شخصی چیزوں سے طبائع اور ماہیات کو حاصل کرتا ہے، اور مقدمات سے نتائج مستنبط کرتا ہے، ظاہر ہے کہ بذات خود ان قوتوں کو اپنی اپنی ذاتوں کا علم و ادراک نہیں ہوتا کیونکہ یہ قوتیں جسمانی ہوتی ہیں، اور تجسم علم و ادراک کے موانع اور رکاوٹوں میں سے ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آگے آتا ہے، ماسوا اس کے ان ساری قوتوں کا رئیس جس کو وہم کہتے ہیں، خود اپنی ذات سے ناآشنا ہے، تو پھر دوسری جزئی قوتوں کا حال اس باب میں جو ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ کسی قوت سے کام اسی وقت لیا جا سکتا ہے جب اس قوت کا بھی جزئی ادراک کام لینے والے کو ہو، اور خود اس کام کا بھی علم اس کو ہونا چاہئے، جس کے لیے قوت کی خدمت حاصل کی گئی ہے۔

پس نفس دراصل ان آلات و قویٰ کا ادراک خود اپنی ذات کے ذریعے سے کرتا ہے جو اس کی ذات سے ابلتے اور ابھرتے ہیں، اور ان قویٰ کی ذاتوں کے ذریعے سے کرتا ہے، جو اس کے معلومات و مدرکات میں داخل ہیں۔ خلاصہ یہ کہ نفس ان قویٰ کا ادراک خود ان قویٰ کے ادراک کے ذریعے سے نہیں کرتا جیسا کہ تم جان چکے، اور نہ ان کا ادراک کسی اور آلے کے ذریعے سے کرتا ہے، کیونکہ یہ قویٰ تو خود آلات ہیں، اور آلوں کے لیے آلے کہاں ہیں۔

اور نفس کے ایسے افعال جو ان افعال کے صرف تصور یا توہم سے صادر ہو جاتے ہیں، ان افعال کے اعتبار سے نفس کو گویا ان کا فاعل بالعنایۃ

قرار دیا جا سکتا ہے، مثلاً کسی بلند دیوار پر چڑھنے کے بعد آدمی صرف گرنے کے تخیل سے کبھی جو گر پڑتا ہے، یا ترش چیز کے تصور سے آدمی کی زبان میں ایک قسم کی رطوبت پیدا ہونے لگتی ہے اور اسی طرح ان افعال کے اعتبار سے جو نفس سے ان بیرونی موثرات، اور دواعی کے تحت میں صادر ہوتے ہیں جو اس کی ذات سے خارج ہیں، لیکن نفس کے اغراض بغیر ان افعال کے پورے نہیں ہوتے، اور کمال بغیر اس فعل کے حاصل نہیں ہوتا" ان افعال کے اعتبار سے نفس فاعل بالقصد ہے مثلاً لکھنے چلنے وغیرہ افعال کا جو تعلق نفس سے ہے کسی پاکیزہ صالح نفس سے قبیح افعال کا سرزد ہوجانا، مثلاً زنا جھوٹی گواہی، خدا پر جھوٹ باندھنا ان افعال کے اعتبار سے نفس کو فاعل بالجبر کہہ سکتے ہیں۔

اور بدن میں غریزی حرارت کو محفوظ رکھنا، مزاج کے اعتدال کو قائم رکھنا، تندرستی کی نگرانی، اور اسی قسم کے دوسرے افعال ان کے حساب سے نفس فاعل بالطبع ہے، اور بخاری حرارت، امراض، غیر معتدل، فربہی یا لاغری نفس ان افعال کے اعتبار سے فاعل بالقسر ہے،

فصل

معلول کا وجود کامل اور تام فاعل کے وجود کے ایسے لوازم میں سے ہے کہ باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اس فصل میں اسی دعوے کی تفصیل کی جائے گی، تقریر اس کی یوں کی جاتی ہے، سوال یہ ہے کہ فاعل خود اپنی ذات کے اعتبار سے معلول میں موثر ہوتا ہے یا نہیں اگر فاعل خود اپنی ذات کے ساتھ معلول پر اثر انداز نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے، کہ فاعل کی تاثیر کے لیے کسی زائد قید کے اضافے کی ضرورت ہوگی، مثلاً فاعل کی ذات میں کسی شرط یا صفت یا ارادے یا مصلحت وغیرہ کے وجود کو بڑھانا ہوگا، ایسی صورت میں جس کو فاعل فرض کیا گیا تھا وہ فاعل باقی نہیں رہتا، بلکہ فاعل اور اس زائد قید کا مجموعہ دراصل فاعل قرار پائے گا، پھر اس مجموعے میں وہی گفتگو ہوگی یعنی جو گفتگو اس فاعل میں کی گئی جسے پہلے فاعل فرض کیا گیا تھا، اور گفتگوؤں کا یہ سلسلہ یونہی جاری رہے گا، تا اینکہ بات ایک ایسے امر پر جا کر ختم ہوجائے جو بذات خود اپنی جوہر

ذات کے اعتبار سے فاعل ہو، پس ایسا فاعل تام جس کی فاعلیت خود اس کی اپنی اصل ذات، اور سنخ حقیقت کا مقتضا ہو، یعنی اس کے کامل اور تام فاعل ہونے میں کسی خارجی اور عارضی امر کو دخل نہ ہو، (خواہ وہ کوئی بھی ہو) جب اس کو مان لیا جائے، تو یقیناً یہ ایسا فاعل ہوگا، جو خود اپنی آپ ذات کی بنیاد پر فاعل ہے، اور اثر اندازی، فیض بخشی کا اقتضاء خود اس کی اپنی ذات کا اقتضا ہے، اس حکم میں کسی بیرونی امر کی شرکت نہیں ہے، ایسا فاعل جب ثابت ہو گیا، (اور کسی مرتبے میں بھی اس کا ثابت ہونا ضروری ہے) تو ایسے فاعل کے معلول کا اس کے لوازم ذات میں ہونا ضروری ہے، یعنی معلول اس کا ایسا لازم ہوگا جو خود اس کی ذات سے منتزع ہوگا، اور فاعل کی اصل ذات کی طرف منسوب ہوگا، کہنے والا اس پر یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسی صورت میں پھر چاہئے کہ فاعلیت کے علم کے ساتھ ساتھ معلول کا بھی علم حاصل ہو جائے، اور اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ دنیا کی چیزوں میں سے جب کسی شے کا آدمی کو علم ہو، تو اسی کے ساتھ اس شے کے اس لازم کا بھی علم حاصل ہو جائے جو اس کا سب سے زیادہ قریبی لازم ہے، اور اس لازم قریب کے علم کے ساتھ اس لازم کا علم حاصل ہو جو اس سے قریب ہے یعنی دوسرے درجہ پر لازم ہے اسی طرح لازم ثانی کے علم کے ساتھ تیسرے درجے کے لازم کا علم حاصل ہو، اور یوں ہی یہ سلسلہ دراز ہوتا کہ اس شے کے تمام لوازم کا علم آن واحد میں ہو جائے اور ظاہر ہے کہ دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کے لوازم نہ ہوں، اور کوئی لازم ایسا نہیں ہے، جس کے لیے دوسرے لوازم نہ ہوں، اور یونہی لازم کے پیچھے لازم نکلتے چلے آئیں گے، تا اینکہ یہ بات غیر محدود سلسلے میں منسلک ہو جائے گی جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ آن واحد میں نفس انسانی کو غیر محدود اور لامتناہی امور کا علم حاصل ہو جائے، اور اس کا فساد ظاہر ہے، اس مشکل کو چند طریقوں سے حل کر سکتے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ بات اگر مان بھی لی جائے کہ کسی شے کی حقیقت کا علم اس کے ذاتی لوازم کے علم کو مستلزم ہے، جیسا کہ مذکورۂ بالا

قاعدے کا مقتضا ہے، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ہر شے کے لیے لازم کا ہونا ضروری ہے اور آن واحد میں غیر متناہی امور کے ادراک و علم کا جو اعتراض وارد ہوتا تھا وہ اسی سلسلے پر مبنی تھا۔ (علاوہ اس کے) واقعہ تو یہ ہے، کہ "حقائق" کے متعلق ہمیں جو کچھ بھی علم ہوتا ہے وہ صرف ان حقائق کے صفات، اور آخری لوازم، اور بعید آثار تک یہ علم محدود رہتا ہے، لیکن خود ان حقائق کی اصل ذات، اور ان کے مبادی یا ان کے انتہائی و آخری اسباب ہماری رسائی وہاں تک نہیں ہوتی، اس پر یہ اعتراض نہ اٹھایا جائے کہ جس طرح صفات ماہیتوں کو لازم ہوتی ہیں، اسی طرح خود ماہیتیں بھی تو صفات کو لازم ہوتی ہیں پھر جب صفات کے علم تک تمھاری رسائی ہو جاتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان صفات کے علم سے ماہیتوں کا علم بھی حاصل ہو جائے، پھر ماہیتوں کے اس علم سے دیگر صفات کا علم حاصل ہو یہ اعتراض یہاں اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ صفات تو اپنے موصوفوں کو لازم ہوں لیکن اس کا کلی عکس درست نہ ہو، یعنی ہر موصوف صفات کو لازم نہ ہوں، مثلاً مثلث کے تینوں زاویوں کے لیے لازم ہے کہ دو قائموں کے مساوی ہوں، لیکن دو قائموں کے مساوی ہونا اس کے لیے یہ قطعاً غیر ضروری ہے کہ مثلث کے تینوں زاویے اس کو لازم ہوں، مثلاً ایسا خط مستقیم جو کسی دوسرے مستقیم پر گزرے، اس کے دونوں کناروں میں جو دو زاویے پیدا ہوتے ہیں کہ یہ دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں، حالانکہ نہ یہاں مثلث ہوتا ہے اور نہ اس کے زاویے، یہاں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ فلاسفہ کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ خود اپنی ذات کا ہمیں علم جو ہوتا ہے، وہ خود ہماری ذات ہی ہوتی ہے، یعنی کسی امر زائد اور صورت علمیہ کے توسط سے یہ علم نہیں ہوتا، اور جب یہ مسلم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اپنی حقیقت کا علم ہمارے سامنے ہمیشہ حاضر رہتا ہے اور جب یہ ہے تو پھر اپنی اپنی ذاتوں کے صفات و لوازم کا علم بھی ہم میں ہر ایک کو ہر وقت ہونا چاہیے، اور ان آثار کا بھی جو ہمارے صفات و لوازم کے آثار ہیں، مثلاً نفس کی قوتیں اور اس کے تمام اقسام اور شعبے، ان سب کا علم ہمارے اندر ہمیشہ رہے، پھر منجملہ ان علوم کے یہ علم میں بھی ہم میں ہونا چاہیے کہ ہمارا نفس ناطقہ

(روح) بدن سے مستغنی اور بے نیاز ہے اور یہ کہ نفس کا قدیم ہونا محال ہے، نیز اس کا فاسد و خراب ہونا، یعنی گلنا سڑنا وغیرہ ممنوع ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس کلیہ کو مان لینے کے بعد ناگزیر ہو جاتا ہے، کہ گزشتہ بالا تمام امور کا علم ہمیں بغیر کسی فکر و نظر، غور و استدلال کے بدیہی طور پر حاصل ہے، یہ شبہ اس لیے غلط ہے، کہ در اصل لوازم کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک اعتباری لوازم ہوتے ہیں اور دوسرے غیر اعتباری، اعتباری لوازم کے یہ معنی ہیں کہ جن کا ثبوت بجز ذہن کے اور کہیں نہ ہو، یعنی جب عقل ان کا اعتبار کرے، تب وہ ذہن میں موجود ہوں، مثلاً نفس کا بالذات قائم ہونا، محل اور موضوع سے مجرد اور پاک ہونا، اس کا ممکن اور نوزائیدہ وحادث ہونا، بدن کے بگڑنے اور برباد ہونے کے بعد بھی اس کا باقی رہنا، کیونکہ ان میں بعض صفات مثلاً بے نیاز وغنی ہونا، مادے سے مجرد ہونا، یہ تمام امور کیا ہیں صرف منفی اور سلبی امور ہیں، اور اگر سلبی و منفی امور کو بھی اشیاء کے لیے ثابت کیا جائے تو ایک شے کے لیے غیر محدود صفات ثابت ہوں گے، کیونکہ منفی اور سلبی صفات ہر شے میں غیر متناہی نکل سکتے ہیں، اور ایک دفع ہی نہیں، بلکہ جتنی دفع چاہو، ان منفی صفات کو کسی شے واحد کے لیے جب جی چاہے ثابت کر سکتے ہو، پھر ان کے لیے اسی طرح غیر متناہی اسباب و علل کی بھی ضرورت ہوگی، اور بعض صفات مثلاً امکان و حدوث بقا وغیرہ ان کا حال یہ ہے کہ اگر ان کو خارج میں ثابت کیا جائے گا، تو دہرا دہرا کر یہ ثابت ہوتے چلے جائیں گے، اور اس کے بعد تسلسل کی راہ بہ یہ پڑ جائیں گے، مثلاً اگر حدوث کو خارج میں ثابت کرو گے، تو اس حدوث کے لیے پھر حدوث ثابت ہوگا، تا اینکہ یہ سلسلہ لامتناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا یہی قصہ بقا میں بھی پیدا ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ ان صفات کا وجود خارج میں نہیں ہے، اور جب ایسا ہے، تو شے کی ذات ان صفات کے تحقق کی علت نہ ہوگی، اس کے بعد ذات کے علم سے ان صفات کے جاننے کا ضروری و لازم ہونا غیر ضروری ہو جاتا ہے، البتہ جب عقل ان صفات کا اعتبار کرے گی اس وقت ذات کو ان کی علت بھی قرار دیگی اور وہ بھی ہمیشہ نہیں، بلکہ اس وقت جب عقل اسی کے ساتھ درمیان کے تمام

واسطوں کا بھی اعتبار کرے اور بلاشبہہ یہ بات قرین صواب ہے کہ اسی صورت میں اگر خود ذات نفس کا علم اور درمیانی واسطوں کے علم حاصل ہو جائے تو اس وقت پھر ان کے لوازم کا علم بھی ناگزیر ہو جائے گا، یہ تو نفس کے اعتباری لوازم کا حال تھا، لیکن اس کے غیر اعتباری لوازم، مثلاً نفس کے یہ صفات یعنی قدرت شوق ارادہ ادراک لذت و الم الغرض نفس کے وہ سارے وجدانی صفات جو اس میں بغیر کسی فرض و اعتبار کے پائے جاتے ہیں، تو اس میں کیا شبہہ ہے کہ جس کسی کو اپنی ذات کا علم حاصل ہوگا، وہ ان صفات اور ان کے سارے آثار، ان کے تمام مختلف شعبوں، ان کے ذاتی توابع، اور دوسرے فطری خدام جو نفس کی فوج ہیں، ان سب کو بھی ضرور جان لے گا، اور ان کا وہ عالم ہوگا، لیکن دنیا میں زیادہ تر اسی قسم کے آدمی پائے جاتے ہیں، جنھیں اپنے نفس کے سامنے حضور تام حاصل نہیں ہوتا، بلکہ بیرونی امور اور خارجی تعلقات میں وہ اس طرح الجھے رہتے ہیں اور حواس کے احساسات میں اس طرح ڈوبے رہتے ہیں، دنیاوی مشاغل اس طرح ہاتھ پاؤں مارتے رہتے ہیں کہ ان کو خود اپنی ذات کی طرف توجہ کرنے کا موقع بہت کم ملتا ہے اور یہ باتیں ان کو اپنے نفس اور اس کے صفات کے مطالعے سے روکے رہتی ہیں، ان پر اپنی حقیقت کی حقیقی حالت منکشف ہونے نہیں پاتی، اس قسم کے لوگوں کو اپنی ذات کا علم و ادراک اگر ہوتا بھی ہے، تو نہایت ضعیف قسم کا ادراک ہوتا ہے وہ اس کی طرف متوجہ بھی ہوتے ہیں، تو نہایت سرسری توجہ کے ساتھ تھوڑی دیر کے لیے، اسی وجہ سے وہ نفس کے خصوصی صفات و آثار سے ناواقف رہ جاتے ہیں، اور جو آثار و کیفیات نفس سے ظاہر ہوتے ہیں ان سے غافل رہتے ہیں، ان کے سامنے ان کا نفس نہایت غیر مکمل صورت میں پیش ہوتا ہے، وہ اس کو اور بدن کے اس تعلق کو نہایت سخت پاتے ہیں، اور یہ کہ بدن کے اس تعلق کا نفس ان کے خیال میں بہت حریص نظر آتا ہے گویا جس چیز کو وہ چاہتا ہے اس کا وجود انتہائی ضعف اور کمزوری کا شکار ہے، بہرحال ان لوگوں کو

خود اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، اگرچہ وہ بھی ان کی ذات کا عین ہوتا ہے، لیکن یہ علم غائت ضعف اور انتہائی خفا کی صورت میں ہوتا ہے، اسی لیے دراصل یہ لوگ اپنے نفس سے غافل، اور اس کے لوازم و خواص و آثار سے جاہل ہوتے ہیں، لیکن جن کے نفوس روشن، قوی ہوتے ہیں، اور اپنے قویٰ اور جو فوج فطرت سے ان طاقتوں کی شکل میں انہیں عطا ہوئی ہیں، اس پر یہ غالب ہوتے ہیں، اور سب کو اپنے قابو میں رکھتے ہیں، اس قسم کے حضرات سے نہ ان کی ذات پوشیدہ رہتی ہے، نہ ذات کے صفات نہ اس کی قوتیں، نہ اس کے افواج، بلکہ جس طرح یہ اپنی ذات کو اپنے سامنے حاضر پاتے ہیں اور اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اسی طرح ان کو اپنی ذات کے توابع کا بھی مشاہدہ ذات کی مشاہدے کے ضمن میں ہوتا ہے، الغرض یہ تمام امور جو ان کی ذات سے نسبت رکھتے ہیں، اور اس کی طرف منسوب ہیں، وہ سب پر حاضر و ناظر رہتے ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل بھی آتی ہے، تم اس کا انتظار کرو،

فصل "عنصری علت اور اس کے اقسام کے بیان میں"

کسی شے کا عنصر وہ امر قرار پاتا ہے، جس میں اس شے کے وجود کی قوت و استعداد ہو، اب خواہ یہ استعداد تنہا اس میں ہو یا کسی غیر کی شرکت کے ساتھ ہو، پھر پہلی صورت میں وہ کسی تغیر و انقلاب کے ساتھ عنصر ہوتا ہے، اور کبھی بغیر اس کے ہوتا ہے دوسری صورت کی مثال تختی ہے، کہ کتابت کے لحاظ سے وہ عنصر ہے، پہلی صورت میں جو تغیر و انقلاب ہوتا ہے وہ کبھی تو کسی حال کے اضافے سے ہوتا ہے، مثلاً موم کسی مورت یا صنم یا بچے یا آدمی کا عنصر ہو کہ اسی عنصر کی حالت ان شکلوں میں کسی حرکت کے عارض ہونے سے بدلتی رہتی ہے، خواہ یہ حرکت مکانی ہو، یا مقداری ہو، یعنی این میں ہو یا کم میں ہو یا اس کے سوا کسی اور مقولہ میں، یہ اضافہ کی صورت تھی، کبھی عنصر میں کسی چیز کی کمی ہو جاتی ہے مثلاً سفید چیز سیاہ کے اعتبار سے اگر عنصر ہو، کبھی تغیر عنصر کی جوہر ذات میں ہوتا ہے،

پھر کمی اور نقص والا تغیر ہو، مثلاً تخت کے اعتبار سے لکڑی کے عنصر ہونے کی جو نوعیت ہے، کیونکہ ظاہر ہے، کہ تراش وخراش کی وجہ سے لکڑی میں کچھ نہ کچھ کمی ضروری پیدا ہوتی ہے، اور یہ کمی لکڑی کی جوہر ذات میں ہوتی ہے کبھی تغیر بجائے کمی کے زیادتی اور اضافے سے ہوتی ہے، مثلاً حیوان کے اعتبار سے منی کے عنصر ہونے کی جو حالت ہے کہ منی کی جوہر ذات میں جوہری کمالات کا اضافہ ہوتا رہتا ہے تا اینکہ حیوانیت کے درجے تک وہ پہنچ جائے اگرچہ یہ ترقی صورتوں کے ۔۔ دو بدل سے ہوتی رہتی ہے، رہی عنصر کی دوسری صورت یعنی تنہا نہیں بلکہ دوسرے کے ساتھ مل کر عنصر ہو، تو اسکی بھی چند صورتیں ہوتی ہیں، کبھی استحالہ (یعنی ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کو اختیار کرنا) رنگ میں ہوتا ہے، مثلاً معجون کے لیے ہڑ کا عنصر ہونا، یا استحالہ کے رنگ میں نہ ہو، مثلاً مکان وعمارت کے لیے لکڑی اور پتھر کا عنصر ہونا، عدد کی اکائیاں بھی اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں پھر عنصر کبھی تو سب کے اعتبار سے عنصر ہوتا ہے، مثلاً ہیولیٰ اولیٰ کی جو حالت ہے، اور کبھی سب نہیں بلکہ چند امور کے حساب سے عنصر ہوتا ہے، مثلاً سرکہ اور شراب، شربت انگور کے اعتبار سے انگور کے رس کی جو حالت ہے، میں ابتدا میں یہ ذکر کر چکا ہوں کہ عنصر اول کے لیے ضروری ہے کہ اس میں صورت کا کوئی پہلو نہ پایا جائے، بلکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے عنصر اول صرف قوت وفاقہ اور محض استعداد وصلاحیت رہتا ہے اس کے بعد اب یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ "سب کے اعتبار سے عنصر ہونا" جو تم نے کہا اس سے کیا مراد ہے، اگر "سب" میں فلکی اور عنصری ہر قسم کی صورتیں داخل ہیں، تو پھر یہ بات تو کسی اولی ہیولوں اور ابتدائی مادوں میں نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ عناصر کا ہیولیٰ فلاک کی صورت کو قبول نہیں کرتا اور کسی فلاک کا کوئی ہیولیٰ بجز خاص فلکی صورت کے اور کسی صورت کو قبول نہیں کر سکتا، اور اگر "سب" سے مراد تمام عنصری صورتیں ہیں تو پھر بجز اس ہیولیٰ کے جو عناصر میں مشترک ہے اور کسی پر وہ صادق نہیں آتا، بہر حال اس "سب" میں تخصیص کی ضرورت ہے، یہ اعتراض اس لیے غلط ہے، کہ میں اس شق کو تسلیم کرتا ہوں جس کا ذکر پہلے کیا گیا، (یعنی جس میں فلکی وعنصری تمام صورتیں داخل ہیں) اور اس کے بعد بھی تعریف پر

اعتراض نہیں ہو سکتا، جس کی وجہ یہ ہے کہ ہیولیٰ اولیٰ کی خود اپنی ذات بحیثیت اپنی ذات کے دراصل کسی صورت کے بھی قبول کرنے سے انکار نہیں کرتی اور یہ جو بعض صورتوں کے ساتھ پھر اس کو جو خصوصیت معلوم ہوتی ہے، یہ خصوصیت اس کی ذات کا اقتضا نہیں ہے، بلکہ یہ بات بیرونی موثرات کا نتیجہ ہے، کیونکہ ہیولیٰ اولیٰ میں تو کسی قسم کی ایسی فعلیت ہوتی ہی نہیں جو اس کو کسی سے کسی کے مقابلے میں تخصیص عطا کر سکے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ تمام مذکورۂ بالا اقسام عنصر کے سب کا حال یہی ہے، کہ وہ اپنی ذات کی حد تک ہر شے کی صورت سے نادار اور ہر حقیقت سے معرا ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے عنصر میں دراصل صرف ایسا ابہام و اطلاق ہوتا ہے جس میں کسی قسم کا تحصّل نہیں ہوتا، گویا عنصر اپنے عنصر ہونے کی رو سے خواہ کسی درجے میں ہو، یعنی اس پہلے درجے میں ہو، جس میں کسی قسم کی تخصیص سے اسے لگاؤ نہیں ہوتا، یا دوسرے درجے میں ہو جس میں خصوصیت کے اضافہ کا اعتبار اس کے ساتھ شامل کیا جاتا ہے، بہر حال عنصر ان درجات میں سے کسی درجے میں بھی ہو، وہ دراصل وہی عنصر اول رہتا ہے، جو تمام کوتاہیوں، اور نقائص کا سرچشمہ ہے، ٹھیک جس طرح قیومی وجود حقیقی خود اپنی ذات سے کمالات کا منبع اور فیض وجود کا سرچشمہ ہے، گویا جس طرح ہر وہ چیز جو مبدءِ حق سے جس درجہ قریب ہوگی اسی حد تک وہ صورت داری میں طاقتور اور شدید ہوگی، اور کمال و فعلیت میں پرزور ہوگی، اور جو مبدءِ حق سے جس درجہ بعید ہوگا وہ فعلیت میں کمزور، اور کمال و قوت میں ناقص و بے مایہ ہوگا اسی طرح ہیولیٰ اولیٰ بالکل دوسرے کنارے پر واقع ہے، جس کا حال وجود قیومی کے بالعکس ہے، اسی لیے نبوی رموز اور ناموسی اشاروں میں اس کی تعبیر ھاویہ (عمیق خندق) ظلمہ (تاریکی) خلاء، فضاء، اسفل السافلین (نیچوں میں سب سے زیادہ نیچا) وغیرہ ان الفاظ سے کی جاتی ہے، جن سے اس کی پستی اور خست کا اظہار ہوتا ہے،

فصل "عنصری علتوں کے القاب"

یہ جاننے کی چیز ہے، کہ اشیاء کے جو نام رکھے جاتے ہیں یا ان کے لیے جو الفاظ بنائے جاتے ہیں، اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی یہ کام ان اشیا کی ذاتوں اور ماہیتوں کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے، اور کبھی اشیا کے عوارض اور ان کی نسبتوں کو سامنے رکھنے کے بعد اسماء وضع کئے جاتے ہیں پہلی بات کی مثال انسان ہے اور دوسری کی کاتب۔ اور کبھی شے کی خود ذات کے لیے لفظ وضع نہیں کیا جاتا اور اس کی مثال نفس انسانی کی حقیقت ہے، کہ اس کی خود جوہر ذات کا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے، اور یہ جو نفس کا لفظ ہے، یہ اس نسبت کو پیش نظر رکھ کر مقرر کیا گیا ہے، جو نفس کو بدن کے ساتھ ہے، اور یہ کہ بدن کو چونکہ وہی حرکت دیتا ہے، اور اس کی تربیت پرداخت بھی نفس ہی کے متعلق ہے، الغرض نفس کا نفس ہونا یہ ایسی بات نہیں ہے، جیسے انسان کا انسان ہونا ہے، اور زید کا زید ہونا ہے، البتہ اگر نفس کے لفظ سے کچھ اور مراد لیا جائے یعنی مطلق ذات تو اس وقت یہ ایک عام عقلی مفہوم کا اسم ہوگا، نہ کہ کسی مخصوص ماہیت کا، بہر حال گزشتۂ بالا بیان سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ چند ایسے حقائق بھی ہیں، جن کے لیے، کوئی خاص لفظ خود ان کی خاص ذات کو پیش نظر رکھ کر مقرر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس میں کسی خارجی اور عرضی امر کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، اسی قبیلے کی چیز "عنصری جوہر" ہے کہ اس کے لیے بھی خاص اس کی ذات کی نقطۂ نظر سے کوئی لفظ نہیں پایا جاتا، بلکہ زائد حیثیتوں کی بنیاد پر اس کے لیے الفاظ بولے جاتے ہیں، مثلاً اس بنیاد پر کہ وہ ایک بالقوۃ استعدادی حقیقت ہے اس کا نام ہیولیٰ ہے، اور اس لحاظ سے کہ وہ بالفعل صورت کے ساتھ موصوف اور اس کا حامل ہے، اس کا نام موضوع ہے، اور اس لفظ میں وہ موضوع بھی شریک ہے جو محمول کا مقابل اور قضیہ کا جزء ہے، گویا اس میں اور جوہر کی تعریف میں موضوع کا جو لفظ جزء ہے، دونوں میں موضوع کا یہ لفظ لفظی اشتراک کے طور پر مشترک ہے، اور اسی لحاظ سے کہ یہی " جوہر عنصری "

صورتوں میں مشترک ہے، اس کا نام مادہ ہے، طینت ہے، اور اس اعتبار سے کہ تجزیہ و تحلیل کے بعد جسم کی آخری انتہا اسی پر ہوتی ہے، اس کا نام اسطقس ہے، کیونکہ اسطقس مرکب کے اجزا کے بسیط ترین جزء کو کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ ترکیب کی ابتداء اسی سے ہوتی ہے اس کو عنصر کہتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ مرکب جسم میں جو مبادی داخل ہوتے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے، اس کا نام رکن ہے، بعض اوقات ان اصطلاحات کے باہمی امتیازات سے قطع نظر بھی کر لیا جاتا ہے، مثلاً فلک میں بھی چونکہ ایک قابل جزء پایا جاتا ہے، اس لیے اس کو بھی ہیولیٰ کہدیتے ہیں حالانکہ فلک کا یہ ایسا قابل جزء ہے جو ہمیشہ بالفعل صورت سے متصف ہوتا ہے، اسی طرح فلک کے اس جزء کو کبھی مادہ بھی کہدیتے ہیں، حالانکہ افلاک میں سے ہر فلک کا مادہ خاص کر کے اسی فلک کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، اگرچہ اس اطلاقی بے پروائی کے متعلق کچھ عذر بھی پیش کیا جا سکتا ہے، مثلاً پہلی بات کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ فلکی ہیولیٰ کا ہمیشہ صورت کے ساتھ متصف ہونا یہ اس کے قابل کی ذات کا اقتضاء نہیں ہے، بلکہ فعالہ اور کارفرما اسباب کا نتیجہ ہے، گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنی ذات کی حد تک تو فلک کا ہیولیٰ بھی صورت سے خالی ہی ہوتا ہے، دوسری بات کے متعلق یہ کہا سکتا ہے، کہ فلکی مادوں میں نوعی یا شخصی طور پر جو تعدد نہیں ہے، تو یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان مادوں کو خود اپنی ذات کی رو سے قطع نظر از صورت کسی قسم کا تحصل اور بود و نمود حاصل ہے کیونکہ مادے کو اپنی ذات کی حیثیت سے ظاہر ہے کہ کسی قسم کا تحصل اور بود و نمود نہیں ہوتا، بلکہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وہ نرا ابہام اور صرف اطلاق ہوتا ہے، ورنہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے اس کے لیے مبادی ہوتے جو ذاتی فصول کا کام دیتے ہوں حالانکہ یہ محال ہے، جیسا کہ ہیولیٰ کے مباحث میں اس مسئلے کی تفصیل بیان کی جائے گی، پس سچی بات یہی ہے، کہ فلکی مادوں میں جو تعدد و تکثر پایا جاتا ہے، یہ دراصل ان صوری اسباب کا نتیجہ ہے، جو بذات خود تحصل یافتہ اور بالفعل موجود ہوتے ہیں اور چونکہ مادوں کے ساتھ ان صورتوں کو ایک

خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، جو حقیقی اور ذاتی فصلوں کے مبادی ہوتے ہیں اس لیے قطع نظر از صورت خود بھی ان مادوں میں ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے، ایک اعتبار سے یہ وحدت جنسی ہوتی ہے اور ایک اعتبار سے شخصی، یعنی بشرط شئے اور بشرط لاشئے ان دو مختلف اعتباروں سے دو مختلف قسم کی وحدتوں کا انتساب اُن فلکی مادوں کی طرف ہوتا ہے۔

فصل

ہیولیٰ میں صورت کا شوق (کشش) جو پایا جاتا ہے، اس شوق کے حالات اس فصل میں بیان کئے جائیں گے، ہیولیٰ میں صورت کے اس شوق و کشش کو قدیم حکماء نے ثابت کیا ہے، جیسا کہ ان سے لوگ روایت کرتے ہیں خود مجھے ان کے بقایا اور آثار اور ان کے فکری نتائج سے جو باتیں معلوم ہوئی ہیں، وہ اس پر بداہتہً دلالت کرتی ہیں کہ ان کے رموز اور اسرار کی بنیاد صرف اٹکل، اور محض تخمینہ وگمان پر قائم نہیں ہے اور نہ یہ باتیں وہ فقط ظن یا تخیل کی بنا پر کرتے تھے، جس میں ان کو خود کسی قسم کا یقین حاصل نہ تھا بلکہ میرے نزدیک ان کے مسائل نورانی مکاشفات، اور یقینی دلائل پر قائم تھے، وہ ان چیزوں کو اپنے باطن کی صفائی اور ان ریاضتوں اور محنتوں کے بعد حاصل کرتے تھے، جو ان کے دلوں کو پاک کرتے تھے، اور ان کے ضمیر کو ان تمام آلائشوں وکدورتوں سے صاف کرتے تھے، جو انسانی عقول کو مکدر اور تاریک کرتے ہیں اس کی وجہ سے ان کے ذہن روشن اور دھل جاتے تھے، ان کے باطنی اسرار لطیف ہوجاتے تھے، ان کے دل کے آئینے کا صیقل ہوجاتا تھا، اور حق کا ایک بڑا حصہ ان کی فطرت کے سامنے بے حجاب ہوجاتا تھا اور جو واقعی حالات ہیں ان پر ظاہر ہوجاتے، پھر جن لوگوں میں وہ استعداد وصلاحیت پاتے تھے ان کے سامنے گفتگو کے ذریعے سے اپنے معلومات کا کچھ حصہ ظاہر کرتے تھے، اور اس قسم کے مقامات میں ان کا یہ عام رویہ اور طریقہ تھا لیکن فلسفے کی تعریف اور اس کے حاصل کرنے کی جو صحیح راہ تھی اس کے بدل جانے اور ہر گھر میں داخل ہونے کا جو دروازہ تھا، اس کے بند ہوجانے، نیز اصل علم کو خطابت وعظ وغیرہ چیزوں کے ساتھ گڈ مڈ کردینے، اور علم کو صرف نفسانی اغراض کی تکمیل کا

ذریعہ بنانے، اور محض دنیاوی ریاست اور سربلندی کو نصب العین قرار دینے کے بعد جس کا سلسلہ اس وقت تک جاری ہے، جو لوگ تباہی کے اس عہد کے بعد پیدا ہوئے، انھوں نے ان قدیم حکماء کی باتوں پر اعتراض کرنا شروع کیا، انھوں نے ان کی اس قسم کے مسائل کو محض ایسا مجاز واستعارہ قرار دیا جس میں اصل حقیقت شریک نہیں، اور واقعات سے اس کو کوئی تعلق نہیں، متاخرین میں یہ بات ان دو وجہوں میں سے کسی ایک وجہ سے پیدا ہوئی یعنی ان نکتہ چیں معترضوں کو اسی پر اعتماد نہ تھا کہ یہ باتیں ایسے جلیل القدر بزرگوں سے واقعی منقول ہیں یا ان معترضوں کو ان بزرگوں کی علمی بلندی اور کمال کا صحیح اندازہ نہ ہوسکا، اور اسی وجہ سے جو دنیا کی پست لذتوں میں غرق ہیں، اور اس کی خواہشوں میں سرگرداں ہیں ان کی رسائی ان لوگوں کے بلند مقامات تک نہ ہوسکی، جو دنیاوی الائشوں سے پاک ہوکر اپنی ذہنی اور قلبی صفائی کی بنیاد پر وہاں تک پہنچے تھے، یہ تو اصل وجہ ہے، باقی ان معترضوں نے خاص کرکے ہیولیٰ کے اس شوق کے متعلق جو اعتراض کیا ہے کہ یہ شوق ہیولیٰ میں جو پایا جاتا ہے، وہ نفسانی ہے یا طبعی، پہلی شق کا باطل ہونا تو ظاہر ہی ہے، رہی دوسری شق سو وہ بھی صحیح نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ شوق یا تو کسی معین ومخصوص صورت کا ہوگا، یا مطلق صورت کا" پہلا احتمال اس لئے غلط ہے کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہیولیٰ اسی خاص صورت کی جانب طبعاً متحرک ہوگا، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ اس مخصوص صورت کے سوا اور دوسری صورتوں کی جانب ہیولیٰ کی حرکت طبعی نہیں بلکہ قسری یعنی بیرونی اسباب کا نتیجہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے رہا دوسرا احتمال سو اس لیے غلط ہے کہ مادہ کبھی صورت سے خالی نہیں ہوسکتا جیسا کہ آگے بیان آئے گا اور شوق ظاہر ہے کہ اسی چیز کا ہوتا ہے، جو حاصل نہ ہو، پس ثابت ہوا کہ ہیولیٰ کے شوق کا افسانہ ایک مہمل اور ناقابل فہم بات ہے،

تعاقب اور بحث کی تنقیح - گزشتۂ بالا اعتراض وہ ہے، جسے مباحث شرقیہ کے مولف نے شیخ رئیس کی کتاب شفاء کی اس عبارت سے

مستنبط کیا ہے شیخ کا قول یہ ہے،

کبھی ہیولیٰ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر صورت کا شوق اور اس کی کشش پائی جاتی ہے، کہتے ہیں کہ یہ شوق اسی قسم کا ہے جیسا کہ مادہ میں نر کا شوق ہوتا ہے گویا ہیولیٰ کو مادہ سے اور صورت کو نر سے تشبیہ دیتے ہیں، لیکن یہ ایسی بات ہے جو میری سمجھ میں نہیں آئی کیونکہ نفسانی شوق کا ہیولیٰ میں نہ ہونا ظاہر ہے کہ اس میں کسی کو کیا اختلاف ہو سکتا ہے، باقی طبعی اور تسخیری شوق جو کسی شے میں بطور خود چل پڑنے کے ابھرتا ہے، مثلاً پتھر کا نشیبی جہت کی طرف اس لیے چل پڑنا، تاکہ اپنے ایک نقص کا ازالہ طبعی مکان میں پہنچ کر کرے، تو یہ بات بھی اس مقام پر دور از قیاس معلوم ہوتی ہے، یہ بات اس وقت ہو سکتی تھی جب ہیولیٰ کا تمام صورتوں سے خالی ہونا ممکن ہوتا کہ ایسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ ہیولیٰ صورت کا مشتاق ہوتا، یا یہی ہوتا کہ کسی خاص صورت کے ساتھ رہتے رہتے ہیولیٰ اکتا جاتا، یا اس میں قناعت کا مادہ نہ ہوتا یعنی نوعی طور پر جس صورت سے اس کی تکمیل ہوتی وہ ہیولیٰ کے لیے کافی نہ ہوتی اور باوجود اس کے ہیولیٰ کسی دوسری صورت کے حاصل کرنے کے لیے خود تحرک پذیر ہوتا جس طرح پتھر اپنے طبعی مکان کے حاصل کرنے میں خود حرکت کرتا ہے، لیکن یہ اس پر مبنی ہے کہ ہیولیٰ میں قوت محرکہ بطور خود ہوتی، مگر ظاہر ہے کہ ہیولیٰ کسی زمانہ میں بھی ہر قسم کی صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا اور نہ اس میں اس بات کی گنجائش ہے کہ کہا جائے کہ وہ حاصل شدہ صورت سے اکتا گیا ہے، اس لیے اس صورت کو چھوڑنا چاہتا ہے، کیونکہ اگر اس صورت کا حصول اس کے اکتانے کا سبب ہے یعنی خود یہ حصول ہی اکتانے کی وجہ ہے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس صورت کا ہیولیٰ مشتاق بھی نہ تھا، اور اگر یہ اکتانا اس لیے ہے کہ ایک صورت کے ساتھ رہتے ہوئے مدت گزر گئی، یعنی طول مدت وجہ ہے، تو معلوم ہوا کہ شوق بھی ایک عارضی امر تھا، اور ایک خاص وقت کے بعد اس میں پیدا ہوا،

نہ کہ یہ شوق کوئی ایسی صفت ہے، جس کا تعلق اس کے جوہر ذات سے ہے، اور اس صورت میں اس عارضی شوق کی پیدائش کے لیے کسی سبب کی ضرورت ہوگی، اور اس سبب کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حاصل شدہ صورت اس کے لیے کافی نہیں ہے اور وہ اس پر قانع نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ وہ اس کا مشتاق ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ دو باتیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں وہ ایک جگہ اکٹھی ہو کر پائی جائیں جو ظاہر ہے کہ محال ہے، اور ایسے محال کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ نفسانی اشتیاق کی بنیاد پر کوئی چیز اس میں مبتلا ہو جائے، مگر تسخیری اور طبعی اشتیاق میں اس کی گنجائش نہیں اس لیے کہ تسخیری اشتیاق کے ذریعے سے جو حرکت ہوتی ہے وہ اس غایت اور مقصد کی طرف جس کا شوق اس طبیعت میں ہوتا ہے، اس مقصد کے حصول سے اپنی تکمیل کرنا چاہتی ہے اور ظاہر ہے، فطری غایات، اور طبعی مقاصد میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، ماسوا اس کے سوال یہ ہے کہ آخر ہیولیٰ کی صورت کی طرف حرکت کرنے کی شکل ہی کیا ہے، کیونکہ ہیولیٰ پر جو صورت بھی طاری ہوتی ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جس سبب کی وجہ سے یہ صورت طاری ہوتی ہے، یہی سبب اس صورت کو باطل کر دیتا ہے جو نئی صورت کے طاری ہونے کے وقت ہیولیٰ میں موجود تھی، یہ نہیں ہوتا کہ اس جدید صورت کو ہیولیٰ خود حرکت کر کے حاصل کرتا ہے، یہ لوگ جو ہیولیٰ میں اس شوق کو ثابت کرتے ہیں، اگر یہ شوق اس صورت کی طرف ثابت کرتے جس سے ہیولیٰ کی تقویم ہوتی ہے، یعنی جو اس کے اوّلی کمالات میں سے ہے، بلکہ بجائے اس صورت کے ثانوی کمالات جن صورتوں سے حاصل ہوتے ہیں ان کی طرف اس شوق کو منسوب کرتے تو اس وقت بھی اس شوق کا سمجھنا دشوار تھا، پھر جب اسی مقوم صورت کی طرف اس شوق کو ثابت کرتے ہیں ظاہر ہے کہ اس کا قابل فہم ہونا کتنی مشکل ہے، یہی وجوہ ہیں جن کی وجہ سے اس "نظریے" کے سمجھنے میں دشواریاں پیش آ رہی ہیں، جو بجائے فلاسفہ کے صوفیوں کے کلام سے زیادہ مشابہ ہے

ہو سکتا ہے کہ میرے سوا کسی اور کی سمجھ میں ان کی یہ بات آئی ہو، اور جیسا کہ سمجھنا چاہئے، انھوں نے اس طرح اس کو سمجھا ہو، چاہئے کہ اس مسئلے کے حل میں ان ہی کی طرف رجوع کیا جائے ہاں! اگر بجائے مطلق ''ہیولیٰ'' کے یہ لوگ خاص اس ''ہیولیٰ'' کے متعلق اس حکم کو ثابت کرتے جو طبعی صورت کے ذریعے سے اپنے کو مکمل کرتا ہے، اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا تھا کہ جس صورت میں اپنے کمالات کے حصول کا میلان ہوتا ہے، اس پر یہ بات صادق آسکتی ہے، مثلاً زمین کا نیچے جانے کا، یا آگ میں اوپر چڑھنے کا جو میلان ہے (اسی میلان کو شوق سے تعبیر کیا گیا ہے) اگر ان کی مراد یہ ہوتی تو) اس وقت اس کلام کی تصحیح کی ایک شکل نکل آتی، اگرچہ اس وقت بھی اس کا مآل کار یہ ہوتا کہ قوت فاعلہ کا شوق اس میں ہوتا ہے، بہر حال مطلقاً ''ہیولیٰ'' کے متعلق یہ بات میری سمجھ میں بالکل نہیں آئی۔

شیخ رئیس کے بجنسہٖ الفاظ جو نقل کئے گئے وہ ختم ہوئے، چونکہ خاص اپنا مسلک ان مقامات میں ایک خاص قسم کا ہے، یعنی علوم میں جو لوگ میرے بزرگ اور بڑے ہیں، اور حقائق معرفت میں جنھیں میں سند خیال کرتا ہوں، روحانی آبا، اور عقلانی اجداد اپنا ان کو سمجھتا ہوں، جن کا شمار، قدسی عقول اور عالی نفوس کے گروہ میں کیا جاتا ہے میرا طریقہ یہ ہے کہ ان امور کو میں بھی سربمہر ہی رہنے دیتا ہوں، جن کے متعلق شیخ رئیس (اللہ تعالیٰ دونوں نشأتو یعنی عقلیہ اور مثالیہ میں ان کی قدر و منزلت کو عظمت عطا فرمائے، اور دونوں درجوں یعنی علمی و عملی میں ان کی شان کو رفعت بخشی جائے) جیسے لوگ اپنی نارسائی کا اعتراف کرتے ہوں، اور اس کے سمجھنے میں دشواری محسوس کرتے ہوں، بلکہ ایسے مواقع جہاں اس قسم کے بزرگوں نے خاموشی اختیار کی ہو میں بھی چپ ہی رہنا زیادہ مناسب خیال کرتا ہوں، کیونکہ یہاں نارسائی کا اقرار ہی زیادہ سزاوار ہے اگرچہ بات میرے سامنے بالکل واضح اور کھلی ہوئی ہے اسی بنیاد پر

میں خاموش ہی تھا، لیکن ہوا یہ کہ میرے بعض دینی احباب جو یقین و حق کی تلاش میں میرے ہم سفر اور ساتھی ہیں انھوں نے مجھ پر شدت کے ساتھ اصرار شروع کیا کہ اولیاء اللہ میں سے جو اکابر عارفین اور حکماء گزرے ہیں، وہ ہیولانی جوہر میں جس شوق اور کشش کو ثابت کرتے ہیں ان کو جس طرح میں سمجھتا ہوں بیان ہی کر دوں، اور اجمال کا جو نقاب اس مسئلے کے چہرے پر پڑا ہوا ہے، اسے اٹھا دوں، اور اسرار و رموز کے جن دفینوں کو ان بزرگوں نے چھپا دیا ہے اسے کھول دوں، خلاصہ یہ ہے کہ ان کے اجمال کی تفصیل کر دوں اور یہ بات انھوں نے جو چھپائی ہے، کہ مادی قوت میں ایک طبعی لپک[1] اور انجذاب جو پایا جاتا ہے، اسے ظاہر کر دوں، اصرار کی شدت، اور مطالبۂ تسکین کے انتہائی مظاہرہ نے مجھے مجبور کر دیا کہ میں اس درخواست کی تعمیل کروں، پس اللہ کی تائید اور اس کی راہنمائی میں اب میں عرض کرتا ہوں مذکورۂ بالا مختلف فصلوں میں چند قاعدوں کا میں مسلسل ذکر کرتا چلا آیا ہوں، ضرورت ہے کہ اس مقام پر بھی اظہار مدعا سے پہلے بطور یاد دہانی کے تمہیدی حیثیت سے ان کا پھر ذکر کیا جائے پہلا قاعدہ وہ تھا جس کے متعلق میں نے کہا تھا کہ وجود ایک واحد عینی اور خارجی حقیقت ہے، یعنی وہ صرف ایک ذہنی مفہوم، اور ثانوی معقولات جیسی چیز نہیں ہے، جیسا کہ پچھلے لوگوں کا خیال ہے اور یہ کہ وجود کے افراد اور مراتب میں باہمی اختلاف ذات اور حقیقت کی تکمیل، یا فصلی یا عرضی امور کے اختلاف پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف صرف تقدم و تاخر آگے ہونے پیچھے ہونے اور کمال و نقص شدت و ضعف کا ثمرہ ہے، اور یہ کہ وجود کے کمالی صفات یعنی علم و قدرت ارادہ یہ اس کی ذات کے عین ہیں، کیونکہ وجود خود اپنی ذات اور محض اپنی اصل حقیقت کی بنیاد پر تمام وجودی کمالات کا سرچشمہ اور مبدء ہے اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ جب کسی موجود میں وجود

[1] یہ مصنف کے لفظ توقان کا ترجمہ ہے، توقان دراصل جنس ذکور کی اس شدت خواہش کی تعبیر ہے جو جنس اناث کے متعلق پائی جاتی ہے ۱۲

قوی ہوگا، تو اس کے تمام کمالی صفات بھی قوی ہوں گے، اور جب وجود کسی کا کمزور ہوگا، تو اس کے کمالی صفات بھی کمزور ہوں گے۔

دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ ہر ماہیت کی حقیقت بجز اس کے اس خاص وجود کے اور کچھ نہیں ہوتی جس کے ذریعے سے ماہیت طفیلی اور تبعی طور پر اس کے ضمن میں موجود ہوجاتی ہے، اور یہ کہ خارج میں جو چیز تحقق پذیر ہوتی اور علت وسبب سے جو چیز فائض ہوتی ہے، وہ صرف شے کا پیرایۂ وجود ہوتا ہے، باقی جو چیز ماہیت کے نام سے موسوم ہوتی ہے وہ دراصل بذات خود نہ تو واقع میں پائی جاتی ہے، اور نہ علت سے صادر ہوتی ہے بلکہ جو چیز حقیقی طور پر موجود اور سبب سے فائض ہوتی ہے، اس کے ساتھ چونکہ ماہیت کو ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، اس لیے اس کو بھی واقع میں موجود قرار دیا جاتا ہے، اور علت سے وہ بھی صادر شدہ سمجھی جاتی ہے، یعنی حکایت اور محکی عنہ آئینہ اور جو چیز آئینہ میں دیکھی جاتی ہے، ان دونوں میں جس قسم کا اتحاد ہے کچھ اسی قسم کا اتحاد ماہیت اور وجود میں ہوتا ہے، اس لیے وجود کے احکام ماہیت کے ساتھ متعلق ہوجاتے ہیں، کیونکہ ہر شے کی ماہیت صرف اس کی عقلی حکایت اور خارج میں جو چیز دیکھی جاتی ہے اس کے ذہنی شبیہ اور ظل وسایہ ہی کو تو کہتے ہیں، جیساکہ یقینی دلائل کی روشنی میں اس کا تذکرہ پہلے کیا جا چکا ہے اور بتایا گیا تھا کہ عرفانی ذوقی مشاہدے کا یہی نتیجہ ہے۔

تیسرا قاعدہ یہ ہے، کہ مطلقاً وجود اپنی اصل ذات کی رو سے موثر اور معشوق ہے، اور اسی کے سب مشتاق ہیں، باقی بعض موجودات میں یہ ظاہر جو نقائص اور آفات نظر آتے ہیں ان کے مرجع یا تو وہ نیستیاں، اور کمزوریاں، وکوتاہیاں ہیں جو بعض حقائق میں اس لیے پیدا ہوجاتی ہیں، کہ وہ وجود کے اعلیٰ اور افضل مرتبے کے برداشت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، یا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس تصادم وتضاد اور تنازع وتعارض کی دنیا میں جو چیزیں وقوع پذیر ہوتی ہیں، ان کے اندر دو وجودوں میں باہم تقابل اور تصادم پیدا ہوجاتا ہے، یعنی بعض اتفاقی اسباب کے فراہم ہوجانے کی وجہ سے ان دو ضدوں میں سے ایک اپنے

موجود ہونے کے لیے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے، اور موجودات میں باہم یہ تضاد و تناقض جو ہوتا ہے تو اس کا سبب، ان کا موجود ہونا نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ بحیثیت موجود ہونے کے اس تضاد کو یہ نہیں چاہتے بلکہ کسی خاص مرتبے اور کسی خاص جزئی نشأت کے ساتھ ان کے وجود کو جو خصوصیت ہوتی ہے، یہ اس کا اقتضاء ہوتا ہے کہ اس خاص مرتبے میں اس وجود کا ظہور ایسے تنگ مقام میں آجاتا ہے، کہ اس وقت وجود کے دوسرے مرتبے کی اس میں گنجائش باقی نہیں رہتی، یا اس مرتبے کا احاطہ نہیں کرسکتا، یا اس مرتبے سے متحد نہیں ہوسکتا یا اس پر محمول نہیں ہوسکتا،

اور یہ کشمکش، جھگڑا (رگڑا) محض ان اشیاء کے وجودوں تک محدود ہے جن کا خارجی و بیرونی قوام جسمیت یا مقداریت سے متعلق ہوتا ہے، جو وجود کے تنزل کا آخری نقطہ ہے، وجود کے رو سے تنگ ترین امور ابعاد (طول و عرض و عمق) اور مقداری چیزیں ہیں، کہ ان کے وجود کی چادر معین حدود سے آگے پھیل نہیں سکتی، وسعت اور کشادگی کے سلسلے میں مقرر و محدود مرتبے سے آگے یہ تجاوز نہیں کرسکتیں، کیونکہ ابعاد اور مقداری امور کے غیر متناہی ہونے کو دلائل سے محال ثابت کیا جا چکا ہے، اسی طرح تمام اتصالی امور خواہ قار (یعنی ان کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوسکتے ہوں) یا غیر قار (یعنی ان کے اجزا باہم جمع نہ ہوسکتے ہوں جیسے زمانہ حرکت) ان کے متعلق بھی ارباب تحقیق نے یہی ثابت کیا ہے، یعنی غیر متناہی ہونا ان کا ناممکن ہے، ماسوا اسی ابعاد اور مقداری امور میں ایک بات وجود کے ضعیف اور کمزور ہونے کی یہ بھی ہے کہ خود ان کی ذات بذات خود پائی نہیں جاسکتی، اور ان کے اجزاء اکھٹے ہونے اور باہم ایک کا دوسرے کے سامنے حاضر ہونے کی وحدت سے بھی محروم ہیں، بلکہ ان کا ہر جز اپنی مقداری ہویت، اور اتصالی کمیت کے اعتبار سے دوسرے جز کے سامنے سے غائب رہتا ہے، بہرحال فیض و کرم کے سرچشمے سے دور ہونے کی وجہ سے وجود کے اس مرتبے کے لیے جو لوازم پیدا ہوگئے ہیں، ان میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ ان کے مقداری اتصالی اجزا باہم

ایک دوسرے سے بکھرے ہوئے ہیں، اور ایک حد میں اکٹھے نہیں ہو سکتے گویا وجود کی انتہائی ضعف اور کمزوری کی وجہ سے اس اتصالی ہویت کے اجزا بعض اجزا سے بھاگتے ہیں، اور ہر ایک ہر ایک کے سامنے سے غائب ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ تعلق پیدا کرنا عاقل ہونے اور معقول ہونے دونوں سے محروم ہوتا ہے، ان کے عالم جہل اور غفلت، موت، اور شر، کے عالم ہوتے ہیں، کیونکہ علم تو نام ہے "شے کا شے کے سامنے حاضر ہونے کا" اور جس کے سامنے کسی شے کا حضور ہی نہیں ہے، اس شے کا اس کو علم بھی نہیں ہو سکتا، الغرض وجود جتنا کمزور اور ضعیف ہوگا، اسی نسبت سے علم بھی کم ہوگا، اور وہ چیزیں بھی کم ہوں گی جو علم پر مرتب ہوتی ہیں، اور جہل زیادہ ہوگا، اور وہ امور جو جہالت کے لوازم میں ہیں، پس مقداری امور، اور کمیاتی اشیا کے عالم ہونے کی کیفیت وجود کی حالت اور اس کے ضعف وقوت کی تابع ہے، پھر مقداری اور اتصالی امور میں وجود کے حساب سے ضعیف ترین چیز وہ امور ہیں جو غیر قار ہوتے ہیں، مثلاً زمانہ اور حرکت، کہ آن واحد میں زمانے کے اجزا اکھٹے ہو کر نہیں پائے جا سکتے، اور جس طرح زمانے کی آن واحد میں ان کے اجزا کے باہمی اجتماع کی گنجائش نہیں، اسی طرح ان میں جو امور قار ہیں، ان میں مکان کی کسی ایک حد میں ان کے اجزا کا اجتماع نہیں ہو سکتا، یہ بات درمیان میں بطور جملۂ معترضہ کے آگئی، ورنہ اس کے بیان وتحقیق کا یہ مقام نہ تھا، شاید ہم کسی مستقل بحث کے ذریعے سے آیندہ اس کی پوری تفصیل کریں گے، اور اسوقت بحث کے تمام زاویوں کے سامنے لانے کی کوشش کروں گا، انشاء اللہ العزیز

یہاں اس بحث سے غرض فقط یہ بات یاد دلانی تھی کہ وجود بحیثیت وجود ہونے کے مطلقاً موثر اور معشوق ہے، جیسا کہ ابھی یہ گزر ہی چکا، تو وجود چونکہ حقیقی خیر اور واقعی نیکی وخوبی ہے اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ جو چیز بھی اس کے روبرو آجاتی ہے، اسے وہ محفوظ کر دیتا ہے، اور محبت وعشق کے ساتھ اسے وہ روک لیتا ہے، اور اگر وہ چیز کھو جاتی ہے تو پھر اس کو ذوق وشوق کے ساتھ تلاش کرتا ہے۔

چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ ایسا کمال جو ایک حیثیت سے حاصل ہو، اور دوسری حیثیت سے وہی کمال غیر حاصل ہو، اسی کمال کے طلب کا نام شوق ہے، کیونکہ ایسی چیز جو ہر لحاظ سے غیر حاصل ہو، نہ کوئی اس کا مشتاق ہو سکتا ہے اور نہ اس کی تلاش میں سرگرداں ہو سکتا ہے، اس لیے کہ جو چیز کسی کے لیے معدوم محض ہو، اس کا اشتیاق بھی محال ہے اور جو چیز مجہول مطلق ہو گی، اس کی جستجو و تلاش بھی ناممکن ہے، اور اسی طرح حاصل شدہ چیز کا بھی نہ کوئی مشتاق ہو سکتا ہے، اور نہ اس کو طلب کر سکتا ہے، کہ جو چیز حاصل ہے، اس کا حاصل کرنا یعنی تحصیل حاصل محال ہے، اور واجب چونکہ وجودی فضیلت کے رو سے انتہائی مقام کا مستحق ہے اور اس کی ذات اس کا وجود ہر قسم کی کوتاہی و نقص سے پاک ہے اور کاستگی و قصور سے مقدس ہے، اس لیے یہ محال ہے کہ کسی شے کا اس میں اشتیاق ہو، اور اس میں کسی امر کی طلب پیدا ہو یا اپنی تکمیل کے لیے اس کو حرکت کی ضرورت ہو، بلکہ اپنے تام الوجود اور کمال کے انتہائی منزل پر ہونے کی وجہ سے وہی اس کا مستحق ہے، کہ اس کے سوا جو کچھ بھی ہے، سب اسی کے مشتاق، اور سب اسی کے عاشق ہوں، اسی طرح عقول فعالہ جو اپنے کمالات کے ساتھ مفطور و مخلوق ہوئے ہیں، اور ان کا مرتبہ جن فضائل کا مستحق ہے، ان کے حصول پر وہ مجبور ہیں وہی جو اپنے قیوم کے سامنے ہمیشہ دست بستہ کھڑے ہو کر اس آفریدگار کے جمال کے مشاہدے میں غرق ہوتے ہیں اور اپنے اپنے حوصلے کے مطابق خیر، و وجود، فیض و کرم کے سرچشمے سے ہمیشہ سیراب ہوتے رہتے ہیں۔ ان عقول سے تحتانی عالم پر خیر و برکات کے فیوض کا جو سلسلہ جاری رہتا ہے، ان سے بھی ان عقول کی فضیلت و بزرگی میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا بلکہ ان کی حیثیت تو انعامات و اکرامات کی ہے، جو ان سے تحتانی عالم کی چیزوں کو ملتے رہتے ہیں، اور کرم وجود کی پھوہاریں ہیں، جو عالم بالا سے عالم ادنیٰ کے رہنے والوں پر برستی رہتی ہیں، جن کی طرف انھیں التفات بھی نہیں ہوتا اور نہ اس سے ان کی غرض کائنات کی تعمیر و اصلاح ہوتی ہے، اور جب ان کا بھی یہی حال ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ بھی اپنے تحتانی درجوں کے موجودات کے مشتاق نہیں ہو سکتے، بلکہ خود اپنی ذاتوں

کی جانب بھی انہیں التفات نہیں ہوتا' کیونکہ وہ ازل کے جمال وحسن میں مستغرق اور حقیقی وجود کے مشاہدے میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں' اسی طرح مبدء اعلیٰ کے ساتھ متصل ہونے اور اس کی ذات میں دوام انہماک کی وجہ سے ان میں اپنے سے بلند رتبے کی ہستی کا بھی اشتیاق نہیں پایا جاتا' (کیونکہ شوق و اشتیاق تو اسی کا ہوگا جو کسی نہ کسی وجہ سے مشتاق کی نگاہوں سے اوجھل ہو) البتہ جس وقت ان عقول کو ذہنی تحلیل کے ذریعے سے اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ اس وقت یہ اپنے اس وجود سے مجرد ہیں جو حق تعالیٰ کی ایجابی کارفرمائی کی وجہ سے وجوب حاصل کر چکا ہے' تو ایسی صورت میں جب ان کی اپنی خود ماہیتوں کو پیش نظر رکھا جائے تو ان کی امکانی ماہیت یہ بسبب اپنی ذاتی ظلمت اور تاریکی خفا و پوشیدگی کے ایک خاص قسم کے اشتیاق سے متصف ہو سکتی ہیں یعنی عقول وعالیہ بھی وجود اعلیٰ کے مشتاق ہو سکتے ہیں' کیونکہ ان کے وجود کا ذاتی قصور' اور ان کی ہویتوں کے جوہری نقصان' ان کو اس سے باز رکھتے ہیں' کہ اپنے مرتبے سے زیادہ وجودی آثار کے مشاہدے کو یہ برداشت کر سکیں ان کے ادراک کے خانۂ بصیرت میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی' کہ اپنے مرتبے وجود کی روشنی سے زیادہ روشنی کا یہ تحمل کر سکیں' جو حقیقی وجود' اور احدی نور کے سرچشمے سے اُبلتی رہتی ہے' بہرحال ان میں یہ اشتیاق اسی ظلمت اور کدورت کی وجہ سے پیدا ہو سکتا ہے' جو ان کی اپنی ماہیت کے لوازم میں سے ہے' مگر یہ بات ان میں صرف ایک عقلی تحلیل کی بنیاد پر پائی جا سکتی ہے' ورنہ اوّل تعالیٰ کے نور کی چمک جو ان کے' قدوسی نوری' وجودی ذاتوں پر ہوتی ہے' اس کے بعد ان کی یہ ساری تاریکیاں' اور ذاتی ظلمتیں زائل ہو جاتی ہیں' اشتیاق کے متعلق یہ تو وجود کے ان دُو مرتبوں کا حال ہے' یعنی وجود واجب' اور عقول فعالہ کا حال اشتیاق کے مسئلے میں یہی ہے' جس کا ذکر کیا گیا باقی ان کے سوا وجود کے اور جتنے مراتب و اقسام ہیں' خواہ وہ فلکی نفوس ہوں' یا سماوی صورتیں ہوں یا عنصری نوعی طبائع ہوں' یا استعدادی جواہر ہوں' یا جسمانی ہیولی ہو' ان سب میں کمال اور تام ہونے کا شوق اور اس کی قوت پائی جاتی ہے' جیسا کہ عنقریب تم پر ہیولی کی بحث میں واضح ہوگا

انشاء اللہ تعالیٰ۔
تمام متحرک چیزوں کے متعلق غایات کی بحث میں یہ بات بھی جانی جا چکی ہے' کہ ان میں سے ہر ایک میں ایک قسم کا شوق ہوتا ہے' اس بحث کو پھر دہرا لینا چاہیے' تا کہ یہ واضح ہو جائے کہ اس قلزم ذخار سے سیرابی و فیض پذیری کا شوق سب میں پایا جاتا' بلکہ ہر ایک میں اس آفریدگار قدیم کی بندگی و عبودیت کا اعتراف پایا جاتا ہے'
بہرکیف' جب یہ قواعد اور اصول بیان ہو چکے' اور جتنے دعاوی تھے' جن میں بعض بدیہی ہیں اور بعض گزشتہ مقدمات پر مبنی ہیں' جب یہ سب ذہن نشین ہو چکے' تو اب ہم کہتے ہیں' کہ ہیولیٰ اولیٰ میں شوق کو ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے' کہ اس ہیولیٰ کے متعلق یہ طے شدہ ہے اور شیخ رئیس نیز دوسروں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے' کہ اس میں بھی وجود کی ایک جھلک اور بود کی ایک نمود ضرور ہے' اور اپنے مقام پر ہم اس پر دلیل بھی قائم کریں گے' اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہیولیٰ میں وجود کا یہ مرتبہ نہایت ہی کمزور درجے کا ہے' کیونکہ ہیولیٰ دراصل اشیاء کے وجود کی صلاحیت و استعداد' اور قوت کا نام ہے' اسی قوت و صلاحیت پر اشیا کا فیضان ہوتا ہے' اور اس قوت کے ساتھ اشیاء کے ایجاد کی نوعیت وہی ہوتی ہے' جو مادے کی صورت کے ساتھ اور جنس کی فصل کے ساتھ ہوتی ہے' بہرحال جب ہیولیٰ کو وجود کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ملا ہے' اور گزشتہ مقدمات میں پہلے مقدمے کا یہ اقتضا تھا' کہ وجود اپنی اصل حقیقت کے رو سے واحد ہے' اور علم و ارادہ قدرت وغیرہ کمالات جو وجود کے لوازم میں سے ہیں ان کے ساتھ وہ متحد ہوتا ہے' خواہ یہ وجود کہیں بھی پایا جائے اور جس طرح بھی پایا جائے' پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ کمال کے شعور اور احساس کی کچھ نہ کچھ جھلک ہیولیٰ میں پائی جاتی ہے' یعنی اسی درجہ کا کمزور شعور اور احساس جس درجے کا کمزور و ضعیف اس کا وجود ہوتا ہے' اور دوسرے مقدمے کی بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا' کہ ہیولیٰ کا یہ وجود اس کی ذات کا عین ہے' یعنی اس کا وجود بجنسہ اس کی ہویت ہے
پس وجود ناقص کے شعور کی وجہ سے ماننا پڑے گا کہ ہیولیٰ اس وجود مطلق کامل

کا طالب ہے، جس کے متعلق تیسرے مقدمے میں یہ بتایا گیا تھا کہ وہی وجود مطلق سب کا مطلوب ہے، اور سب کی ذات میں وہی موثر ہے اور چوتھے مقدمے میں یہ ثابت کیا گیا تھا، کہ ہر وہ چیز جس میں کمالات کا کچھ حصہ پایا جائے لیکن کمال و تمام سے وہ محروم ہو، تو ضرور ہے، کہ کمالات کے ناحاصل شدہ حصے کا اشتیاق اس میں پایا جائے، اس میں نایافتہ کا ایسا شوق ہوگا، جو اسی درجے کا ہوگا، جس درجے سے وہ محروم ہے، وہ اس کی تکمیل کے لیے سرگرداں ہوگی، تاکہ کمال کے جس حصے سے وہ خالی ہے، اس تک اس کی رسائی ہوجائے ظاہر ہے، کہ اس بنیاد پر یقیناً ہیولیٰ میں بھی ان طبعی صورتوں کا انتہائی شوق، اور غایت درجے کا اشتیاق ہوگا جو اس کو طبعی انواع میں سے کسی خاص نوع کی شکل عطا کر کے کمال اور تمام کے درجے تک پہنچا دیں، میں اس کا مدعی نہیں ہوں کہ جس قسم کے کمالات کا ہیولیٰ میں اشتیاق ہوتا ہے، اسی اشتیاق کے مطابق اس میں شعور بھی ہوتا ہے، آخر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے، جبکہ یہ معلوم ہے کہ ہیولیٰ میں نہایت ادنیٰ درجے کا ضعیف شعور اپنے اس وجود کا پایا جاتا ہے جو اس کو وجود کی اصل طبیعت سے ملا ہے، یعنی جو بجنسہٖ خیر اور سعادت کا سرچشمہ ہے، بلکہ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہیولیٰ میں تمام کمالی صورتوں کے ذریعے سے مکمل ہونے کی صلاحیت اور قابلیت پائی جاتی ہے، اگرچہ اس کی یہ تکمیل کے لیے غیر متناہی زمانہ درکار ہے کیونکہ ساری صورتوں کا ایک زمانے میں جمع ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے، نیز میرا مقصد یہ بھی ہے کہ کمالات چونکہ وجودی امور ہوتے ہیں، اس لیے ان کا تعلق بھی اسی اصل حقیقت سے ہوگا، جس سے ایک نہایت ہی قلیل حصہ ہیولیٰ کو ملا ہے، اور یہ قلیل حصہ کیا ہے؟ ان ہی صوری خوبیوں کی صلاحیت اور ان کے حصول کی استعداد و قابلیت ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی ایسے کمالی امر سے محرومی جس کا حصول شے کے لیے ممکن ہو، اس شے میں کسی نہ کسی قسم کا شعور اسی کمالی امر کے متعلق ضرور پیدا کر دیتا ہے، خواہ یہ شعور جس درجہ بھی کمزور ہو، پھر شعور ہی اس امر کمالی کے شوق کو بھی برانگیختہ کرتا ہے، اور یہ کہ جس طرح شوق کی شدت و زیادتی شعور کی شدت و زیادتی پر مبنی ہے اسی طرح شعور کی شدت و زیادتی

میرے نزدیک اس پر بھی مبنی ہے کہ شئے جس کی مشتاق ہو، اس میں وجود اور کمال کی شدت و زیادتی کا کیا حال ہے اس میں اگر وجود اور کمال کی شدت و زیادتی ہوگی، تو شوق بھی اسی حساب سے شدید و زیادہ ہوگا اور وجود و کمال میں جتنا ضعف اور نقص ہوگا، اسی حد تک شوق بھی ضعیف اور ناقص ہوگا اور ہیولیٰ والا شوق پہلے قانون کی بنیاد پر اگرچہ قوی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہیولیٰ کا شعور دراصل اشیاء کے شعور کی صلاحیت و قوت کی تعبیر ہے، یعنی ہیولیٰ میں شعور بالفعل نہیں پایا جاتا بلکہ شعور کی قابلیت و صلاحیت اس میں ہوتی ہے، اس لیے کہ ہیولیٰ کا وجود بھی تو صرف صوری اشیاء کے وجود کی قوت و استعداد کا نام ہے، مگر دوسرے قانون کا اقتضاء تو یہ ہے کہ ہیولیٰ میں شوق کا انتہائی مرتبہ پایا جائے، کیونکہ یہ شوق تو اس پر مبنی ہے، کہ ہیولیٰ میں ان غیر متناہی صورتوں، اور لامحدود خیرات و خوبیوں کی صلاحیت و قوت پائی جاتی ہے، جو ایک لحاظ سے ہیولیٰ کے وجود کے انتہائی نصب العین و غایات ہیں، اور اس کی کوتاہیوں، ونقائص کی تکمیل کرنے والی ہیں، یہ تھی اس دعوے کے دلیل کی تقریر، ایک اور چیز جس سے اس استدلال کی تائید ہوتی ہے، وہ بات ہے جو میرا ہیولیٰ کے متعلق خیال ہے، یعنی اپنے امکانی قصور اور کوتاہی کی وجہ سے ہیولیٰ جب ان جواہر مجردہ خصوصاً نفسانی وطبعی جواہر میں حاصل ہوتا ہے جو بسائط کے سلسلے میں واقع ہوتے ہیں، تو گویا دراصل ہیولیٰ ان چیزوں کی انفعالی قوت کا نام ہے، یعنی اپنے ثانوی کمالات کے حصول کے لیے اور اپنی کوتاہیوں اور نقائص کے ازالے کے لیے اصل سرچشمہ جس سے ان کی ابتدا ہوئی ہے، اس کی طرف واپسی کے لیے ان کی حرکت اور توجہ کی جو جہت ہے، ہیولیٰ کا شمار بھی ان ہی انفعالی قویٰ میں ہے، گویا، کمالات کے اشتیاق کی ایک جہت یہ بھی ہے، ایسی صورت میں اگرچہ مشتاق ہیولیٰ نہیں بلکہ وہ چیزیں ہوتی ہیں جو ہیولیٰ کی غیر ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ اشتیاق بالذات بھی نہیں بلکہ اس لگاؤ اور تعلق کی بنیاد پر ہے جو ہیولیٰ سے انھیں حاصل ہے، باقی شیخ رئیس نے ہیولیٰ کے اس شوق کی نفی میں جو باتیں بیان کی ہیں

ہم ان پر سلسلہ وار تنقید کرتے ہیں،

شیخ کا یہ دعویٰ کہ نفسانی شوق کے متعلق تو کوئی شک ہی نہیں کرسکتا کہ ہیولیٰ میں اس کا ہونا ممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ مطلقاً یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ صورتوں سے مجرد اور جدا فرض کرنے کی شکل میں ہیولیٰ اگرچہ اس عقلی اعتبار اور ذہنی تحلیل کے بعد ایک عدمی اور منفی شئے قرار پاتا ہے، اسی طرح اگر ہیولیٰ کو اطلاقی نقطۂ نظر سے پیش نظر رکھا جائے، یعنی صورت کے ساتھ تعلق وعدم تعلق دونوں حیثیتوں سے قطع نظر کرکے ہیولیٰ کو اطلاقی جہت سے تصور کیا جائے تو اس وقت اس کی حیثیت ایک ایسی مبہم ماہیت کی ہوجاتی ہے، جس میں انتہا درجے کا ابہام واطلاق ہو لیکن با ایں ہمہ ابہام اس وقت وہ اس قابل ہوتا ہے کہ تحصل ویافت اور تعین وتقرر کو قبول کرے، یعنی جن حیوانی اور نباتی صورتوں سے جس قسم کا تحصل وتعین اس کو حاصل ہوتا ہے، ان کے حصول کی اس میں اس وقت صلاحیت ہوتی ہے، کیونکہ ان صورتوں کا کام ہی یہ ہے کہ ہیولیٰ کے وجود کی تقویم کو حاصل کریں، اور اس کی نوعیت کو متقرر کردیں، اور جب صورت حال یہ ہوگی، تو اس وقت ہیولیٰ میں حیوانی نفسانیت کے تحصلات کے اعتبار سے ایسے نفسانی اشتیاقات ان کمالات کی جانب ہوں گے جو نفوس کے مناسب ہیں، خواہ یہ نفوس فلکی ہوں یا عنصری مجرد ہوں، یا منطبع اسی طرح نباتی نفسانیت کے تحصلات کے روسے اس میں ایسے نباتی اشتیاقات ان کمالات کی جانب ہوں گے، جو نباتات کے مناسب ہیں، مثلاً غذا حاصل کرنے وتوالد وتناسل کی قوتیں اور کمالات اور طبعی تحصلات کے روسے اس میں طبعی اشتیاقات ہوں گے، یعنی شکلوں اور ہیئتوں کی حفاظت، حیز اور مکانات میں قرارگیر ہونا وغیرہ ایسے کمالات جو طبعی اجسام مرکب وبسیط کے مناسب ہوں۔

شیخ کا دوسرا قول جس کی ابتدا انھوں نے اس سے کی ہے کہ باقی تسخیری شوق الخ تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، جبکہ میں نے اس مقدمے کو ثابت کردیا جس کا شیخ نے انکار کیا تھا،

شیخ کا یہ بیان کہ ہیولیٰ اگر صورتوں کا مشتاق اس وقت ہو سکتا تھا، جب تمام صورتوں سے وہ خالی ہوتا ہم اس کے متعلق کہتے ہیں، کہ میرے مذکورۂ بالا بیانات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہیولیٰ میں بھی اشیاء کی صلاحیت و استعداد کے حساب سے چیزوں کی طرف اشتیاق پایا جاتا ہے، باقی ظاہر ہے کہ اس کا تو کوئی بھی مدعی نہیں ہے کہ ہیولیٰ میں تمام صورتوں کا اشتیاق ہر زمانے میں ہر اعتبار سے پایا جاتا ہے، اگر یہ دعویٰ ہوتا تو اس وقت بلاشبہ یہ اعتراض ہو سکتا تھا کہ شوق و اشتیاق تو ان ہی چیزوں کا ہو سکتا ہے جن کا حصول ممکن ہو، لیکن ابھی ان کا حصول نہ ہوا ہو، بلکہ دعویٰ صرف اس قدر ہے کہ خود اپنی ذات کی حیثیت ہیولیٰ میں مطلق صورت کا اشتیاق اس لیے پایا جاتا ہے، کہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہیولیٰ صورت سے خالی ہوتا ہے، اور جب ہیولیٰ کسی صورت کے ذریعے سے تحصل پذیر ہو جاتا ہے تو اس صورت کی وجہ سے جو خارجی تحصل اس کو حاصل ہو جاتا ہے، اور یہ صورت اس کو کسی نوعی کمال کا لباس عطا کر کے اس اعتبار سے مکمل کر دیتی ہے تو ظاہر ہے، کہ اس صورت کے نقطۂ نظر سے ہیولیٰ تسلی یافتہ ہو جاتا ہے اور اس میں بے نیازی پیدا ہو جاتی ہے، اس صورت کا شوق اس میں باقی نہیں رہتا، بلکہ اس صورت سے تحصل پذیر ہو جانے، اور متنوع گیر ہو جانے کے بعد ہیولیٰ میں ان کمالات کا اشتیاق پیدا ہو جاتا ہے، جو حاصل شدہ کمالات کے سوا ہیں، اور دوسرے درجے پر ترقی پانے کے بعد اس کو حاصل ہو سکتے ہیں، کیونکہ ہیولیٰ کو جو صورت حاصل ہو جاتی ہے وہ تمام صورتوں کی حاجت اور طلب سے تو لے نیاز نہیں کر دیتی بلکہ صرف اپنی ذات کی حد تک ہیولیٰ کی ضرورت کو پورا کرتی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس خاص صورت کے حصول کے بعد بھی باقی صورتوں کی خواہش اور ان کا اشتیاق ہیولیٰ میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے، اس کی مثال ٹھیک اس عورت کی ہے، جو کسی ایک مرد کی ہم بستری سے سیر نہیں ہوتی، بلکہ اس میں مسلسل ایک کے بعد دوسرے مرد کی سوزش اور تڑپ پیدا ہوتی چلی جاتی ہے جب تک یہ عورت اپنی ان خصوصیات کے ساتھ باقی رہتی

ہے، صورتوں کے ساتھ ہمکنار ہونے اور ان کے وارد ہونے سے کمالات میں ترقی کرنے میں ہیولیٰ کی بجنسہ حالت صورت کے ساتھ ہے۔ ہیولیٰ کو جو صورت بھی حاصل ہو جاتی ہے، اس کے بعد بھی کسی نہ کسی قسم کی کوتاہی اور قصور برائی اور نیز ان غیر محدود کمالات اور لامتناہی خیرات کی نسبت سے باقی رہتا ہے، جو ابھی قوت و استعداد کے درجے سے نکل کر فعلیت کے میدان میں نہیں آئے ہیں کیونکہ جس قدر بھی بالفعل ہو جائیں گے، وہ متناہی اور محدود ہوں گے (اور کمالات وخیرات کا سلسلہ تو لامحدود وغیر متناہی ہے) اضافی کمالات اور نسبی خیرات کے حصول سے یوں ہی ہیولیٰ صلاحیت اور استعداد میں ترقی کرتا جاتا ہے، اور اسی نسبت سے اشتیاق وشوق میں وہ ترقی کرتا جاتا ہے جس وقت جو اس کے مناسب حال ہو، تا اینکہ نفسی کمال کے مراتب، اور عقلی محاسن وجمال کی منزلوں تک پہنچ کر کمال اتم اور خیر کے انتہائی نقطے تک پہنچ جاتا ہے، جہاں صورت ہی رہ جاتی ہے جس میں مادے کی آمیزش نہیں ہوتی اور فعلیت ہوتی ہے، جس میں قوت واستعداد کا شائبہ باقی نہیں رہتا خیر ہوتا ہے، بغیر کسی شر کے اور وجود ہوتا ہے بغیر عدم کے، اس وقت اس کی حرکت بند ہو جاتی ہے اور اضطرابات میں سکون اور شورشوں میں اطمینان پیدا ہو جاتا ہے، اب جا کر اشتیاقوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، اور خیرات وخوبیاں تام ومکمل ہو جاتی ہیں اور شیخ کا یہ قول "حاصل شدہ صورتوں کے اعتبار سے ہیولیٰ میں اکتاہٹ کا پیدا ہونا یہ اس کے مناسب نہیں ہے" میں کہتا ہوں کہ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اس سلسلے میں ہم پہلی شق کو اختیار کرتے ہیں، یعنی "تمام صورتوں سے خالی ہونے کی وجہ سے ہیولیٰ میں شوق کا پیدا ہونا" شوق کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے اگر خالی ہونے سے مراد یہ ہو کہ خود اپنی ذات کے رو سے ہیولیٰ صورتوں سے خالی ہوتا ہے، اور اس صورت سے خالی ہونے کی وجہ سے یہ شوق پیدا ہو سکتا ہے جس سے ہیولیٰ اس وقت خالی ہے اور اس کا حصول اس کے لیے ممکن ہے، الغرض شق اول کے دونوں پہلوؤں پر دعویٰ ثابت ہوتا ہے،

اور شیخ کا یہ قول کہ "اسی کے ساتھ آخر یہ کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ ہیولیٰ صورتوں کی طرف حرکت کرے طاری ہونے صورت تو ہیولیٰ پر الخ شیخ کے اس قول کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ صورتوں کی طرف حرکت کرنے اور اس کے طلب کرنے کے مختلف پہلو ہیں جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، اور یہ حرکت کسی خاص طرز اور کسی خاص جہت کی پابند نہیں ہے، یعنی ہیولیٰ خود اپنی ذات کے اعتبار سے صورت کی جانب حرکت کرتی ہے، صورت سے مراد کوئی سی بھی صورت ہوئی ہے، بہرحال جب وہ صورت پائی جاتی ہے ہیولیٰ بھی پایا جاتا ہے، اور ایسی صورت میں چاہیئے تو یہ تھا کہ اس کو بقاء اور دوام حاصل ہو جائے، لیکن جس کا حال وہ ہو، جو ہیولیٰ کا ہے، یعنی سب کا مادہ ہونا تو اس کی شان کا اقتضاء یہ ہوتا ہے، کہ اس میں یہ صورت بھی پائی جائے، اور اس صورت کی ضد بھی، اور اسی وجہ سے دونوں صورتوں کا اس میں حق پیدا ہو جاتا ہے، یعنی جو صورت حاصل ہو جاتی ہے، اس کا حق تو یہ ہوتا ہے کہ ہیولیٰ بس اسی کے ساتھ قائم رہے، اور خود ہیولیٰ کی اپنی ذات کا یہ حق ہوتا ہے کہ اس میں اس صورت کی ضد پائی جائے، اور جب یہ ممکن نہ تھا کہ وقت واحد میں یہ دونوں حق ادا ہوں، اس لیے دونوں حقوق کی ادائگی کے لیے ناگزیر ہوا کہ واجب تعالیٰ جو ہر ایک صاحب حق تک اس کا حق پہنچاتا ہے، اور ہر ایک میں جس چیز کی صلاحیت ہوتی ہے، وہ عطا فرماتا ہے، وہی داد ار فیاض ایک کے حق کی تکمیل ایک وقت میں کرتا ہے، اور دوسرے کی دوسرے وقت میں، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ ایک مدت تک اس صورت کا وجود محفوظ رہتا ہے پھر بگڑ جاتا ہے، اس کے بعد پھر اس کی ضد پائی جاتی ہے اور ایک مدت تک وہ باقی رہتی ہے، کیونکہ ایک کے وجود اور بقاء کو دوسرے کے وجود اور بقاء پر کوئی فضیلت اور اولویت حاصل نہ تھی، خلاصہ یہ ہے کہ دونوں متضاد صورتوں کے متعلق بغیر کسی خصوصیت کے مادے میں اشتیاق بطور مشترک کے پایا جاتا ہے، اس اشتیاق میں کسی صورت کو دوسری صورت پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی، پھر

جب وقت واحد میں ہیولیٰ کے اندر دونوں صورتوں کا حصول ناممکن تھا، اس لیے ضرور ہوا کہ ہیولیٰ کے ساتھ ایک وقت میں یہ متصل ہو، اور دوسرے وقت میں اس کو دوسری صورت دی جائے، الغرض ایک کے بعد دوسری صورت اس طرح ہیولیٰ پر وارد ہوتی ہے، اس لیے کہ دونوں میں سے ایک کے پائے جانے کے وقت دوسرے کے مادے میں ایک حق پیدا ہو جاتا ہے، یعنی اس کے پائے جانے کے وقت مادے میں اس کا حق پیدا ہوتا اور اسی طرح برعکس اس کے دوسرے کے پائے جانے کے وقت پہلے کا حق اس میں ہوتا ہے، پس یہ انصاف کا تقاضا ہے کہ اس کا مادہ اس صورت کے لیے پایا جائے، اور اس صورت کے لیے اس کا مادہ پایا جائے، یہ تو ہیولیٰ کے اشتیاق کی وہ صورت ہے جب اس کو خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے پیش نظر رکھا جائے اور یہ فرض کیا جائے کہ وہ صورۃً ما (یعنی کسی غیر معین سے خواہ وہ کوئی ہو) خالی ہو، مگر نوعی تحصل کے بعد پھر ہیولیٰ میں شوق کے تحقق کی کیا صورت ہوگی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو صورت حاصل نہیں ہے، اس کے کمالات کے حصول کا اشتیاق اس صورت کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جو اس وقت ہیولیٰ میں موجود ہے اور اس صورت کے ذریعے سے وہ کمالات میسر نہیں آسکتے، اور ہیولیٰ کے اشتیاقات کا یہ حال اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ اس میں وہ آخری صورت اور آخری کمال حاصل نہ ہو جائے، جس سے زیادہ کامل اور اتم کمال ممکن نہ ہو،

فائدہ

ایک بات یہاں قابل ذکر یہ ہے، کہ ایسے ممکنات جن کی ذاتیں ناقص ہوتی ہیں، اور ان میں ذاتی کوتاہیاں کمتر درجے کے وجودوں کی وجہ سے پائی جاتی ہیں، یعنی کمال اتم، اور مکمل ترین خیر کے اعتبار سے ان میں قصور و نقص رہتا ہے، اس قسم کی ممکن ہستیوں میں اشتیاقوں کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے، ان کی دو قسمیں ہیں، ان اشتیاقات کے ایک سلسلے کا نام عرضی اشتیاقات، اور دوسرے کا نام طولی ہے، میں نے جو یہ کہا تھا کہ ایک صورت کے بعد ہیولیٰ میں دوسری صورت کا اشتیاق مسلسل پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، یعنی ایک شوق کے بعد دوسرا شوق زمانی بعدیت کے

طور پر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اسی کا نام عرضی اشتیاقات ہے، جو ان متضاد صورتوں کے درمیان پیدا ہوتا رہتا ہے، جن کا ہیولی پر ورود یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے ہوتا ہے، اور یہ بات ان ہی شخصی عنصری صورتوں میں پائی جاتی ہے جو ہم ایک دوسرے کے بعد بگڑتی بنتی رہتی ہیں، اور بعد کو جو میں نے ان صورتوں کا ذکر کیا جن میں کمالات کے اعتبار سے ترتیب ہے اور جو مسلسل خیر و کمال کی جانب ترقی کرتی چلی جاتی ہیں جن میں ہر پچھلی صورت پہلی صورت کی غایت اور نصب العین قرار پاتی تھی، ہیولی میں ان مرتب صورتوں کے اشتیاق کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے، اسی کا نام طولی اشتیاق ہے، اور اشتیاق کا یہ سلسلہ جن صورتوں میں پایا جاتا ہے، ان میں بجائے تخالف و تضاد کے مناسبت ہوتی ہے، بلکہ ایک صورت کے ملنے سے دوسری کی تکمیل ہوتی ہے، یعنی ایک کے بعد جو دوسری صورت آتی ہے، وہ پہلی صورت کی تکمیل کرتی ہے، اور یہ سلسلہ دراصل علل و معلولات سبب و مسببات کا سلسلہ ہوتا ہے، کیونکہ ان میں ایک دوسرے کی علت ہوتی ہے، جس طرح دوسری پہلی کی علت غائی ہوتی ہے، بخلاف پہلے سلسلے کے جن میں باہم ایک دوسرے کی مُعِدّ اور صلاحیت پیدا کرنے والی اس طرح ہوتی ہے کہ باہم ان کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اور ایک کے جانے کے بعد دوسری صورت وارد ہوتی ہے، اس میں یہ ہو سکتا ہے، کہ یہ سلسلہ اتنا دراز ہوتا چلا جائے کہ کسی نقطے پر اس کا اختتام نہ ہو اور اس وجہ سے کہ ان صورتوں میں جو غایت اور مقصد ہے، اس کے لیے بھی کوئی نہ کوئی غایت ہے، اور اس غایت و مقصد کے لیے بھی غایت ہے، اسی طرح ہر غایت کے لیے چونکہ غایت نکلتی چلی آتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں کوئی ذاتی غایت اور ذاتی اشتیاق نہ ہو کیونکہ "غایت" کی بحث میں ہم اس اشکال کو حل کر چکے ہیں، بہر حال میری اس تقریر سے یہ ثابت ہو گیا، کہ قدیم الٰہی حکماء سے جو یہ روایت نقل کی جاتی ہے کہ ہیولی میں وہ ان طبعی صورتوں کے اشتیاق کو مانتے تھے جو باہم اضافی اور نسبی خیر و کمال کی نسبت رکھتی ہیں اور یہ کہ حقیقی خیر، اور جلال رفیع، و کمال اتم کے اشتیاق کو بھی ہیولی میں ثابت کرتے تھے بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ میری تقریر سے

یہ بات ظاہر ہوتی ہے، کہ جتنے اشتیاقی امور ہیں، اور جن میں جس قسم کا بھی اشتیاق پایا جاتا ہے، ان سب کا اصلی منشا ہیولیٰ ہی ہے، اور یہ سب ہیولیٰ ہی کے صفت استعداد و قوت، صلاحیت و قابلیت کی جہت سے پیدا ہوتا ہے، آخر وجود میں اگر اس کمال کے اعتبار سے جو اس کے مناسب ہے نقص اور کوتاہی نہ ہوگی، تو تکمیل اور اتمام کا شوق ہی اس میں کیوں پیدا ہوگا شوق و اشتیاق تو اسی کا ہوتا ہے، جو مفقود ہو، ورنہ موجود کا مشتاق کون ہو سکتا ہے۔ الغرض جہاں فقدان، اور نا یافتگی نہ ہوگی وہاں اشتیاق بھی نہیں ہو سکتا، البتہ نا یافتہ امر کے اشتیاق کے لیے ضروری ہے کہ اس کا حصول اور اس کی یافت ممکن ہو، اور جہاں یہ نہ ہوگا، وہاں بھی شوق نہیں پایا جا سکتا، اور ہم کو بار بار یہ بتاتا چلا آ رہا ہوں، کہ قابل تلافی و تدارک جو قصور اور کمی ہوگی اور متوقع کمالات کی نا یافتگی، یہ ساری باتیں ہیولیٰ اولی کی راہوں ہی سے ہر شئے میں پیدا ہوتی ہیں، جیسا کہ میرا دعویٰ ہے، اور یہ وہ بات ہے، جس کا انکار نہ شیخ رئیس کو ہے، اور دوسرے علما جن کے قدم حکمت متعالیہ میں راسخ ہیں وہ اس کا انکار کر سکتے ہیں، جیسا کہ ثبوت ہیولیٰ کے ان براہین میں اس کا تفصیلی ذکر کیا جائے گا، جن سے ہیولیٰ کے احکام پر بھی روشنی پڑے گی، اور صورت و ہیولیٰ کے درمیان جو تلازم ہے، اس کا حال بھی معلوم ہوگا۔

اور تعجب تو شیخ رئیس پر ہے، کہ عشق کے متعلق شیخ نے جو رسالہ تصنیف کیا ہے، اس میں نہایت وضاحت اور تفصیل سے یہ ثابت کیا ہے، کہ ہیولیٰ میں صورت کا اشتیاق پایا جاتا ہے، اور اس پر ایسی عمدہ بحث کی ہے، کہ مزید اضافے کی اس میں گنجائش نہیں، شیخ نے اپنے اس رسالے میں یہ ثابت کر کے کہ تمام موجودات مردہ ہوں یا زندہ سب میں ایک قسم کا فطری اور غریزی عشق پایا جاتا ہے، ان بسائط کے متعلق جو زندہ نہیں ہیں یہ فیصلہ کیا ہے، کہ ان سب میں اشتیاق پایا جاتا ہے، اور وہ بھی مشتاق ہیں، شیخ کے اپنے الفاظ بسائط کے متعلق یہ ہیں۔

بسیط ہو یات جو حیات نہیں رکھتے یہ بھی فطری عشق کے حصہ دار

ہیں، ان کا وجود بھی اس عشق سے خالی نہیں ہو سکتا، اور یہی عشق ان کے وجود کا سبب ہے، باقی ہیولیٰ تو وہ چونکہ ہمیشہ صورتوں کے تعلق سرگرداں رہتا ہے، اس لیے اگرچہ وہ ان صورتوں کے اعتبار سے نادار ہوتا ہے، لیکن ان کا اشتیاق اس میں ہمیشہ پایا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ جوں ہی وہ کسی صورت سے خالی ہوتا ہے، وہیں وہ کسی صورت کو پکڑ لیتا ہے، اور عدم مطلق کے ڈر سے صورتوں کی تبدیلی میں سبقت کرتا ہے کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ تمام ہویات اور تمام ہستیاں طبعاً عدم اور نیستی سے بھاگتی ہیں، اس لیے ہیولیٰ بھی عدم مطلق اور نیستی محض سے بھاگتا ہے مجھے اس میں زیادہ غور و فکر کرنے کی حاجت نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ ہیولیٰ کی کیفیت ٹھیک اس بھونڈی شکل کی عورت کی ہے، جو اپنے عیوب اور بدشکلی کے ظہور سے ڈرتی رہتی ہے، اسی لیے جب کبھی اس کے چہرے سے نقاب کسی وجہ سے اٹھا، وہیں اپنی آستین سے اپنے بھونڈے پن کو چھپا لیتی ہے،

بہرحال یہ ثابت ہوا کہ ہیولیٰ میں بھی فطری اور غریزی عشق پایا جاتا ہے"
اس رسالے میں شیخ کی جو عبارت تھی وہ ختم ہوئی۔

فصل

اس فصل میں صوری علت کی تفصیل بھی کی جائے گی، اور صورت و طبیعت میں جو فرق ہے اس کو بھی بیان کیا جائے گا شئے جس کی وجہ سے بالفعل موجود ہو جاتی ہے، اسی کو صورت کہتے ہیں، خواہ مطلق وجود کے اعتبار سے عنصر کا قوام بغیر اس کے بھی حاصل ہوتا ہو۔ جس کا قوام بغیر صورت کے اس طرح حاصل ہوتا ہو، اصطلاحاً اس کا نام موضوع ہے "مثلاً اسود (کالا) کے اعتبار سے جسم کو موضوع کہیں گے، یا ایسا نہ ہو، یعنی صورت کے بغیر وہ قوام پذیر نہ ہو، تو اسی کا نام مادہ ہے، موضوع کے مقابلے میں جو صورت واقع ہوتی ہے، وہ عرض ہوتی ہے، اور مادے کے مقابلے میں جو واقع ہو، وہ جوہر ہوتا ہے، اور دوسری اصطلاح کی بنیاد پر اسی کو صورت کہتے ہیں، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ صورت مادے کی علت صوری نہیں ہوتی،

کیونکہ وہ مادے کی جزء نہیں ہوتی، بلکہ مادے کی وہ علت فاعلی ہوتی ہے، تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ صورت کے متعدد معانی ہیں، اور میں نے اس پر بھی تنبہ کیا تھا کہ ان تمام معانی میں ایک بات مشترک ہے، یعنی حصول فعلیت وجود کی حیثیت ان تمام معانی میں بطور اشتراک کے پائی جاتی ہے، جس طرح قوت استعداد صلاحیت شوق حاجت، یہ عنصر کے تمام معنوں میں مشترک ہے۔

باقی صورت اور طبیعت کا باہمی فرق، تو تفصیل اس کی یہ ہے طبیعت کے لفظ کا اطلاق، مشترک طور پر تین معنوں پر کیا جاتا ہے، جن میں عموم وخصوص کی نسبت پائی جاتی ہے ”ذات“ تو طبیعت کا عام معنی ہے، ذات کی تقویم کرنے والی یعنی مقوم الذات یہ پہلے معنی کے اعتبار سے خاص ہے اور اخص ترین معنی اس کے وہ ہیں، جن کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے کہ عارضی اور بیرونی قوت کے ذریعے سے نہیں بلکہ بغیر ان ذرائع کے متحرک کرنے اور ساکن کرنے یعنی تحریک وتسکین، کا جو مبدء اول ہے، اس مقوم کو بھی طبیعت کہتے ہیں اور یہی طبیعت کا اخص ترین معنی ہے، ان اطلاقات میں تیسرے معنی پر طبیعت کا اطلاق اصطلاحی اشتراک کی بنیاد پر تینوں معنوں سے ہو سکتا ہے، اسی طرح دوسرے معنی پر صرف دو جہتوں سے یہ اطلاق صحیح ہو سکتا ہے، گویا جو امکان کے لفظ کا حال ہے، وہی حال اس کا ہے۔

اب رہا صورت کا لفظ، تو تم جان چکے ہو کہ جس جزء کی وجہ سے شے بالفعل موجود ہو جاتی ہے، اسی کو صورت کہتے ہیں بسیط چیزوں میں ذاتاً تو صورت اور طبیعت ایک ہی چیز ہوتی ہے، اور ان میں مغائرت صرف اعتباری ہوتی ہے، مثلاً پانی جو ایک بسیط عنصر ہے، اس لحاظ سے کہ پانی کے نوع کی تقویم اس سے ہوئی ہے، پانی کے صوری جزء کو صورت کہتے ہیں اور ان آثار واحکام کے اعتبار سے جو پانی کے مناسب ہیں مثلاً ٹھنڈک تری اس اعتبار سے اسی صورت کا نام طبیعت ہے، لیکن مرکبات کا حال اس سے کچھ مختلف ہے، کیونکہ طبیعت اپنے تیسرے اطلاق اور معنی کے اعتبار سے مرکبات میں اس کی مستحق نہیں ہے، کہ یہ کہا جائے کہ مرکبات کا بالفعل حصول طبیعت کی وجہ سے

ہوا؛ بلکہ ترکیب کے بعد ان مرکبات کی جو دوسری جدید فطرت ہو جاتی ہے، اس ثانی فطرت کے اعتبار سے مبدءِ فیاض ان پر دوسری صورت فائض فرماتا ہے اس لیے ضرور ہوا کہ ان مرکبات کی ترکیبی صورتیں ان کی طبیعتوں کے مغائر ہوں اس پر اگر تم یہ کہو، کہ مرکب کے لیے اگر کسی دوسری صورت کا ہونا ناگزیر ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اس مرکب کا مقوم کون ہے؟ اس کے اجزا کا مجموعہ ہے یا ان میں سے کوئی ایک ہے یا خاص کر کے ایک، ظاہر ہے کہ یہی تین احتمالات ہو سکتے ہیں، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ شفا میں شیخ نے ایک جگہ جو بات لکھی ہے، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان تین شقوں میں سے قابل تسلیم شق پہلی شق ہے، یعنی مجموعہ مقوم ہے، شیخ کی وہ عبارت یہ ہے۔

> وہ محرکہ قوت جو اجسام مرکبہ کو کسی ایک سمت میں بالذات حرکت دیتی ہے، ان سے ان مرکب اجسام کی ہویت حاصل نہیں ہو سکتی اگرچہ جن قوتوں سے مرکبات کی ہویت حاصل ہوتی ہے، اس قوت محرکہ کا ان ہی میں ہونا بھی لابدی ہے، گویا یہ قوت اس مرکب جسم کی صورت کی ایک جزء ہوتی ہے، اس کے اجتماع سے چند خاص باتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اس لیے یہ جزء ان کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، مثلاً انسانیت چند قوتوں یعنی طبعی اور نفسانی قوتوں پر مشتمل ہے"

مگر شیخ کی یہ بات میرے نزدیک درست نہیں ہے، کیونکہ ایسی چیزوں کا مجموعہ جن میں ہر ایک کو تقویم سے سروکار نہیں ہے، ان کے مجموعے کو تقویم میں کیا دخل دا ثر ہو سکتا ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ہم کسی شئے کے متعلق اگر یہ فرض کریں، کہ اس کی تقویم چند مقوم صورتوں سے ہوئی، اور یہ چند مقومات کم از کم ایک سے زائد ہوں، تو اب سوال یہ ہے کہ تقویم بخشی میں آیا ان میں ہر ایک بجائے خود کیا مستقل ہے؟ اگر ایسا ہوگا تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ایسی چیز ان مقوموں میں سے کسی ایک مقوم کے بعد دوسرے مقوم سے بے نیاز ہو جاتی ہے، اور جس طرح یہ بے نیازی ایک مقوم کے ذریعے

سے حاصل ہوتی ہے، دوسرے سے بھی حاصل ہوسکتی ہے، جس کے معنی یہ ہوئے کہ ان میں ہر ایک مقوم بھی ہے اور غیر مقوم بھی، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور اگر تقویم میں ہر ایک نہیں، بلکہ ان میں سے صرف ایک مستقل ہے، تو پھر دوسرا جزء صورت نہ ہوگا اور اگر ان میں سے کسی کو تقویم میں استقلال حاصل نہیں ہے، بلکہ ان کا مجموعہ بحیثیت مجموعے کے مقوم ہے، اور ظاہر ہے، کہ اس اعتبار سے یہ مجموعہ شے واحد ہے، تو مقوم چند نہیں، بلکہ ایک شے ہوئی، ماسوا اس کے بجائے خود یہ محال بھی ہے اس لیے کہ مجموعے پر ان اجزاء کا ہر ہر جزء یقیناً مقدم ہوگا اور ان اجزاء میں ہر ایک مادے کو اس طرح عارض ہوا ہے، کہ اس کا مقوم نہیں ہے، پس ضرور ہوا کہ مادہ ہی اس کا مقوم ہو، اور ایسی صورت میں لازم آتا ہے، کہ اس جزء پر مادہ مقدم ہو، اور اب اس کے بعد صورت حال یہ ہوگی، کہ وہ مادہ جو ان اجزاء میں سے ہر ایک پر مقدم ہے، وہ اس مجموعے پر بھی مقدم ہو جائے، جس مجموعے سے یہ اجزاء مقدم ہیں اب اگر اسی مجموعے سے مانا جائے کہ مادہ تقوم پذیر ہوا ہے، تو لازم آئے گا کہ ان اجزاء میں سے ہر ایک جزء کی تقویم دوسرے سے ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے اور جب شق اول باطل ہوئی، تو باقی دو شقیں رہ جاتی ہیں لیکن عامۃ جمہور میں جو بات مشہور ہے، وہ یہی ہے، کہ دوسری شق کو ترجیح دی جائے، یعنی یہ مانا جائے کہ مرکب کی تقویم میں طبیعت کو بھی اور باقی دوسری صورتوں کو بھی دخل ہے، اور ہر ایک کے لیے اس تقویم میں حصہ ہے، مگر یہ حصہ تقدیم و تاخیر کے ساتھ ہر ایک تک پہنچتا ہے، اور غالباً شیخ کا جو کلام نقل کیا گیا اس کی غرض بھی یہی ہے۔ البتہ خود ذاتی طور پر میں تیسری شق ہی کو قابل ترجیح خیال کرتا ہوں یعنی تقویم کا اصلی کام تو صورتوں میں سے کوئی ایک ہی انجام دیتی ہے اور باقی صورتوں کی حیثیت فروع اور صورت مقومہ کے قویٰ کی ہے، نیز اس کے حدوث اور آفرینش کے شروط کی، جیسا کہ کلیات کے مباحث میں میں نے اس کی تحقیق بھی کی ہے، اس پر اگر تم یہ کہو، کہ یہ دعویٰ بھی غلط ہے کیونکہ نفس ناطقہ انسان کا مقوم ہوتا ہے، اب اگر طبعی اور نباتی و حیوانی قوتوں کو تقویم میں کچھ دخل نہ ہوگا،

تو پھر یہ ساری قوتیں اعراض قرار پائیں گی، حالانکہ ان کا شمار تو جواہر میں ہے، اور اس سے چند خرابیاں لازم آتی ہیں، پہلی تو یہ ہے، کہ ایک ایسی چیز جو واحد بالنوع ہے لازم آتا ہے کہ وہ جوہر بھی ہو اور عرض بھی دوسری یہ ہے کہ انسانی بدن کے مواد جو عناصر ہیں، ان کی تقویم بسائط کی صورتوں سے ہوتی ہے یعنی بدن انسانی کے مقوم کی یہ صورتیں مقوم ہیں، حالانکہ اس مقام پر یہ اعراض ہیں اور یہ خلاف مفروض ہے، میں کہتا ہوں کہ اس مشکل کو تم ان اصولوں کی روشنی میں حل کر سکتے ہو، جن کا میں پہلے ذکر کر چکا ہوں، تم پر اصل حال اس وقت واضح ہو جائے گا، علاوہ اس کے یہ البتہ محال ہے، کہ بجنسہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی چیز عرضی بھی ہو، اور جوہری بھی، لیکن اگر ایک چیز کے لیے وہ جوہری ہو، اور دوسری کے لیے عرضی اس کے محال ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، ہاں ایک بات یہاں جاننے کے قابل ہے، یعنی جوہر اور جوہری عرض اور عرضی میں جو باہمی فرق ہے میرا مطلب یہ ہے، کہ جوہر اپنی ذات کے اعتبار سے ہمیشہ جوہر ہی رہتا ہے، اور کسی دوسری شے کے اعتبار سے اس کے جوہر ہونے میں تغیر پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ جوہر کا شمار اضافی اور نسبتی امور میں نہیں ہے، اور یہی حال عرض کا بھی ہے، مگر کسی شے کا جوہری ہونا تو ظاہر ہے، کہ یہ ایک اضافی امور کے سلسلے کی چیز ہے، اور ایسے اضافی امور جن کی قطع نظر نسبت اور اضافت کے خود اپنی خاص ہوتیں ہوتی ہیں، اگر مختلف نقاط نظر جن کی جانب ان کو منسوب کیا جائے، ان میں اختلاف پیدا ہو، تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کو ناقابل وقوع اور ناقابل فہم قرار دیا جائے (اب اس کے بعد میں کہتا ہوں)، کہ بسیط اشیا کی صورتیں ان بسائط کی مقوم بھی ہوتی ہیں، اور موالید ثلاثہ یعنی معدنیات، نباتات، حیوانات کی حقیقتوں سے خارج بھی ہوتی ہیں، اگرچہ اس مزاج کی کیفیت کی حفاظت میں ان کی ضرورت بھی ہوتی ہے، جو ان کے باہمی اختلاط اور آمیزش پر موقوف ہے، نباتات کی صورت میں بھی یہی گفتگو جاری ہو سکتی ہے کہ نباتی صورت نباتات کی مقوم ہوتی ہے، لیکن نباتی قوتوں کا نفس حیوانی کے مددگاروں اور خادموں میں شمار ہے

اور ان کو نفس حیوانی کے ان فروع میں داخل کیا جاتا ہے، جو نفس حیوانی کی حقیقت سے خارج ہوتے ہیں، لیکن حیوان کا وجود ان کے وجود کے ساتھ مشروط ہے، بہر حال ان کا شمار داخلی مقومات میں نہیں ہے، جیسا کہ تفصیلی طور پر اس کی تحقیق گزر چکی چاہیئے کہ اس تحقیق کو پھر پیش نظر کر لو نیز اسی کے ساتھ یہ بات بھی تمہارے سامنے ہونی چاہیئے، کہ شے کی حد اور اس کے ذات کی ایسی شرح جو ایسے امور پر مشتمل ہو، جن کا شمار اس ذات کے لوازم میں کیا جاتا ہو، یہ بات اس کو ضروری نہیں قرار دیتی، کہ محدود کی ماہیت اور ذات میں بھی حد کا یہ معنی داخل ہو، کیونکہ بسا اوقات حد میں بعض ایسی باتیں بھی ہوتی ہیں، جو محدود سے زائد ہوں، عنقریب یہ مسئلہ آرہا ہے کہ شے کے وجود کی علت اور خود اس شے کی شیئت (شے ہونے) کی علت میں فرق ہے تعجب ہے کہ اس تحقیق سے غافل ہونے کے باوجود، نہ معلوم یہ حضرات یہ کس طرح کہتے ہیں کہ تمام ایسے طبعی اجسام جو مرکب ہیں ان کے لیے طبعی وحدت ثابت ہوتی ہے، میں پوچھتا ہوں کہ آخر اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ان دونوں میں ہر ایک کی طبعیت واحد ہی ہے، یعنی طبعی شے جس کی وجہ سے بالفعل خود وہ شے ہوئی ہے وہ واحد ہے، یہاں تک کہ اگر اس مرکب جسم کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ جن جن قوتوں، اور جن جن صورتوں کا اقتران و اتصال اس کے ساتھ ہوا تھا، ان میں ہر ایک اس سے جدا ہو گئے، تو اس کے بعد بھی وہ شے حقیقت کے اعتبار سے وہی شے بجنسہ باقی رہے گی۔

فصل "غایت کے بیان میں اور جو کچھ اسکے متعلق کہا گیا ہے"

جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو، کہ جس کام کے لیے چیز ہوتی ہے، اسی کو غایت کہتے ہیں، اور یہ کبھی تو خود فاعل ہی ہوتا ہے جیسے اوّل تعالیٰ کا حال ہے، اور کبھی واقع کے اعتبار سے بذات خود غایت، فاعل کے سوا ہوتی ہے،

لیکن فاعل سے باہر نہیں پائی جاتی ہے، مثلاً وہ خوشی جو غلبہ پانے کی خواہش کی وجہ سے ہوتی ہے، اور کبھی غایت فاعل کے سوا دوسری چیز میں پائی جاتی ہے پھر کبھی وہ قابل میں پائی جاتی ہے، مثلاً ارادی یا طبعی حرکات کے اختتام کی جو صورت ہوتی ہے اور کبھی نہ فاعل میں پائی جاتی ہے، اور نہ قابل میں بلکہ کسی تیسری چیز میں مثلاً کسی دوسرے شخص کو خوش کرنے کے لیے جو کوئی کام کرتا ہے، ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی خوشی ایسی چیز ہے، جو فاعل اور قابل دونوں کی ذات سے خارج ہے، اگرچہ خود اس دوسری کی خوشی سے فاعل کو بھی انبساط ہوتا ہے، اور یہ تو اجمالی بات ہوئی، جو تفصیل کی محتاج ہے،

فصل "غایت، اتفاق، عبث لاحاصل، جزاف وغیرہ امور کی تفصیل"

کہا جاتا ہے، کہ شے اپنی شیئت (شے ہونے) میں بھی معلول ہوتی ہے، اور اپنے وجود میں بھی معلول ہوتی ہے، معلول کی شیئت کی علت تو دو چیزیں ہوتی ہیں یعنی صورت اور مادہ، اور معلول کے وجود کی بھی دو ہی علتیں ہوتی ہیں فاعل اور غایت اس میں بھی کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ ہر مرکب کے لئے مادہ، صورت اور فاعل ہوتا ہے، لیکن یہ بات کہ ہر معلول کے وجود کے لیے علت غائی کا ہونا بھی ضروری ہے، یہ بات مشکوک ہے، کیونکہ معلولات میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جو عبث ہوتی ہیں ان کی کوئی غایت نہیں ہوتی، پھر معلولوں میں بعض تو اتفاقی ہوتے ہیں، اور بعض ایسے ہوتے ہیں، جو فاعل مختار سے بغیر کسی وجہ اور بغیر کسی رجحان علا کرنے کے صادر ہوتے ہیں، اور بعض ایسے ہوتے ہیں، جن کی غایت کی بھی غایت ہوتی ہے، اور غایت کے غایت کی غایت اسی طرح یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جاتا ہے، در اصل جہاں ایسا ہوتا ہے حقیقتہً اس معلول کی غایت ہی نہیں ہوتی، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ جہاں ہر ابتدا کی ابتدا ہو، وہاں کوئی ابتدا نہیں ہوتی، بلکہ سب

درمیانی اور وسطانی امور بن جاتے ہیں ظاہر ہے، کہ پھر اس کے لیے ابتدا کیا ہوگی، عنصری حوادث، اور فلکی حرکات، نیز قیاسات کے مترادف و مماثل نتائج میں (جب وہ غیر متناہی ہوں) یہی واقعہ پیش آتا ہے، میں چاہتا ہوں کہ مستقل مباحث کے ذریعے ان مسائل کو بیان کروں۔

مبحث اوّل

اس مبحث میں عبث کی تحقیق کی جائے گی، اور یہ ثابت کیا جائے گا، کہ کسی نہ کسی قسم کی غایت ان امور کی بھی ہوتی ہے، جنھیں عبث خیال کیا جاتا ہے۔

معلوم ہونا چاہئے، کہ ہر ارادی حرکت کے لیے مرتب مبادی کا ہونا ضروری ہے، قریبی مبدء اس حرکت کا قوت محرکہ ہوتی ہے، یعنی وہ قوت جو اس حرکت کے ساتھ براہ راست مباشر اور متعلق ہو، حیوانات میں تو یہ قوت، اعضاء کے عضلات میں ہوتی ہے، اس قریبی مبدء سے پہلے ارادہ ہوتا ہے، جس کا اصطلاحی نام اجماع (یعنی دل کا کسی بات پر جم جانا) اجماع سے پہلے جو چیز ہوتی ہے، اس کا نام شوق ہے، اور بعید ترین مبدء اس سلسلے میں فکر اور تخیل ہے، جب عقل اور خیال میں کوئی موافق صورت مرتسم و منقوش ہوتی ہے تو یہی صورت قوت شوقیہ کو اجماع کی طرف متوجہ کرتی ہے، یعنی اس سے پہلے ارادے کا وجود قطعاً نہیں ہوتا، بلکہ صرف تصور ہی شوق کا کام انجام دیتا ہے، فاعل اول (واجب تعالیٰ) سے موجودات کے صدور کی یہی صورت ہے، جیسا کہ عنقریب تم پر واضح ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ، یعنی بتایا جائے گا کہ (کائنات) کے اعلیٰ نظام کا تصور ہی موجودات کے صدور کی علت ہے، جس میں نہ شوق کی ضرورت ہوئی، اور نہ کسی آلے کے استعمال کی حاجت، بہر حال جب شوق کی توجہ اجماع کی جانب ہو چکتی ہے، اور اجماع تحقق ہو جاتا ہے، تب اعضا میں جو قوت محرکہ ہوتی ہے، وہ اس کی خدمت بجا لاتی ہے،

پس ثابت ہوا کہ ارادی حرکات مذکورۂ بالا اسباب کے ذریعے سے مکمل ہوتے ہیں، پھر قوت مدرکہ میں جو صورت مرتسم اور منقوش ہوتی ہے، کبھی وہی وہ غایت ہوتی ہے، جہاں پر جا کر حرکت ختم ہوتی ہے، مثلاً آدمی جب کسی جگہ سے گھبرا جاتا ہے تو اس وقت کسی دوسرے مقام کا تصور کرتا ہے، پھر اس مقام کا اس میں اشتیاق پیدا ہوتا ہے اور اس کے بعد اس مقام کی جانب وہ متحرک ہو جاتا ہے، اور اسی مقام پر پہنچ کر اس کی حرکت ختم ہو جاتی ہے، اور کبھی وہی صورت مرتسمہ غایت نہیں ہوتی، مثلاً آدمی کسی مقام کا تصور اسلیے کرے کہ وہاں اس کو اپنے کسی دوست سے ملاقات کرنی ہے تو پہلی صورت میں وہی چیز جس پر حرکت ختم ہوئی، بجنسہ وہی وہ غایت بھی ہے، جس کا اشتیاق پیدا ہوا تھا، اور دوسری صورت میں یہ نہ ہوا، بلکہ جس کا اشتیاق تھا، وہ اس کی حرکت کے ختم ہونے کے بعد حاصل ہوا، کبھی یہ بھی ہوتا ہے، کہ خود حرکت ہی متحرک کی غایت اور اس کا مقصد ہوتا ہے، بہر حال میرے اس بیان سے یہ بات صاف ہو گئی کہ حیوانات کے عضلوں اور پٹھوں میں حرکت کا جو مبدء ہوتا ہے، اس مبدء کی حقیقی اور اولی غایت ہر حال میں حرکت ہی کی وہ غایت ہوتی ہے، جو حرکت کی حیثیت سے واقعی اس کی غایت ہے، باقی حرکت کے اور جو مبادی اس سے پہلے ہوتے ہیں، ان کی غایت اس غایت کے سوا بھی ہو سکتی ہے جس پر حرکت منتہی اور ختم ہوتی ہے، جیسا کہ تم نے اس کو اچھی طرح جان لیا ہے، (اب عبث کے متعلق سمجھنا چاہیئے) کہ اگر حرکت کا وہ مبدء جو سب سے زیادہ اقرب ترین مبدء ہے، (یعنی عضلۂ حیوانی والی قوت) وہ اور دونوں وہ مبادے جو اس سے پہلے ہوتے ہیں، یعنی شوقی قوت، اور اس سے پہلے جو تخیل اور تفکر کا سلسلہ ہے، الغرض یہ دونوں مبدے اور پہلا قریب ترین مبدا اگر ان میں مطابقت پیدا ہو جائے تو ایسی صورت میں حرکت جس پر منتہی ہو گی وہی مبادی کی غایت بھی ہو گی، اور جب ایسا ہو گا، تو پھر اس کے عبث ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ کیونکہ یہ غایت تو ارادی غایت ہو گی، اور اگر وہ چیز جس پر حرکت منتہی

ہوتی ہو، وہی تخیلی اشتیاق پر منطبق ہو، لیکن شوق فکری کے مطابق نہ ہو، تو یہ بیشک عبث ہے (کیونکہ اصطلاحاً عبث نام ہی اس فعل کا تھا جس کا فاعلی مبدء فکری قوت نہ ہو، پھر اس کا صدور صرف عضلۂ حیوانی کی قوت سے ہو، یا عضلۂ حیوانی سے پہلے تخیلی اشتیاق بھی اس میں شریک ہو۔

اب جاننے کی بات یہ ہے کہ ایسی غایت جس پر حرکت کی انتہا نہ ہوتی ہو، یعنی منتہائے حرکت نہ ہو، اور اس کا مبدءِ فکری اشتیاق بھی نہ ہو، تو اب دیکھنا یہ چاہیئے کہ شوق کا مبدء آیا اس میں صرف تخیل ہے یا تخیل کے ساتھ طبیعت یا مزاج بھی شریک ہے، مثلاً سانس لینا، اور مریض کی حرکت (کہ ان میں تخیل کے ساتھ طبیعت اور مزاج بھی شریک ہے) یا تخیل کے ساتھ کوئی عادت یا اخلاق، یا نفسانی ملکہ جو فعل کا ابھارنے والا ہو، ان کو بھی اس میں دخل ہے، مطلب یہ ہے کہ باوجود ان باتوں کے پھر بھی اس فعل اور حرکت میں فکر و رویہ سوچ اور بچار کی شرکت نہیں، مثلاً ڈاڑھی کے بالوں کے ساتھ کھیلنا (جو بغیر کسی فکر و مقصد کے بعض دفع لوگ کبھی ڈاڑھی کے بالوں کو پکڑتے ہیں کبھی اینٹھتے ہیں، کبھی اس میں خلال کرتے ہیں وغیر ذالک) ان صورتوں میں پہلی شکل کا نام جزاف ہے اور دوسری کو ضروری یا طبعی قصد کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور تیسری کا نام عادت ہے، یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ گزشتہ بالا مبادی میں سے جس مبدء کی غایت بحیثیت غایت ہونے کے نہ پائی جائے تو ایسے فعل کو باطل کہتے ہیں۔

جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ خیالی قوت کی غایت کا عبث ہونا دراصل مذکورۂ بالا تفصیل اور ان شرائط پر مبنی ہے، جن کا میں نے ذکر کیا، اس کے بعد ظاہر ہے کہ کہنے والے کی یہ بات درست نہیں ہے جو اس نے دعویٰ کیا ہے کہ عبث اس کو کہتے ہیں، جس کی سرے سے کوئی غایت ہی نہ ہو، یا عبث وہ ہے جس کی اچھی غایت نہ ہو، یا کم ازکم اس غایت کے اچھے اور بہتر ہونے کا خیال غالب بھی نہ ہو قایل کا یہ دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ جو فعل کا مبدء نہیں ہے اس کے حساب سے

فعل کی غایت نہیں ہوتی ہے، بلکہ جو فعل کا مبدء ہوتا ہے، اسی کے اعتبار سے جو چیز غایت بن سکتی ہے، وہی فعل کی غایت ہوتی ہے، اور عبث فعل کا مبدأ چونکہ فکری قوت نہیں ہوتی ہے، اس لیے فعل عبث کے لیے فکری غایت کا تلاش کرنا عبث ہے، لیکن فکری مبدء کے سوا جو دوسرے مبادی ہیں تو ان سب کی اپنے فعل کے رو سے غایت ہوتی ہے، اور اس مبدء کے حساب سے یہ غایت خیر بھی ہوتی ہے، اس لیے کہ ہر نفسانی فعل کسی ایسے شوق سے پیدا ہوتا ہے، جس میں تخیل کی بھی شرکت ہوتی ہے، اگرچہ اس تخیل کا قایم رہنا ضروری نہیں ہے، بلکہ زوال پذیر بھی ہوتا ہے، اور اسی لیے اس کا شعور بھی باقی نہیں رہتا، اس لیے کہ تخیل شعور کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کے سوا دوسری چیز ہے، اور اگر ہر شعور کے لیے شعور کا ہونا ضروری قرار دیا جائے گا، تو پھر وہی لامحدودیت کا قصہ چھڑے گا، ایک بات قابل لحاظ یہ بھی ہے، کہ جو آدمی نیند میں ہو، اس کے فعل میں اور سہو و نسیان کی صورت میں جو فعل صادر ہو اس میں اسی طرح جو آدمی ڈاڑھی کے ساتھ شغل کرتا ہے، ان تمام شکلوں میں شوق کی پیدائش اور ابھرنے کی کوئی علت ضرور ہوتی ہے، خواہ وہ عادت ہو، یا کسی خاص طرح کی جسمانی ہیئت سے آدمی اکتا اٹھے، یا کسی دوسری ہیئت کی طرف منتقل ہونے کا ارادہ ہو، یا احساسی قوتوں میں یہ طلب پیدا ہو، کہ ان کے لیے نئے کام اور جدید فعل پیدا کئے جائیں، الغرض یہ یا اسی قسم کے جزئی اسباب ان صورتوں میں بھی ہوتے ہیں، جن کو ضابطے کی شکل میں لانا دشوار ہے، بہرحال اب ظاہر ہے، کہ عادت خود ایک لذت بخش چیز ہے، اسی طرح اکتائی ہوئی بات سے منتقل ہونے میں آدمی کو لذت حاصل ہوتی ہے اسی طرح نئے فعل اور نئے کام کے کرنے میں جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ تو ظاہر ہی ہے، بہرحال یہ ساری لذتیں حیوانی قوتوں کی نسبت سے حاصل ہوتی ہیں، اور لذت کا شمار حسی اور تخیلی خیر میں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ ایسی غایت ہے جو حیوان کے لیے بحیثیت حیوان ہونے کے حقیقی خیر ہے، اور میرے خیال میں تو انسان کے اعتبار سے بھی یہ خیر ہی ہے،

معلوم ہوا کہ اس قسم کے افعال بھی اس مبدء کے اعتبار سے جن سے یہ پیدا ہوتے ہیں خیر ہونے سے خالی نہیں ہیں خواہ عقلی طور پر وہ حقیقی خیر نہ ہوں۔

مبحث دوم

مسئلۂ اتفاق کی تحقیق

دی مقراطیس کا خیال ہے کہ عالم کا وجود محض اتفاق کا نتیجہ ہے، اور اس کی دلیل میں اس کی تقریر یہ تھی کہ عالم کے مبادی (ابتدائی اجزا) ایسے چھوٹے چھوٹے اجرام و ذرات ہیں جن کی ان کی سختی کی وجہ سے تقسیم نہیں ہو سکتی، اس کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ یہ ذرات اس خلاء اور فضا میں جو غیر محدود ہے، بکھرے ہوئے ہیں، اور یہ کہ ان ذروں کی فطرت اور طبیعت تو واحد ہے، یعنی طبیعۃً سب ایک ہیں، لیکن ان کی شکلیں مختلف ہیں اور وہ ہمیشہ دائمی حرکت اور گردش کے ساتھ متحرک رہتے ہیں، اتفاقاً انھی ذرات کے کسی مجموعے کی دوسرے مجموعے کے ساتھ مٹ بھیڑ ہو گئی، اور ایک خاص شکل میں وہ اکھٹے ہو گئے، اسی سے عالم کی پیدائش ہوئی عالم کے متعلق اگرچہ دی مقراطیس اسی خیال کا قائل تھا، لیکن اسی کے ساتھ حیوانات و نباتات کی پیدائش کے متعلق وہ اتفاق کا مدعی نہ تھا،

انباذقلس (دوسرا یونانی حکیم) یہ کہتا تھا کہ عنصری اجسام کی پیدائش تو اتفاق کے قانون کے تحت اس طرح ہوئی ہے کہ ذرات کے جس مجموعے میں باقی رہنے اور نسل بڑھانے کی صلاحیت تھی، وہ مجموعہ تو باقی رہ گیا۔ اور اتفاقاً جن میں یہ صلاحیت پیدا نہ ہو سکی، وہ باقی بھی نہ رہ سکے، انباذقلس اپنے اس دعوے پر مختلف دلیلیں قایم کرتا تھا، جن میں ایک دلیل تو یہ ہے کہ طبیعت میں ظاہر ہے، کہ فکر و رویہ سوچ بچار کی صلاحیت نہیں ہے، پھر ان سے ایسے افعال کا ظہور کس طرح ہو سکتا تھا، جو کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں

انھی دلائل میں سے یہ دلیل بھی ہے، کہ (فطرت کے بہت سے صفات) مثلاً فساد، بگاڑ، موت، بدہیئتی یا زوائد (یعنی ایسی چیزیں جو عام قانون کی رو سے زائد سمجھی جاتی ہیں، جیسے چھ انگلیاں وغیرہ) ظاہر ہے کہ یہ چیزیں ایسی نہیں ہیں جنھیں طبیعت کا مقصود قرار دیا جائے، حالانکہ ان چیزوں کا بھی خاص نظام، اور ان کے مقررہ قوانین ہیں، جن میں ردوبدل کی گنجائش نہیں ہوتی، جس طرح فطرت کے ان صفات کا حال ہے، جو ان کی مقابل اور ان کے اضداد ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ مقصود یہاں کوئی نہیں ہے، نہ پہلی قسم کی چیزیں اور نہ دوسری قسم کے امور، مثلاً بڑھاپا، اور پیرانہ سالی کی وجہ سے جو انحطاط و کاستگی پیدا ہوتی ہے، اگرچہ نشوونما بالیدگی و تازگی، کے مخالف امور ہیں، لیکن جس طرح نشوونما وغیرہ کے لیے مقررہ قوانین، اور ان کا مرتب نظام ہے، اسی طرح جو چیزیں ان کی مقابل ہیں کیا ان کے لیے بھی مقررہ قوانین اور مرتب نظام نہیں ہے، آخر جس طرح انحطاط اور ذبول مادے کی ان ضرورتوں میں سے ہے، جو طبیعت کے مقاصد میں داخل نہیں ہے، کیوں نہ ہم ایسا خیال کریں کہ نشوونما بھی مادے کی انھی ضرورتوں میں سے ہے، جن میں طبیعت کے قصد، و توجہ، میلان کو دخل نہیں اور اس کی ٹھیک مثال ایسی ہے، کہ ہم بارش کے متعلق قطعاً جانتے ہیں کہ جب آفتاب پانی کو بخار بنا کر اڑاتا ہے اور ابخرے جب جو (فضا) کے بارد اور سرد طبقے میں پہنچ جاتے ہیں، اور ان بخارات میں ٹھنڈک کا اثر پہنچتا ہے، اس وقت ان کا وزن دار پانی کی شکل میں بدل کر برسنا، مادے کی ایسی ضرورت ہے جس کو بہرحال ہونا چاہئے، پھر اتفاق سے اس بارش پر فوائد اور مصالح بھی مرتب ہو جائیں، کیا اس بنیاد پر یہ خیال صحیح ہوگا کہ بارش ان منافع اور مصالح کی بنیاد پر برسی؟ حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ محض مادے کی ضرورت کا یہ قدرتی نتیجہ ہے۔

انھی دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے، کہ ایک ہی طبیعت

سے کبھی مختلف قسم کے افعال صادر ہوتے ہیں، مثلاً گرمی موم کو تو پگھلاتی ہے اور نمک کو جماتی ہے، دھوبی کے چہرے کو کالا کرتی ہے، اور کپڑے کو اجلا کرتی ہے، (اس سے معلوم ہوا کہ یہ سارے افعال و آثار کسی غرض و غایت کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتے)

یہ تھے اتفاق کے مدعیوں کے دلائل، جواب سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ پہلے ایک بات بیان کرلیں، اور وہ یہ ہے، کہ ایسی ہستیاں جو ممکن ہیں، ان میں بعض دوامی ہوتی ہیں، یعنی ہمیشہ رہتی ہیں، اور بعض اکثری ہوتی ہیں، یعنی ان کا وجود اکثر اوقات میں پایا جاتا ہے، ظاہر ہے، کہ ان میں ہر ممکن کے لیے علت ضرور ہوگی، فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ جن کا وجود دوامی ہوگا، ان کے لیے کوئی ایسی رکاوٹ اور معارض نہ ہوگا جو ان کے موجود ہونے میں معارضہ اور رکاوٹ پیدا کرے، اور جن کا وجود اکثری ہوگا، ان کی راہ میں رکاوٹ ہوگی، الغرض اکثری موجودات کے وجود کی تکمیل اس شرط کے ساتھ وابستہ ہوگی کہ ان کی یافت اور تحقق کی راہ میں جو رکاوٹیں واقع ہو سکتی ہیں ان کا ازالہ ہوجائے خواہ یہ رکاوٹ طبعی ہو، یا ارادی، مثلاً جب ارادہ بھی پختہ اور مصمم ہوجائے اور اعضاء بھی حرکت کے لیے تیار رہوں، اس حرکت کی راہ میں کوئی رکاوٹ اور مانع نہ ہو، اور نہ کوئی ایسی چیز پیش آئے جو ارادے کو کمزور کردے، پھر مقصود تک پہنچنا بھی ممکن ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مطلوب تک پہنچنا محال ہوگا، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں، جن کا حصول اور وجود عدم حصول اور وجود کے برابر ہوتا ہے، مثلاً زید کا بیٹھنا اٹھنا، اور بعض ایسی ہوتی ہیں، جن کا حصول عدم حصول کے مقابلے میں کم ہوا کرتا ہے جیسے زاید انگلیوں کا وجود (خیر یہ تو ممکن موجودات کے اقسام تھے اب ہم کہتے ہیں) کہ ان میں جو دوامی یا اکثری ہیں، ان کو تو اتفاقی نہیں کہا جاتا، باقی دو قسمیں جو ہیں، ان کی حالت یہ ہے کہ کبھی تو بعض اعتبار کی رو سے ان کا وجود ضروری اور واجب ہوتا ہے، مثلاً جنین (بچہ شکم مادر) کے متعلق یہ شرط لگائی جائے کہ اس کی ہتھیلی کی پیدائش میں جب یہ صورت

پیش آئے کہ انگلیوں کے بنانے میں جس قدر مادے کی ضرورت تھی، اگر اس سے کچھ حصہ بچ جائے اور فاعلی قوت طبعی مادے میں زائد انگلی کے بننے کی کامل صلاحیت اور استعداد پائے تو ان تمام شروط کے پائے جانے کی صورت میں زائد انگلی کا پیدا ہونا ضروری اور واجب ہے، یقیناً اس اعتبار سے یہ بھی اس خاص جزئی طبیعت کی نسبت سے دائمی امور میں داخل سمجھی جائے گی، اگرچہ نوع انسانی کے دوسرے افراد کے مقابلے میں اس انگلی کا وجود نادر اور قلیل سمجھا جاتا ہے، الغرض جب ایسے امور جنھیں اقل کے ذیل میں داخل کیا جاتا ہے، اپنے تمام شروط اور اسباب کے تحقق کے بعد دائمی موجوات کی صف میں شریک کر دیے جاتے ہیں، اور تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہی واقعہ ہے تو ظاہر ہے، کہ جن کے وجود اور عدم میں مساوات ہو، اور جن کا وجود اکثری ہو، اپنے اپنے اسباب و شروط کی نسبت سے ان کے دائمی ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے، پس معلوم ہوا کہ جن امور کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ ان کا وجود محض اتفاق کا نتیجہ ہے، ان کے اتفاقی ہونے کا خیال صرف وہی کر سکتا ہے جو اُن کے وجود کے اسباب و علل و شروط سے جاہل ہو، لیکن مسبب الاسباب، اور ان اسباب کے نقطۂ نظر سے جو ان کے ساتھ لپٹے ہوتے ہیں، دراصل سلسلۂ کائنات میں کوئی چیز اتفاقی نہیں ہے، جیسا کہ حکماء کی زبانوں پر یہ مقولے جاری ہوئے "کہ اوائل یعنی ابتدائی اسباب کے اعتبار سے دنیا کی تمام چیزوں کا وجود ضروری اور واجب ہے، تمام اسباب و علل کا احاطہ اگر اس طرح آدمی کر سکتا کہ کوئی چیز دنیا کی اس کے علم سے غائب نہ ہوتی، تو اس کو یقین کرنا پڑتا کہ کوئی چیز محض بخت و اتفاق سے پیدا نہیں ہوئی ہے، فرض کرو کہ کنواں کھودنے والے کو اگر خزانہ مل جائے تو جو ان اسباب سے ناواقف ہے جس نے اس چاہ کن کو خزانے تک پہنچایا۔ وہ یہی خیال کرے گا کہ خزانے کا ملنا محض اتفاق و بخت کا نتیجہ ہے، لیکن واقعی جن اسباب نے خزانے تک اس چاہ کن کو پہنچایا ہے، جو ان اسباب کا کامل طور پر احاطہ کرے گا

اس کے نزدیک یقیناً یہ اتفاق کا نتیجہ نہ قرار پائے گا بلکہ وہ خزانے تک چاہ کن کے پہنچنے کو ضروری قرار دے گا، بہرحال اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اتفاقی اسباب جہاں کہیں بھی ہوتے ہیں، کسی وجہ اور کسی غرض ہی کے لیے ہوتے ہیں، البتہ اسباب کا اسباب فاعلی ہونا، اور غرض وغایت کا غرض وغایت ہونا دونوں ذاتی نہیں بلکہ عرضی بات ہوتی ہے، بلکہ بعض اوقات اتفاقی اسباب کی غایت بھی ذاتی ہی غایت ہوتی ہے، مثلاً اوپر سے گرنے والا پتھر اگر پانی میں تیرنے کے بعد اس جگہ پر پہنچے جہاں گر کر پہنچنا چاہتا تھا، یعنی جو اس کی ذاتی غایت تھی وہاں پہنچے، اور کبھی، صرف اسباب اتفاقی پر معاملہ ختم ہوجاتا ہے، مثلاً وہی تیرنے والا پتھر اگر کسی وجہ سے سطح آب پر ٹھیرا رہے پہلی صورت میں اتفاقی اسباب کو طبعی غایت کے اعتبار سے ذاتی سبب کہتے ہیں اور عرضی غایت کی رو سے سبب اتفاقی، اور دوسری صورت میں ذاتی غایت کے اعتبار سے ان اتفاقی اسباب کو باطل اور غیر مثمر اسباب کے ذیل میں شمار کیا جاتا ہے (یہ تھی وہ بات جو مجھے پہلے کہنی تھی) اب میں کہتا ہوں کہ گزشتہ امور جب ذہن نشین ہو چکے، تو اس سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ طبعی یا ارادی امور یا ایسے قسری امور (یعنی خارجی موثرات سے پیدا ہونے والے امور جن کی انتہا، بالآخر طبیعت یا ارادے پر ہوتی ہے، اتفاق ان سب کی عرضی غایت ہوتی ہے، پس ضروری ہوا کہ طبیعت وارادہ ذاتی طور پر اتفاق پر مقدم ہوں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک طبعی اور ارادی امور پہلے نہ موجود ہولیں گے اس وقت تک اتفاق بھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتا، اور اس سے معلوم ہوا کہ طبعی اور ارادی امور کی توجہ غایتوں کی طرف بالذات ہی ہوتی ہے، اور اتفاق بعد کو اس پر طاری ہوتا ہے یعنی جب ان امور کے متعلق یہ بات پیش نظر رکھی جائے کہ جو چیز وقوع پذیر ہوئی، اس کی توقع ان سے نہ تھی، وجہ یہ ہے کہ ان امور پر ظاہر ہے کہ اس غایت اور مقصد کی ترتیب اگرچہ نہ دوامی طور پر ہوتی ہے، اور نہ اکثری طور پر، لیکن با ایں ہمہ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ ان امور میں اس غایت کے ترتب کے متعلق کسی قسم کا کوئی منشاء سرے سے

تھا ہی نہیں اور اس غایت کا تعلق ان سے ایسا ہی اتفاقی تھا جیسا کہ زید کے بیٹھنے کے وقت آفتاب کا گہنا جانا یعنی جس طرح آفتاب کے گہنانے اور زید کے بیٹھنے میں کوئی سببی علاقہ نہیں ہے، آخر یہ کون کہہ سکتا ہے کہ چونکہ زید بیٹھا اس لیے آفتاب گہنا گیا، (بخلاف اس کے یہ کہنا درست ہے کہ زید کنواں کھود رہا تھا اس لیے اس کو خزانہ مل گیا) بہرحال اس ساری بحث و تقریر سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ عالم کا وجود اتفاق و بخت کا نتیجہ نہیں ہے، اگرچہ عالم کے بعض افراد کے اعتبار سے اتفاق کو بھی بعض امور کے وجود میں کچھ تھوڑا بہت دخل ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ دی مقراطیس اور انباذقلیس کی طرف جو خیالات اس باب میں منسوب ہیں، سب غلط اور بے بنیاد ہیں، (یہ تو اس شبہے کا اجمالی جواب تھا) باقی تفصیلی جواب مذکورۂ بالا شبہے کی تو ہم اس کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں۔

پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ سرے سے یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ جب فطرت اور طبیعت میں سوچ بچار، فکر و رویے کا مادہ نہ ہو، تو ہر وہ فعل جو اس قسم کی طبیعت سے صادر ہو گا، ضرور ہے کہ اس فعل کا رخ کسی مقصد اور غایت کی طرف نہ ہو، غلط ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ فکر و رویہ سوچ بچار ہی فعل کو با مقصد و غایت والا نہیں بناتے، بلکہ فکر اور سوچ کا کام صرف یہ ہے کہ جن افعال کے کرنے نہ کرنے کا آدمی کو اختیار ہوتا ہے، ان میں سے کسی خاص فعل کو عمل کے لیے وہ ممتاز کر کے جدا کر دے، پھر ہر فعل کی ایک مخصوص غایت اور اس کا ایک معین مقصد ہوتا ہے، جس تک بالذات اس فعل کا پہنچنا لازمی ہوتا ہے، اور یہ لزوم ایسا ہوتا ہے جس میں کسی دوسرے بنانے والے کے بنانے کو دخل نہیں ہوتا، یعنی اس لزوم کو کوئی دوسرا پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس فعل کا یہ ذاتی اقتضاء ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر انسانی نفس کو مختلف خواہشوں، اور مختلف رجحانوں سے پاک فرض کیا جائے تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا کہ تمام آدمیوں سے ایک ہی قسم کے افعال ایک ہی طرز و طریقے

کے اس طرح صادر ہوتے جس میں فکر و رویہ سوچ و بچار کو قطعاً دخل نہ ہوتا، جیسا کہ افلاک کے نفوس کا حال ہے، کہ افلاک کے نفوس چونکہ مختلف عواطف و میلانات، بواعث و عوارض سے پاک ہیں، اس لیے قدرتی طور پر ان سے بغیر کسی فکر و تردد، سوچ بچار کے ایک ہی قسم کے افعال ایک ہی طرز و طریقے سے صادر ہوتے ہیں، نیز تمام صنعتی و حرفتی ہنروں کا حال کیا ہے، ظاہر ہے کہ ہر صنعت و حرفت کی کوئی غایت ضرور ہوتی ہے، لیکن جب وہی صنعت ملکہ اور راسخ عادت کی شکل اختیار کر لیتی ہے، تو پھر اس کے استعمال میں فکر و رویے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، بلکہ بعض دفعہ تو سوچ بچار، اس فعل کے صدور میں مانع بن جاتا ہے، مثلاً ماہر خطاط لکھنے کے وقت قطعاً ہر ہر حرف کو سوچ سوچ کر نہیں لکھتا، یا ماہر بجار (بڑھئی) اپنے ہر ہر ضرب کو غور و فکر کر کے نہیں لگاتا، بلکہ اگر خطاط لکھتے وقت ہر ہر حرف کو سوچنے لگے، اور بڑھئی ہر ضرب میں فکر و غور شروع کر دے، تو وہ اپنے کام میں گڑ بڑا جائے گا، پس معلوم ہوا کہ بغیر فکر و رویہ، سوچ بچار کے بھی، طبیعت کے لیے غایت ہوتی ہے اسی کے قریب قریب ان پھسلنے والوں کا حال ہے، جو پھسلتے وقت اضطراراً کسی چیز کو پکڑنا چاہتے ہیں، یا پکڑ لیتے ہیں، یا آدمی کا ہاتھ کھجلانے کے لیے غیر شعوری طور پر بدن کے کسی حصے پر جو پہنچ جاتا ہے، اس میں بھی یہی ہوتا ہے، یعنی یہ سارے افعال بغیر فکر و رویے کے صادر ہوتے ہیں، اس سے بھی زیادہ کھلی مثال یہ ہے کہ ہماری نفسانی قوت جب کسی عضو کو متحرک کرتی ہے، تو ظاہر ہے، کہ یہ تحریک رگوں اور پٹھوں کے ذریعے سے نفسانی قوت، انجام دیتی ہے، حالانکہ نفس کو اس واسطے کا شعور نہیں ہوتا۔

دوسرے شبہے کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ اس عالم میں فساد اور بگاڑ کے جو واقعات پیش آتے رہتے ہیں تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، کبھی تو یہ کمالات کے فقدان کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کبھی ان رکاوٹوں اور موانع کی وجہ سے بگاڑ پیدا ہوتا ہے، یا ایسے ارادوں کا اثر ہوتا ہے، جو عام فطرت کے حدود سے خارج ہوتے ہیں باقی دنیا کی چیزیں جو نیست و نابود ہوتی رہتی ہیں تو ظاہر ہے،

کہ غایت کی طرف طبیعت کے متوجہ ہونے کا یہ مطلب کب ہے کہ ہمیشہ طبیعت اپنی غایت تک پہنچ ہی جاتی ہے، غایت کے لیے یہ شرط قطعاً غیر ضروری ہے اب دیکھو! کہ موت یا بگاڑ یا انحطاط یہ سبب اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ طبیعت اس غایت تک نہ پہنچ سکی، ہو اس کی مقصود تھی، یہاں ایک اور راز بھی ہے جس کے بیان کرنے کا یہ مقام نہیں ہے، اسی طرح ذبول (کاسگی) اور انحطاط تو دراصل یہ بھی بالآخر کسی نہ کسی غایت و غرض تک پہنچ کر رہتے ہیں کیونکہ انحطاط اور ذبول جو آدمی کے بدن پر بڑھاپے کی وجہ سے طاری ہونا شروع ہوتا ہے، تو اس کے دو اسباب ہیں، ایک تو ان کا ذاتی سبب ہے، یعنی حرارت، اور دوسرا بالعرض یعنی طبیعت، اور ان دونوں ہی کی غایت ہوتی ہے، حرارت کی غایت رطوبتوں کا تحلیل کرنا ہے، اسی لیے وہ مادے کو کھینچکر اس مقصد اور غایت تک لاتی ہے، اور یہ حرارت کی ذاتی غایت ہے، اسی طرح بدن کی جو طبیعت ہوتی ہے اس کی غایت یہ ہے کہ بدن کی حفاظت مسلسل امدادوں کے ذریعے سے اس حد تک کرتی ہے، جس حد تک ممکن ہو، مگر قاعدہ یہ ہے، کہ ہر وہ امداد جو بعد کو پہنچتی ہے، وہ پہلی امداد کے حساب سے کم ہوتی ہے، جیسا کہ تفصیلاً اس کا ذکر "علم النفس" میں آئے گا، امدادوں کی یہی بتدریج کمی انحطاط کے قانون کا سبب، بالعرض ہو جاتی ہے، یعنی انحطاط کا ذاتی سبب تحلیل ہے، مطلب یہ ہے کہ حرارت کی وجہ سے بتدریج بدن سے جو اجزاء فنا ہوتے رہتے ہیں، بدن کے انحطاط کا ذاتی سبب یہی ہوتا ہے، بہرحال حرارت ہو، یا طبیعت دونوں کے افعال کا رخ غایت اور مقصد ہی کی جانب رہتا ہے، اور موت اگرچہ کسی خاص جزئی شخصی بدن کے اعتبار سے غایت نہیں ہوتی، لیکن اس ضروری قانون کے رو سے جس کی وجہ سے نفس انسانی سرمدی اور غیر فانی زندگی کے لیے تیار ہوتا ہے، موت بھی غایت ہے، اسی طرح مسلسل بدن کی ناتوانی اور ضعیفی کی طرف حرکت اور اس کی وجہ سے جو انحطاط جسم میں پیدا ہوتا ہے، چونکہ اس سے نفس کی ریاضت ہوتی ہے، اور نفسانی قوتوں کے ٹوٹنے کا یہ ذریعہ بنتا ہے، اور

اسی وجہ سے آدمی پچھلی زندگی کی تیاریوں میں مصروف ہوتا ہے جیساکہ "علم نفس" میں بتایا گیا ہے، اس لیے یہ سب بھی غایت ہی ہے، باقی عام دستور کے خلاف بھی جو کوئی زائد چیز پیدا ہو جاتی ہے، تو اس کی پیدائش بھی سچ یہ ہے کہ کسی مقصد اور غایت ہی کے لیے ہوتی ہے وجہ یہ ہے کہ مادے سے جب جسم کا کوئی حصہ بچ جاتا ہے، تو طبیعت اس بچے ہوئے حصے کو ایسی صورت عطا کر دیتی ہے، جس کا وہ حصہ مستحق ہوتا ہے اور اس کو بے کار بنا کر نہیں چھوڑ دیتی، تو طبیعت کا یہ فعل بھی غایت ہی کو پیش نظر رکھ کر انجام پاتا ہے، اگرچہ مجموعی طور پر بدن کے لیے وہ غایت نہ ہو، اور ہم نے یہ کب دعوے کیا تھا کہ جو چیز طبیعت کی غایت ہوگی ضرور ہے کہ وہ اس شے کی بھی غایت ہو جو طبیعت نہیں ہے، اور وہ جو بارش والی بات کہی گئی تھی، تو ہمارے نزدیک یہ غیر مسلم ہے، بلکہ اس کا سبب آسمانی تعلقات اور اوضاع ہیں، جن کے ساتھ زمینی صلاحیتیں، اور سفلی قابلیتیں جمع ہو جاتی ہیں اور یہ کلی نظام کی اصلاح و درستی کے لیے ہوتا ہے، تاکہ خیرات و برکات کے نزول کا یہ ذریعہ بن جائے الغرض میرے نزدیک اس کے الٰہی اسباب ہیں، اور ان اسباب کی غایتیں دوامی نوعیت کی ہوتی ہیں، یا اکثری طرز کی۔

تیسرے شبہے کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ جلانے والی قوت کی ایک ہی غایت ہوتی ہے یعنی یہ کہ جلنے والی چیز کو وہ اپنی ذات کی ہم شکل بنا دے، باقی اس کے دوسرے افعال مثلاً جمانا، پگھلانا، کالا کرنا، اجلا کرنا وغیرہ تو یہ سب اسی کے ضروری اور لازمی توابع اور نتائج ہیں، اور ضروری کے اقسام میں عنقریب تم یہ جانو گے کہ بالعرض غایتوں کی ایک قسم وہ بھی ہے،

انباذقلس کے مذہب کی تردید کتاب شفا میں ایسے بیانات کے ذریعے سے کی گئی ہے، جو کھلے ہوئے مشاہدات اور واضح شہادتوں پر مبنی ہیں یہی وجہ ہے کہ بخت و اتفاق کا جو نظریہ اس حکیم کی جانب منسوب ہے بعضوں نے اس کو مجاز اور استعارے پر محمول کیا ہے، اور اس کو ایک قسم کا چیستان و معمہ

خیال کیا ہے اور یہ بھی گمان ہے کہ شاید اس پر جھوٹ باندھا گیا ہے، کیونکہ جن لوگوں نے اس کی کتابیں پڑھی ہیں، اور اس کے کلام کا مطالعہ کیا ہے انھوں نے اس میں علمی لحاظ سے بڑی سلامت ردی اور روزنی استعداد و قابلیت محسوس کی ہے،

بہر کیف شفا میں اس مسئلے کی تردید میں جو باتیں مذکور ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ زمین کے کسی حصے میں اگر گیہوں کے دانے بھی اور جو کے دانے بھی گرائے جائیں، تو ظاہر ہے کہ گیہوں سے گیہوں، اور جو سے جو ہی اگے گا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مٹی کا جو جزء گیہوں بنا، اور جو جو بنا یہ سب فاعلی قوت کے عمل کا نتیجہ ہے، یعنی فاعلی قوت ہی نے مٹی کے اجزاء کو ان صورتوں کی جانب حرکت دی، کیونکہ مادہ تو دونوں کا ایک ہی ہے اس لیے یہ اختلاف مادے کا اقتضاء تو ہو نہیں سکتا، اور اگر مٹی کے اجزاء کو باہم مختلف بھی فرض کیا جائے تو یہ اختلاف مٹی کی ماہیت اور حقیقت کی وجہ سے تو ہو نہیں سکتا، بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ مٹی کے خاص خاص جزء میں دانے کی قوت نے خاص قسم کی خاصیت پیدا کی، اب اگر اس خاصیت کی پیدائش کسی ایسی خاصیت کا اقتضاء ہے، جو اس سے پہلے دانے میں موجود تھی، تو پھر اس خاصیت کے لیے بھی خاصیت تلاش کرنی پڑے گی، یوں ہی یہ بات تسلسل کی راہ پہ پڑ جائے گی، اور اگر یہ صورت نہ ہوگی، تو پھر یہی ماننا پڑے گا کہ گیہوں کے دانے میں کوئی ایسی قوت پوشیدہ تھی، جو کسی معین و مخصوص غایت کی جانب متوجہ تھی، اگر یہ نہ مانا جائے گا تو پھر آخر اس کی کیا وجہ ہوگی کہ زیتون کے بیج سے گیہوں، اور خربوزے کے تخم سے جو کیوں نہیں پیدا ہوتا،

شفا کی انھی باتوں میں یہ بھی ہے، کہ طبیعت کی تاثیری عمل میں جب کوئی رکاوٹ اور مانع حائل نہیں ہوتا تو اس وقت وہ ساری غایتیں جو طبیعت سے صادر ہوتی ہیں، ان کا شمار خیرات وکمالات محاسن اور خوبیوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر بجائے ان نتائج اور غایتوں کے طبیعت کی حرکت پر دوسرے مخالف آثار بھی مرتب ہوتے ہیں، اگرچہ ایسا بہت کم ہوتا

ہے، لیکن بہرحال کبھی ایسا بھی ہوتا ہے تو ان مخالف آثار اور نتائج کو دیکھ کر انسان کی فطرت ان کے اسباب کی جستجو اور ٹوہ میں معروف ہو جاتی ہے، مثلاً حیوان جب بیمار ہو جاتا ہے، یا دُبلا ہونے لگتا ہے، یا گیہوں، اور جو کے دانوں کی روئیدگی نہیں ہوتی، تو اس وقت پوچھا جاتا ہے، کہ آخر ان کو کیا چیز عارض ہوئی، یا اس پر کیا مصیبت آئی، نیز ہم جب طبیعت کے عمل میں اس قسم کی کوتاہی محسوس کرتے ہیں، تو ہم اس کا علاج اس کی مقررہ تدبیروں سے کرتے ہیں، جس طرح طبیب یہ سمجھ کر علاج کرتا ہے، کہ رکاوٹ اور مانع جو طبیعت کی راہ میں حائل ہو رہا ہے، اس کا اگر ازالہ کر دیا جائے گا، اور طبیعت کو زور پہنچا دیا جائے گا، تو اس وقت خود ہی طبیعت صحت اور خیر کی جانب متوجہ ہو جائے گی اور یہ بات بھی ہمارے مقصود پر دلالت کرتی ہے۔

مبحث سوم

"اختیاری افعال کی غایت"

معطلہ کی ایک جماعت کا خیال ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے افعال حکمت اور مصلحت سے خالی ہوتے ہیں، حالانکہ تم جان چکے کہ طبیعت کے افعال کی بھی غایت ہوتی ہے، حتیٰ کہ بھول چوک سے جو کام صادر ہوتے ہیں، یا نیند میں جو افعال سرزد ہوتے ہیں، وہ بھی غایت اور مصلحت سے جدا نہیں ہوتے، یعنی عقلی اور فکری قوت کی غایت تو اس میں نہیں ہوتی، لیکن واقع میں ان افعال کا جو فاعل ہوتا ہے، ان قوتوں کے اعتبار سے یہاں بھی ضرور غایت ہوتی ہے۔

ان مدعیوں نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ مکڑی کے جالے سے بھی زیادہ کمزور ہیں، مثلاً دو راہوں میں سے بھاگنے والے کبھی ایک راہ کو بغیر ترجیحی

وجوہ کے جو اختیار کرتے ہیں، یا کھانے والے دو روٹیوں میں سے کھانے کے لیے مثلاً پہلے کسی ایک روٹی کا جو انتخاب کرتے ہیں، اور پیاسے پانی کے دو پیالوں میں سے کسی ایک پیالے کو جو منہ سے لگا لیتے ہیں ان جزئی مثالوں کو وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں، حالانکہ انھوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ ترجیح دینے والی وجہ کا یہاں اگر ان کو علم نہ ہو سکا، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ واقع میں بھی ان افعال کی ترجیح کی کوئی واقعی وجہ نہیں ہوتی، آخر ہمارے افعال کی ترجیح میں جن امور کو دخل ہوتا ہے، ان میں جب بعض مخفی باتیں بھی شریک ہیں، مثلاً فلکی ہیئت واوضاع، الہٰی امور عالیہ تو پھر یہ کیسے کہدیا جائے کہ ان افعال کی ترجیح میں اگر ظاہری اسباب کو دخل نہیں ہوتا، تو مخفی اسباب بھی مرتفع تھے، کس قدر عجیب بات ہے، کہ ان بیچاروں کی سمجھ میں یہ بات بھی نہیں آتی کہ افعال کے لیے اگر اسباب و مصالح کا ہونا غیر ضروری قرار دیا جائے گا، اور بے مقصد ارادوں کی کارفرمائی کو موثر تسلیم کر لیا جائے گا تو اس سے صانع (عالم کے بنانے والے خدا) کے ثبوت ہی کا دروازہ بند ہو جاتا ہے، خدا کے اثبات کا طریقہ آخر یہی تو ہے، کہ جو چیزیں جائز الوجود ہوتی ہیں یعنی جن کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو، ضرور ہے کہ ان کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے والا کوئی ہو، اب اگر اسی قاعدے کو غلط ٹھیرا دیا جائے، تو پھر واجب الوجود کے اثبات کی صورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے، بلکہ ان کے اس دعوے کو اگر مان لیا جائے تو سرے سے بحث و فکر کا قصہ ہی ختم ہو جاتا ہے، اور یقینات پر بھی بھروسا باقی نہیں رہتا کیونکہ ایسی صورت میں اس کی کوئی ضمانت باقی نہیں رہتی کہ یقینی مقدمات پر بھی اس کے نتیجے کا نقیض نہیں بلکہ اس کا واقعی نتیجہ ہی مرتب ہو گا، اللہ تعالیٰ کی طرف جس بے مقصد وغایت ارادے کو یہ لوگ منسوب کرتے ہیں، اس اعتقاد کی وجہ سے آدمی میں ایسی حالت پیدا ہو جاتی ہے، کہ کائنات کی چیزیں جیسی واقع میں ہیں ویسی اسے محسوس نہیں ہوتیں، گویا اسلامی عہد میں یہ گروہ اسی قسم کا ہے جیسا کہ پچھلے زمانے میں سوفسطائیہ کی جماعت تھی۔

ان لوگوں کی پیش کردہ دلیلوں میں وہ دلیل بھی ہے جس کا ذکر پہلے ہی کیا جا چکا ہے، یعنی ارادے کا ترجیح یافتہ ہونا یہ اس کی ذاتی صفت ہے، ایسی ذاتی صفت جس کے ثبوت کے لیے کسی بیرونی سبب کی حاجت نہیں ہوتی، جیسا کہ تمام ذاتی صفات اور لوازم کا حال ہوتا ہے مثلاً علم کا علم ہونا، قدرت کا قدرت ہونا، ظاہر ہے، کہ اس کے لیے کسی علت اور سبب کی کیا ضرورت ہے، مگر اگر غور کیا جائے تو سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ مہمل سی بات ہے، آخر جب کسی کام کے کرنے نہ کرنے دونوں پہلوؤں کا اختیار ہو، اس وقت جب تک اس کے کسی ایک پہلو کا کوئی ترجیح دینے والا نہ ہوگا، اس فعل کا ظہور و صدور کس طرح ہو سکتا ہے، اور ارادے میں جس ذاتی خصوصیت کا ان لوگوں نے دعویٰ کیا ہے، میرے نزدیک وہ صرف دیوانوں کی بڑ ہے، آخر ترجیح یافتہ پہلو کا جو مقابل پہلو ہے، اسی کو اگر اختیار کر لیا جاتا، اس وقت بھی تو ارادے کی یہ خصوصیت باقی ہی رہتی ہے،

ان کے پیش کردہ دلائل میں سے یہ بھی ہے، اور اس کا بھی پہلے ذکر گزر چکا ہے، یعنی یہ لوگ کہتے ہیں کہ فعل سے پہلے ارادہ اس طرح پایا جاتا ہے کہ اس کا تعلق ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کے ساتھ نہیں ہوتا، پھر اس کے بعد، وہ بجائے دوسرے کے ایک ہی پہلو کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے اس قوم کی رسوائی کے لیے میرے خیال میں یہی دعویٰ کافی ہے، کیونکہ ارادہ کرنے والا ظاہر ہے کہ بے تمیزی کے ساتھ جس پہلو کا بھی اتفاق ہو جائے ارادہ نہیں کیا کرتا، بلکہ ارادے کا چونکہ اضافی صفات میں شمار ہے، اس لیے جب تک کسی پہلو سے متعلق نہ ہولے ارادے کا تحقق ہی نہیں ہوتا، یہ نہیں ہوتا کہ پہلے بغیر کسی پہلو سے متعلق ہو کر پایا جاتا ہے، اور اس کے بعد کسی پہلو سے اس کو تعلق عارض ہوتا ہے، ہاں وجود سے پہلے جب کسی شے کا تصور حاصل ہوتا ہے تو پھر ارادے کے ذریعے سے اس شے کے امکانی پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، الغرض ترجیح کا وجود اس سلسلے میں ارادے سے پہلے ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔

ترجیح دینے والے کے بغیر رجحان ممکن ہے اس دعوے کے ثبوت میں قوی ترین وجوہ وہ ہیں' جنھیں مباحث مشرقیہ کے مصنف (امام رازی) نے پیش کیا ہے' پہلی وجہ یہ ہے کہ آسمان ظاہر ہے کہ اس کے اجزا باہم ایک دوسرے کے اعتبار سے ہم فطرت وہم حقیقت ہیں' باوجود اس کے قطب بننے کے لیے ان اجزا میں سے ایک جز مختص ہوتا ہے' دوسرا جزو منطقہ بننے کے لیے دائرہ قرار پاتا ہے' تیسرا محور بننے کے لیے خط ٹھیرایا جاتا ہے' حالانکہ اور دوسرے نقاط' دوائر خطوط میں یہ صفات نہیں پائے جاتے باوجودیکہ ان کے سوا دوسرے اجزا کے لیے بھی قطب منطقہ محور وغیرہ ہوتا ممکن تھا کیونکہ محل کے اجزاء باہم مماثل اور متشابہ ہیں' دوسری دلیل امام رازی کی یہ ہے کہ مختلف جہات کے لحاظ سے ہر فلک کی حرکت ایک خاص جہت اور سمت کی طرف ہوتی ہے' حالانکہ ہر جہت کی جانب یہ حرکت ممکن تھی نیز تیزی وسستی سرعۃ وبطوء کے اعتبار سے ہر حرکت کا ایک خاص درجہ ہوتا ہے' حالانکہ خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں جب کہ ہر درجے سے حرکت کا تعلق مساوی ہوتا ہے' تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ فلک کے خاص خاص مقام سے خاص خاص ستاروں کا تعلق باوجودیکہ ہر مقام سے ہر ستارے کا تعلق مساوی تھا' یہ بھی ہمارے دعوے کی دلیل ہے' کیونکہ فطرت وطبیعت فلک کے ہر جزء کی مساوی ہے' عقل اس کو ممکن سمجھتی ہے' کہ جس جس مقام پر اس وقت جو جو ستارے ہیں' بجائے اس کے نہ دوسری جگہوں میں بھی ہو سکتے تھے' چوتھی دلیل ان کی یہ ہے' کہ مقدار کی رو سے عالم کے لیے تمام مقداروں سے برابر کا تعلق ہے' پھر عالم کا موجودہ حجم اور مقدار کے ساتھ مخصوص ہونا یعنی موجودہ مقدار سے نہ بڑا ہونا نہ اس سے چھوٹا ہونا' یہ بھی ہمارے مدعا کی دلیل ہے' کہ عقل کے نزدیک عالم کے لیے ہر مقدار کا ثابت ہونا ممکن تھا یہ تھے امام رازی کے وہ دلائل یا ان کے شکوک امام کے ان تمام شبہوں کا جواب ہم بہ ترتیب اب درج کرتے ہیں' پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ قطب کے نقطے کی تعیین دراصل اس معین اور مخصوص حرکت کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے

قطب کا نقطہ بھی معین ہو جاتا ہے، اور محور بھی معین ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر فلک متحرک نہ ہوتا تو اس میں نہ منطقے کا دائرہ پیدا ہوتا، اور جب منطقہ نہ ہوتا، تو قطب اور محور بھی نہ بنتے جو منطقے کے وجود کے لوازم میں سے ہیں، دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ تیزی وسستی، سرعت وبطوء کے اعتبار سے حرکتوں میں جو باہمی اختلاف پیدا ہوتا ہے، یہ اختلاف دراصل ان حرکات کے مبادی کے اختلاف کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی افلاک کی حرکتوں میں یہ اختلاف مثلاً ان کے عقلی مبادی کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے، جو ان افلاک کے ساتھ اور ان کے حرکات کے ساتھ اقتضائی خصوصیت رکھتے ہیں، اور کائنات کے قوانین نظم وضبط کی بہتری ان کے انھی اقتضاؤں کے ساتھ وابستہ ہے، اسی سے تیسرے شبہے کا جواب بھی نکل آتا ہے، یعنی وہ بھی مبادی ہی کے اختلافات کا اثر ہے، ماسوا اس کے ایک بات یہ بھی ہے، کہ آسمان کے مختلف مقامات جو مختلف ستاروں کے لیے مقرر ہوئے ہیں، تو ان کا یہ تقرر ستاروں ہی سے پیدا ہوا ہے، نہ کہ ان سے پہلے یہ تقرر ہو چکا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ فلک کے ان مقامات کو ستاروں نے پیدا کیا ہے، ورنہ ان سے پہلے تو فلک کی سطح چکنی اور سپاٹ تھی اور وہ گڑھا جس میں ستارہ پایا جاتا ہے، اس میں نہ تھا جب ستارے نے اس میں جگہ بنالی تو وہاں سے اب وہ ٹل نہیں سکتا، چوتھی بات کا جواب یہ ہے کہ محدد (فلک الافلاک) ہو، یا اس کے سوا کوئی اور جسم ہو، ہر ایک کی ایک خاص طبیعت ہوتی ہے، یہی طبیعت خاص، اس جسم کے لیے خاص مقدار کو چاہتی ہے، اسی لیے اس مقدار کے سوا دوسری مقدار اس جسم کے لیے نہیں ہو سکتی، باقی عقلی تجویز سو اس کا حال یہ ہے، کہ بسا اوقات وہ واقعات کے خلاف ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ دلیل قائم کرنے سے پہلے، عقل کو واقعات کے اسباب کا صحیح علم نہیں ہوتا، ان فلکی مشکلات کے حل میں ایک مستقل رسالہ میں نے لکھا ہے، جس میں چند اصولی مقدمات کے بعد ان کے حل کی ایسی تقریر کی ہے کہ پڑھنے کے بعد دل میں پھر شک باقی نہیں رہ سکتا مزید اطمینان

جو حاصل کرنا چاہتے ہیں، مناسب ہوگا کہ وہ اس رسالے کا مطالعہ کریں۔
خلاصہ یہ ہے کہ جس معلول کے ساتھ اس کے فاعل مختار کی امکانی نسبت ہوگی، یعنی اس کے کرنے نہ کرنے دونوں باتوں کا اس کو اختیار رہے گا تو ایسے معلول کا فاعل مختار سے صدور اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ اس فعل کے ترجیح کا کوئی خاص باعث اور اقتضا رنہ ہو، کیونکہ مساوی کا غیر مساوی ہونا، یعنی راجح ہونا محال ہے، کوئی صاحب عقل اگر اس کا دعویٰ کرتا ہے، تو یہ صرف اس کا ایک زبانی ادعا ہوگا، دل سے اس کو تعلق نہیں ہوسکتا، اور ترجیح کے اسی باعث اور داعی کو ایجاد اور فعل کی غایت کہتے ہیں، پھر یہ غایت کبھی خود فاعل کی ذات ہی ہوتی ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کے افعال میں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی فاعلیت بالکل تام اور کامل ہوتی ہے، اب اگر اپنے فعل میں کسی ایسے بیرونی امر کا محتاج ہوگا جو اس کی ذات سے خارج ہے، تو وہ اپنے فاعل ہونے میں ناقص ہوجائے گا، تم کو عنقریب بتایا جائے گا کہ جو تمام اسباب کا مسبّب، اور فاعل اول ہے، اس کے فعل کی غایت بجز اس کی ذات کے اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی، کیونکہ غایتیں بھی منجملہ تمام اسباب کے اسباب کی ایک قسم ہیں، پھر جس طرح تمام اسباب کی انتہا اسی سبب پر ہوتی ہے، غایتوں کی انتہا بھی اسی پر ہوگی، اب اگر اس فاعل اول کی غایت اس کی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہوگی تو سوال یہ ہے کہ یہ غایت بھی اسی کی طرف منتہی اور اسی کے ساتھ مستند ہے، یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو یہ خلاف مفروض ہے اور اگر اس کی انتہا بھی اسی پر ہوتی ہے، تو اب سوال اس غایت میں ہوگا، جو اس مفروضہ غایت کے صدور کی باعث بنی، کہ آیا وہ بھی فاعل اول کی ذات کی غیر ہے یا نہیں، تا اینکہ یہ سلسلہ یونہی آگے بڑھتے ہوئے اس غایت پر ختم ہوجائے گا جو فاعل اول کی ذات کی عین ہے، الغرض حق تعالیٰ سب کی غایت بھی اسی طرح سے ہے، جس طرح وہ سب کا فاعل ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہم آئندہ اس کو

ثابت کریں گے (انشاء اللہ تعالی) کہ خود اپنی ذات سے مسرور اور خوش جتنا کہ خود ذات حق ہے، اتنی مسرت کسی دوسرے کو اپنی ذات سے حاصل نہیں ہے، اور یہ تو ظاہر ہی ہے، کہ ساری کائنات کا سرچشمہ اور مصدر حضرت حق تعالی کی ذات ہے، اسی کے ساتھ ایک قاعدہ یہ بھی ہے، کہ کسی شے سے جو مسرور ہوتا ہے، وہ ان تمام چیزوں سے بھی خوش ہوتا ہے جو اس شے سے بحیثیت اس شے کے صادر ہوتی ہیں اب جاننا چاہئے کہ واجب تعالی نے کائنات کا جو ارادہ فرمایا یہ ارادہ کائنات کی ذات کے لیے نہیں کیا گیا بلکہ اس حیثیت سے کیا گیا کہ وہ حق تعالی سے صادر ہونے والی ہے، اسی طرح عالم کی ایجاد اور تخلیق کی غایت بھی خود حق تعالی کی اپنی مقدس ذات ہی ہے، اور جو بھی کسی شے کا فاعل اس حیثیت سے ہوگا جس کا ذکر کیا گیا ایسا فاعل فاعل بھی ہوتا ہے اور خود ہی اس شے کی غایت بھی ہوتا ہے، حتیٰ کہ ہمارے اندر جن جن لذتوں کے احساسات ہیں، اگر ان لذتوں میں خود اپنی ذات کا شعور بھی ہوتا، اور اسی کے ساتھ اس لذت سے کسی فعل کا صدور ہوتا تو لذت اس فعل کا ارادہ فعل کی ذات کی حیثیت سے نہیں کرتی، بلکہ اس حیثیت سے کرتی کہ اس فعل کا صدور اس کی ذات سے ہونیوالا ہے، ایسی صورت میں یہ لذت خود ہی فاعل بھی ہوگی اور غایت بھی۔

ایک وہم پر تنبیہ

لوگوں کے کلام میں یہ بات اکثر ملتی ہے، کہ عالی دبرتر سافل اور فرو تر کا ارادہ نہیں کرتا، اور نہ عالی سافل کی طرف توجہ والتفات کرتا ہے، کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہوگا، تو لازم آئے گا کہ عالی سافل کے ذریعے سے اپنے کمالات کو حاصل کرے، کیونکہ ایسی صورت میں اس سافل کا وجود عالی کے لیے اس کے عدم سے اولی اور بہتر ہوگا، مگر ظاہر ہے، کہ علت کی تکمیل معلول سے نہیں ہوتی، (پس عالی بھی سافل کا ارادہ نہیں کر سکتا)

میں نے جو بات اوپر کہی اس کو اس مشہور دعوے سے نقصان نہیں پہنچتا، اور نہ دونوں میں منافات ہے، کیونکہ سافل کے اعتبار سے عالی میں

جس محبت اور التفات، میلان و توجہ کا یہاں انکار کیا گیا ہے، یہ وہ التفات و توجہ ہے، جس میں سافل کو عالی کا مقصود بالذات قبلۂ توجہ قرار دیا جاتا ہو، باقی یہی تعلق اگر بالعرض اور تبعی و طفیلی طور پر ہو۔ تو اس کے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، اللہ تعالیٰ اگر اپنے فعل اور ارادے کو اس لیے پسند فرمائیں، کہ یہ ان آیات میں کوئی آیت اور آثار میں سے کوئی اثر ان کے جود و کرم کے دریا کا ایک قطرہ ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس فعل کا ذاتی وجود حق تعالیٰ کے لیے باعث مسرت و بہجت ہے، اور حق تعالیٰ کے لیے وہ خیر ہے، بلکہ حق تعالیٰ کی حقیقی مسرت تو اسی چیز سے ہوتی ہے جو اس کی بالذات محبوب ہے، یعنی خود اس کی اپنی بزرگ و برتر ذات پاک جو تمام کمالات، اور سارے جمال کا سرچشمہ ہے، اور جہاں کہیں بھی جمال و کمال ہے، وہ اسی کے کمال و جمال کا چھینٹا، اور اسی کی ایک جھلک ہے، شیخ ابو سعید بن ابی الخیر رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے کسی قاری نے قرآن کی آیت یحبھم ویحبونہ (خدا ان سے محبت کرتا ہے، اور وہ خدا سے محبت کرتے ہیں) پڑھی، تو حضرت ابو سعید نے فرمایا "سچ ہے، حق تعالیٰ ان لوگوں سے محبت فرماتا ہے، کیونکہ حق تعالیٰ دراصل اپنے سوا اور کسی سے محبت نہیں فرماتے، دائرۂ وجود میں ان کے سوا اور ہے کون، ان کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ انھی کی کاریگری ہے، اور کاریگر جب اپنے کام کی تعریف کرتا ہے، تو یہ تعریف دراصل خود اپنی ہوتی ہے" اسی سے وہ بات بھی سمجھ میں آ سکتی ہے، جو مشہور ہے کہ اگر عشق نہ ہوتا۔ تو نہ آسمان ہوتے نہ زمین، نہ خشکی نہ تری، الحاصل اللہ تعالیٰ کی محبت خواہ وہ کسی سے ہو، بالآخر خود اپنی ہی ذات کی طرف واپس ہوتی ہے، پس محبوب اور مراد واقع میں حق تعالیٰ کی خود اپنی ذات ہے، مثلاً جب تم کسی آدمی سے محبت کرتے ہو اس کے آثار سے بھی تمھیں محبت ہوتی ہے، لیکن واقع میں محبوب تمھارا وہی آدمی ہے، کسی نے شعر کہا ہے۔ ؎

وما حب الدیار شغفن قلبی ولکن حب من سکن الدیار

(میرے دل پر اس سرزمین کی محبت نہیں چھا گئی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ

جو اس سرزمین میں رہتا ہے اس کی محبت میں میں سرشار ہوں)

مبحث چہارم

یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے جو چیزیں پیدا ہوتی رہتی ہیں، ان کی غایت کی کوئی آخری حد نہیں ہے، اس مسئلے کی تشریح سے پہلے ایک مقدمہ بیان کرلینا چاہتا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ جن غایتوں کو غایت بالعرض کہتے ہیں، یعنی مقصود بالذات فعل سے وہ نہیں ہوتی اور ان کو "ضروری غایات" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں، ان کی تین قسمیں ہوتی ہیں، ایک تو وہ ہے کہ جس کا وجود غایت کے پائے جانے کے لیے ضروری ہو، اور یہ کہ اس کا وجود غایت سے پہلے ہو، مثلاً لوہے میں جو سختی کا حال ہے کہ اس کی غایت کاٹنا بغیر سختی کے ظاہر نہیں ہوسکتی، اس کا نام نافع ہے خواہ واقع میں اس سے نفع ہوتا ہو، یا نہ ہوتا ہو، غایت کی اسی قسم میں موت اور اس جیسی چیزیں بھی داخل ہیں، اس لیے کہ موت سے نوع انسانی کے کلی نظام میں نفع پہنچتا ہے، اور نفس کی بھی اصلاح موت سے ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا گیا تھا دوسری قسم وہ ہے، جو غایت کے ملزوم کو لازم ہو، اور ایسی صورت میں اس کا وجود غایت کے ساتھ ہوگا، مثلاً کاٹنے کے متعلق کہا جائے کہ اس کے لیے سیاہ جسم کی حاجت ہے، ظاہر ہے کاٹنے کی غایت کے لیے جسم کی سیاہی کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اس لوہے کی ضرورت ہے جس کے لیے سیاہ ہونا مثلاً ضروری ہے، تیسری قسم وہ یہ ہے، کہ جس کا حصول غایت کے حصول پر مرتب ہو، خواہ یہ ترتب اس قسم کا ہو، جیسا کہ لوازم اور ملزومات کے درمیان ہوتا ہے، مثلاً افلاک کی حرکات اور گردشوں پر عنصری پیداوارں مرتب ہوتی ہیں، یعنی معدنیات، نباتات، حیوانات وغیرہ کی پیدائش کو آسمانی گردشوں کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ خود ان گردشوں کی اصلی غایت اس سے کہیں بلند تر ہے، رہی اس کی مثال جب ان عرضی

غایتوں کا ترتب لزومی شکل میں نہ ہو، نکاح ہوسکتا ہے کہ نکاح کی اصلی غایت یعنی توالد و تناسل کے ساتھ بچے کی محبت بھی اس غایت پر کبھی مرتب ہوتی ہے، لیکن لزومی طور پر نہیں، یہ تھے بالعرض غایتوں کے اقسام اور اسی کو ضروری بھی کہتے ہیں، برائی اور شر جو ہماری اس دنیا میں پایا جاتا ہے، وہ دراصل اسی قسم کے ضمن میں پایا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ جب عنایت خداوندی جو مطلق جود و کرم ہے، اس نے چاہا کہ ہر وہ چیز جو خیر ہے وہ پیدا ہو، اور خیر کے ذیل میں ان مرکبات کا مبدء (سرچشمہ) بھی تھا، جو اربعہ عناصر سے ترکیب پاتے ہیں، یعنی خود ہی عناصر کہ یہی مرکبات کے مبدء ہیں، اب چونکہ ایسی آگ کا وجود ناممکن تھا، جس میں جلانے کی صفت نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ عالم کے نظام کی رسائی اپنے بلند مقاصد اور اعلیٰ اغراض و غایت تک اسی جلانے والی آگ کے بغیر نہیں ہوسکتا تھا اس لیے آگ اسی صفت کے ساتھ پیدا ہوئی، جس کی وجہ سے بعض مرکبات کو اس آگ سے جل کر برباد ہونا پڑا۔ باقی آگ جن چیزوں کو جلا کر برباد کرتی ہے ان تک آگ کی رسائی کس طرح حاصل ہوئی، تو اس کی وجہ افلاک کے وہ حرکات ہوتے ہیں جو الٰہی تدبیر اور محکم نظام و قانون کے تحت ظہور پذیر ہو رہے ہیں، العرض شر اور برائی کے افراد کے حساب سے تو ضرورۃً ضرورت ہوتی ہے، لیکن دوسرے اعتبار اور کلی نظام کے رو سے وہی غایت بھی ہے جیسا کہ خیر کے باب میں اس کا ذکر آچکا ہے، اور عنایت کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اس مقدمے کے بعد اب ہم اصل مقصد کی طرف آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں، ان کے متعلق یہ جاننا چاہئے کہ عالم کی جو طبیعت مدبر ہے، اور دنیا کا نظام جس طبیعت کے ساتھ وابستہ ہے، اس کی ذاتی غایت دراصل کوئی شخصی وجود نہیں ہوتی، یعنی کسی نوع کا کوئی فرد اس کی غایت نہیں ہوتی بلکہ اس کی ذاتی غایت یہ ہوتی ہے، کہ نوعی حقائق اور ماہیتیں دائمی وجود کے ساتھ ہمیشہ پائی جائیں، پھر کسی نوع کے فرد واحد اور کسی ایک ہی

شخص کا باقی رہنا اگر ممکن ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں اشخاص کے اس طرح پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ایک کے بعد دوسرا بطور تعاقب کے پیدا ہو، اسی لیے اس قسم کی نوع کا صرف فرد واحد ہی پایا جاتا ہے جیسا کہ آفتاب اور ماہتاب کا حال ہے، اور اگر وہ کوئی ایسی نوع ہے کہ اس کے کسی شخص واحد کا باقی رہنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ کائنات کی ان موجودات کا حال ہے، جن کے افراد بنتے اور بگڑتے، پیدا ہوتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں تو اس وقت ضرورت ہوتی ہے، کہ اس قسم کی نوع کے ایسے افراد مسلسل پیدا کئے جائیں جو یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے ایک کی جگہ دوسرا فرد قائم ہوتا رہے، فطرت کا یہ کاروبار اس لیے نہیں ہوتا کہ اس قسم کے انواع کے افراد کی کثرت طبیعت کی بالذات مقصود ہوتی ہے، بلکہ جو مقصود بالذات ہوتا ہے، چونکہ اس کا حصول بغیر اس شکل کے نہیں ہو سکتا تھا بہر حال اصل مقصود تو نوع کا باقی رکھنا ہوتا ہے، اور غیر محدود افراد و اشخاص کی پیدائش در اصل عرضی غایت ہوتی ہے نہ کہ ذاتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ذاتی غایتیں تو ہمیشہ متناہی اور محدود ہی ہوتی ہیں، (اور افراد کی محدودیت عرضی غایتوں کے اعتبار سے ہوتی ہے) یہ تو اس طبیعت کا حال تھا، جس سے نوع کی تربیت اور تدبیر متعلق ہوتی ہے، باقی شخصی طبیعت، تو اس کی غایت معین شخص اور مخصوص فرد کی بقا ہوتی ہے، اس کے سوا شخصی طبیعت کی غایت اور کچھ نہیں ہوتی، باقی فلکی حرکات آسمانی گردشیں، تو جیسا کہ تم آئندہ جانو گے، ان کا مقصد اور ان کی غایت یہ ہوتی ہے، کہ افلاک کے لیے جتنے اوضاع (چکر) ممکن ہیں، ان کو قوت اور امکان، کے درجے سے نکال کر فعلیت کی شکل عطا کی جائے تا کہ ان افلاک کے نفوس کو کامل وجود کے ساتھ مشابہت حاصل ہو جائے اور چونکہ یہ بات اسی طرح ممکن تھی کہ جزئی اوضاع کو یکے بعد دیگرے تعاقب کے طور پر پیدا کیا جائے اس لیے افلاک کی ان حرکات کی عرضی غایات یہی اوضاع ہیں جو یکے بعد دیگرے پیدا ہو رہے ہیں، جس طرح عنصری کائنات بھی ان حرکات

کی عرضی غایات ہیں، جیسا کہ ابھی تم سن چکے ہو۔

باقی (دلائل) کے مقدمات و نتائج کی غایت تو اس کے متعلق تم کو قطعی طور پر یہ معلوم ہونا چاہیئے، کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ان کی غایتیں محدود ہوتی ہیں، اس کا مطلب یہ ہے، کہ کسی ایک فاعل کے لیے یہ ناممکن ہے، کہ اس کے کسی ایک کام اور فعل میں غایتوں کا سلسلہ اس طرح پیدا ہوتا چلا جائے کہ ہر غایت کی ایک اور غایت لامحدود طور پر نکلتی چلی جائے البتہ کسی ایک فعل یا کام کے لیے تو نہیں، لیکن مختلف افعال و اعمال کے لیے جائز ہے کہ ان کی غایتیں بھی مختلف اور متعدد ہوں اور یہاں جو صورت ہے اس میں ہر قیاس کی ایک معین غایت ہوتی ہے یعنی کسی ایک قیاس کے لیے بجز ایک معین و مخصوص غایت کے کوئی دوسری غایت نہیں ہوتی اور جب واقعہ یہی ہے، تو پھر اس میں ناممکن اور محال ہونے کی کیا بات ہے۔

فصل "غایت اور خیر میں فرق"

بات یہ ہے کہ غایت کے متعلق یہ دیکھنا چاہیئے کہ آیا وہ کائنات کے سلسلے میں داخل ہے، یا اس سلسلے سے برتر و اعلیٰ ہے، پھر اگر کائناتی سلسلے میں شریک ہے تو دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ایسی غایت آیا قابل میں موجود ہے مثلاً مٹی اور اینٹ میں گھر کی شکل وصورت کا پایا جانا معمار کے کام کی غایت ہے، یہ قابل میں غایت کے پائے جانے کی صورت ہے، یا قابل میں نہیں بلکہ فاعل کی خود ذات میں غایت کا وجود ہو، جیسے گھر میں سکونت اختیار کرنا اگر مکان بنانے والے کی یہی غایت ہو، ان تمام صورتوں میں درحقیقت غایت وہی ہوتی ہے، جو تمام علل و اسباب کا پہلا سبب ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل کے دل میں جب تک غایت کا تصور نہ ہوگا اس وقت تک فاعل فاعل بن ہی نہیں سکتا، مگر خارجی وجود کے اعتبار سے یہی غایت تمام علل و اسباب کی معلول ہوتی ہے، یعنی یہ اس وقت ہوتا ہے،

جب غایت کائناتی سلسلے کی چیز ہو'

بہرحال اس غایت کی پہلی قسم میں یہ ہوتا ہے کہ جب غایت کو فاعل کی جانب اس طرح منسوب کیا جائے کہ اسی غایت کے تصور کی وجہ سے فاعل اس فعل کا محرک ہوا' اور اس کے فاعل ہونے کا سبب بھی تصور ہوا' اس نقطۂ نظر سے غایت کا نام غرض اور غایت ہوتا ہے' اور اگر اسی غایت کو حرکت کی طرف منسوب کیا جائے تو اس لحاظ سے ان کو غایت نہیں بلکہ نہایت کہیں گے' کیونکہ غایت ہی کی وجہ سے فعل کا ارادہ کیا جاتا ہے' پھر اس کے پائے جانے کے وقت یہ درست نہ ہوگا کہ جس نے اس کا ارادہ کیا وہی معدوم ہو جائے' بلکہ واقعہ تو یہ ہے' غایت سے فاعل کی فاعل ہونے کی صفت تکمیل ہوتی ہے' اور حرکت کا قاعدہ دوسرا ہے' یعنی جس وقت حرکت اپنی انتہائی نقطۂ مقصود تک پہنچتی ہے' اسی وقت حرکت کا وجود ختم ہو جاتا ہے' اسی طرح جب اسی غایت کو فاعل کی طرف اس حیثیت سے منسوب کریں گے کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے' اور اس سے پہلے فاعل میں بھی خیر بالقوۃ پائی جاتی تھی' تو اس اعتبار سے غایت کو خیر کہتے ہیں' کیونکہ بالقوہ شئے کو یعنی اس امر کو جس کی صلاحیت کسی شئے میں ہوتی ہے' جو اس صلاحیت کو بالفعل کر دے اسی کا نام مکمل اور کمال بخشنے والا ہوتا ہے' اور عدم چونکہ شر ہوتا ہے' اس لیے حصول اور بالفعل وجود یقیناً خیر ہوگا' اور جب غایت کو قابل کی جانب بحیثیت قابل ہونے کے منسوب کریں' اور یہ تصور کریں کہ اسی غایت کے ذریعے سے قابل میں جس صفت کے قبول کرنے کی استعداد تھی وہ بالفعل ہو گئی' تو اس وقت غایت کو صورت کہتے ہیں' الغرض غایت کو چار چیزوں سے نسبت حاصل ہے' اور ہر نسبت کے اعتبار سے اس کا خاص نام ہے' یہ تو پہلی قسم کی تفصیل ہوئی' باقی دوسری قسم تو اگر فاعل کی ذات میں غایت کی حیثیت صورت اور غرض کی ہے' اس وقت دیکھنا چاہیئے کہ فاعل کی جانب اس کو اگر اس لحاظ سے منسوب کر رہے ہیں کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے' تو اس وقت اس کا نام خیر ہوگا' اور اس نقطۂ نظر سے

فاعل کی حرکت کا وہ مبدء ہے' اس کا نام غایت ہوگا' اس تقریر سے
وم ہوا کہ ہر غایت ایک لحاظ سے غایت ہے' اور دوسرا اعتبار یعنی
ں کا مبدء ہونا کبھی تو یہ حقیقی بات ہوتی ہے اور کبھی بظن غالب ایسا ہوتا
، مثلاً ایسے حرکات جن کا مبدء فکری قصد و ارادہ نہیں بلکہ صرف تخیل ہو'
تم کو یہاں یہ بھی جاننا چاہیئے' کہ مادے کی تحریک کا جو فاعل قریب
، بالکل اس کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے' اس قسم کے فاعل کی غایت وہی صورت
ں ہے' جو مادے میں پیدا ہوتی ہے' اور جس کی غایت مادے والی صورت نہ ہوگی وہ فاعل
ب بھی نہیں ہوسکتا' اب اگر ایسی شکل پیش آجائے کہ جس فاعل کے مادے میں
.رت ہو وہ اور جس میں صورت مادے میں نہیں ہوتی ہے' یہ دونوں
ے ہی شے ہوجائے' تو قرب و بعد' اور یہ اس کو کہ تحریک سے براہ راست
ق ہے یا نہیں' ان تمام امور میں ایسے فاعل کی فاعلیت مختلف ہوگی'
ی حالت میں مادے میں جو صورت پیدا ہوگی وہ اس فاعل کی غایت
یثیتوں سے ہوگی یعنی ایک بالذات ہونے کی حیثیت سے اور دوسرے
مرض ہونے کے لحاظ سے اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ رہنے کے لیے ایک آدمی
ر بناتا ہے' اس اعتبار سے کہ یہ شخص اس مکان میں سکونت پذیر ہونا چاہتا
،' یہ سکونت پذیر ہونا اس کے بانی مکان ہونے کی علت ہے' گویا سکونت
یر ہونا اس کے بانی ہونے کی بحیثیت بانی ہونے کے ابتدائی سبب ہے'
ر بحیثیت سکونت پذیر ہونے کے یہی غایت معلول بھی ہے' الغرض بحیثیت
ونت پذیر ہونے کے یہ مکان بنانے کی بعید علت ہے' اور مکان بنانے والے
یثیت سے وہ یہ علت قریبہ ہے' پس ضرور ہوا کہ پہلے اعتبار کے رو سے اس کی غایت
ے میں صورت بن کر نہیں پائی گئی' اور دوسرے اعتبار سے جس کی وجہ
، وہ مکان بنانے والے کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتا ہے' اس کی غایت گھر کی
.رت اور ہیئت ہے'

فصل

خیر او رجود میں فرق۔

بتایا جا چکا ہے کہ غایت اپنے وجود کی خاص نوعیت کے

اعتبار سے کبھی فاعل کی بحیثیت فاعل ہونے کے خود فاعل بن جاتی ہے، اور فعل کی علت غائی ہوتی ہے اور یہی علت غائی اپنے وجود کے دوسری نوعیت کی رو سے فاعل کے معلول کی معلول ہوتی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی نسبت کبھی فاعل کی طرف اس طرح ہوتی ہے کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے، اور کبھی فاعل کی جانب اس کی نسبت یوں ہوتی ہے کہ فاعل سے وہ صادر ہوئی ہے

اب سمجھنا چاہیئے کہ جو فاعل اس علت غائیہ سے نہ خود متاثر اور نہ منفعل ہوتا ہو، اور نہ اس غایت کے کسی طفیلی و ذیلی متعلقات سے متاثر ہوتا ہو، تو اس وقت اس کا نام جود ہوتا ہے، اور جو فاعل اس سے متاثر و منفعل ہو اسوقت اس کا نام خیر ہوتا ہے، بہرحال خیر اسی کو کہتے ہیں جسے ہر شخص چاہتا اور طلب کرتا ہو، اور یہ وجود ہی ہو سکتا ہے، یا وجود کے کمالات ہو سکتے ہیں اور جود کی تعریف یہ ہے کہ "کسی کو بغیر کسی عوض کے وہ چیز عطا کرنی جس کا وہ سزاوار ہو" ایسی چیز جس کے موہوب لہ (یعنی جس کو دیا جائے) لائق نہ ہو، اس کا دینے والا جواد نہیں ہے، مثلاً جو کسی مظلوم کو قتل کرنا چاہتا ہو، اس کو چھری دینے والا جواد نہیں کہلا سکتا، یا معاوضہ لینے کے لیے جو کوئی چیز کسی کو دے، خواہ معاوضہ شکر کی شکل میں ہو، یا تعریف کی یا شہرت یا مسرت کسی صورت میں ہو، یہ سب جود کی شکلیں نہیں ہیں، بلکہ اصلی جواد وہی ہے جو غیر کی جو ہر ذات یا اس کے صفات میں کسی کمال کا اضافہ اس طور پر کرے، کہ کسی طرح معاوضے کا خیال سامنے نہ ہو، اسی لیے ایسی غرض کو پیش نظر رکھ کر جس میں معاوضے کا رنگ ہو، جو کوئی کام کرتا ہے، اس کا نام جواد نہ ہوگا، بلکہ یہ شخص ایسا معاملہ کر رہا ہے، جس میں وہ اپنے لیے بدلا لینا چاہتا ہے، اور اسی لیے یہ شخص ناقص اور فقیر خیال کیا جائے گا کیونکہ اس نے اس لیے دیا ہے تاکہ اس کے معاوضے میں وہ چیز لے، جو اس کے لیے بہتر اور پسندیدہ ہے اور ایسا شخص جس کے لیے کوئی چیز بہتر ہو لیکن وہ اس کو حاصل نہ ہو، ظاہر ہے کہ اس شے سے وہ نادار ہوگا یعنی ایک کمال سے وہ خالی ہے، اور جو کمال سے خالی ہے، ظاہر ہے کہ اس کی ذات ناقص ہے، اور جب اس کا کمال کسی بات پر موقوف ہے، تو یقیناً

فقیر اور محتاج ہوا، خواہ اس شخص نے کسی غیر میں کمال ہی کا اضافہ کیا، یا کسی غیر کے ساتھ نیکی کی، یا کسی کی حاجت ہی اس نے کیوں نہ پوری کی ہو، لیکن جب معاوضے کی شکل ہے، تو وہ اس کا محتاج سمجھا جائے گا، کیونکہ غیر کے لیے ان امور کا حاصل ہونا اور نہ حاصل ہونا اگر اس فاعل کے حساب سے برابر ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ فاعل سے اس فعل کا صادر ہونا محض امکان کی حد تک محدود رہے گا، کیونکہ غیر تک اس خیر کے پہنچنے کی کوئی ترجیحی وجہ اس وقت موجود نہیں ہے، کیونکہ غرض تو نام ہی اس کا ہے جو فعل کو مقتضی ہو، اور جو فعل کو نہ چاہے نہ غرض ہی نہیں ہے، اور اگر غیر کے لیے ان امور کا حصول یا عدم حصول کی نسبت فاعل کے ساتھ مساوی نہیں ہے تو پھر بات بالآخر اس غرض پر ختم ہو جائے گی، جو فاعل کی ذات کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتی ہے کیونکہ لِمَا (کیوں) کے سوال کو مسلسل دہراتے ہوئے بالآخر ہمیں فاعل کی ذات پر پہنچنا پڑے گا، اور ماننا پڑے گا کہ اس فعل کی وجہ سے فاعل کو یا نفع پہنچتا ہے، یا کسی ضرر کا اس سے ازالہ ہوتا ہے، اور اسی پر سوال ٹھہر جائے گا کیونکہ ہر شے کا خیر تک پہنچنا، اور شر و ضرر سے کنارے ہونا، یہی تو مطلوب بالذات ہے، اس لیے کہ آدمی اسی چیز کو طلب کرتا اور اسی شے کا ارادہ کرتا ہے جسے اس کی ذات چاہتی ہے، پس اصل یہی ہے کہ ہر شخص اپنی ذات ہی کا طالب اور عاشق ہے، اور اپنی ذات ہی اس کی مطلوب و معشوق ہے، اس سے ثابت ہوا کہ غرض کا طالب بہرحال ناقص ہے کیونکہ طلب اسی چیز کی کی جاتی ہے، جو طالب کے پاس نہ ہو، یہ ہے ان امور کا خلاصہ جو میں نے ان کی کتابوں میں پایا ہے،

تعاقب اور فیصلہ

غائی علل و اسباب میں غور و فکر سچ پوچھو تو فلسفہ اور حکمت اسی کا نام ہے، بلکہ فلسفے کا افضل ترین جز یہی بحث ہے مگر اس سلسلے میں لوگوں نے جو کچھ کہا ہے، اس میں بڑی غفلتوں اور سخت مسامحتوں سے کام لیا گیا ہے، اور بہت زیادہ غیر منقح باتوں پر ان کا کلام مشتمل ہے، جب تک ایک سیر حاصل بحث اور بلیغ تحقیق سے کام نہ لیا جائے گا، اصل مسائل کی تنقیح جیسی کہ ہونی چاہئے

نہ ہوگی، ضرورت ہے کہ اس مسئلے کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے، اور جو شکوک وشبہات اس سلسلے میں پیدا ہوتے ہیں، اپنی قوت دپرواز کی حد تک اس کا حق ادا کیا جائے تو اب میں کہتا ہوں کہ علت غائی پر جب تم عمیق نظر ڈالوگے تو تم یہ پاؤگے کہ درحقیقت ہمیشہ علت غائی بعینہ علت فاعلی ہی ہوتی ہے، مغائرت دونوں میں صرف اعتباری ہوتی ہے مثلاً کوئی بھوکا سیر ہونے کے لیے اگر کھائے، تو ظاہر ہے کہ وہ یہی لئے کھائے گا کہ سیری کا اس نے خیال کیا تھا اس نے چاہا کہ کھا کر سیری کے وجود سے کمال حاصل کرے، بس اس ذریعے سے جو چیز تخیل کی دنیا میں تھی واقعی دنیا میں آگئی تو گویا اس لحاظ سے کہ وہ خیالی طور پر سیر ہے، کھاتا ہے، تاکہ واقع میں بھی سیر ہوجائے، الغرض خیالی طور پر سیر ہونا بھی فاعل کو فاعل تام بنانے کی علت فاعلی ہے، اور واقع میں سیر ہونا یہ وہ غایت ہے، جو فعل پر مرتب ہوئی، تو اب قصہ یہ ہوا کہ کھانے کا فعل سیری سے صادر بھی ہوا، اور اس سیری کا صدور بھی کھانے کے فعل سے ہوا، مگر یہ دونوں باتیں دو مختلف اعتباروں سے ہوئیں، سیری علمی وجود کے لحاظ سے فاعل بھی ہے، اور علت غائی بھی، اور خارجی وجود کے لحاظ سے یہی سیری صرف غایت ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علت غائی فاعل سے جدا نہیں ہوتی، اور فعل پر جو غایت مرتب ہوتی ہے، اس سے فاعل کی تکمیل بھی ہوتی ہے،

اس بیان سے یہ مسئلہ بھی منقح ہوا کہ غایت کی یہ جو عام تقسیم کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایک قسم اس کی تو وہ ہے جس کا وجود خود فاعل کی ذات میں پایا جاتا ہے، جیسے خوشی اور دوسری قسم وہ ہے جس کا وجود قابل میں ہوتا ہے، اور تیسری قسم ایسی بھی ہوتی ہے جو فاعل اور قابل دونوں میں نہیں پائی جاتی، مثلاً کسی غیر کی رضامندی اگر فعل کا مقصد ہو، میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ پچھلی دو قسموں کا مرجع اگر غور کیا جائے تو پہلی ہی قسم ہے یعنی جو غایت خود فاعل کی ذات میں پائی جاتی ہے سب کا مآل بالآخر اسی پر ختم ہوتا ہے، کیونکہ مکان بنانے والا جو مکان بناتا ہے، یا کسی دوسرے کو خوش کرنے کے لیے کوئی جو کام کرتا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان افعال کا آخری مقصد وہی مصلحت ہوتی ہے جیسے

فاعل خود اپنے نفس کے لیے سوچتا ہے' خواہ غایت سے مراد یہ ہو کہ جس سے فاعل کو فاعل بنایا' یا یہ کہ جو فاعل پر ذاتی ترتب کے طور پر مرتب ہو' یہی حال ان کی دوسری تقسیم کا بھی ہے یعنی کہتے ہیں کہ جس پر حرکت کی انتہا ہوتی ہے کبھی وہی غایت ہوتی ہے' اور کبھی غایت اس کے سوا دوسری چیز ہوتی ہے جیسا کہ میں نے کہا تھا کہ غیر سے اکتا جانے یا کسی دوست سے ملنے کے لیے ایک جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ تلاش کرنے میں جو ہوتا ہے' کیونکہ جب تک کسی دوسری چیز کو ترجیح نہ حاصل ہو لے یا اس سے مسرت نہ ملتی ہو' یا اس کے سوا کوئی اور بات جس کا فائدہ نفس کو پہنچتا ہو' ارادی حرکت بغیر ان امور کے وقوع پذیر نہیں ہو سکتی اگرچہ اس اعتراض کے جواب میں عذر پیش کیا جا سکتا ہے' لیکن وہ عذر نہیں جو بعضوں نے اس موقع پر پیش کیا ہے کہ اس تقسیم اور دوسری تقسیم میں غایت سے مراد وہ انتہائی نقطہ ہے' جو فعل پر مرتب ہوتا ہے' یہ عذر اس لیے بے معنی ہے کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ بایں معنی بھی غایت ایسی چیز ٹھیرتی ہے جس کا مرجع فاعل ہی کی ذات ہوتی ہے خواہ ظن غالب ہی کی بنیاد پر ایسا کیوں نہ ہو بشرطیکہ وہاں کوئی مانع نہ ہو' بہرحال یہ عذر تو غلط ہے' بلکہ صحیح عذر یہ ہے کہ مقصود یہاں غایت سے غایت کی ماہیت ہے' خواہ یہ وہی ہو' جس پر حرکت ختم ہوتی ہے' یا اس کے سوا کوئی چیز ہو۔

ایک چیز قابل بحث یہاں یہ بھی ہے کہ ان لوگوں کے کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں یعنی کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر خدا کسی کام کو نہیں کرتا' اسی کے ساتھ ان کے کلام میں یہ بھی پایا جاتا ہے کہ خود حق تعالیٰ کی ذات تمام غایتوں کی غایت ہے اور یہ کہ خدا ہی مبدء اور خدا ہی غایت ہے' قرآن میں بھی ہے الا الی اللہ تصیر الامور (ہاں تمام امور کی بازگشت اللہ ہی کی طرف ہے) ان الی ربک الرجعی (تیرے رب ہی طرف آخری پلٹاؤ ہے) ایسی بے شمار آیتیں ہیں' تو اب دیکھنا یہ ہے کہ افعال حق کے متعلق جو کہا جاتا ہے' کہ اغراض کے ساتھ وہ وابستہ نہیں ہوتے تعلیل بالاغراض کی اس نفی سے کیا مراد ہے' اگر یہ مقصد ہے' کہ خدا کے

افعال کے اغراض اس کی ذات کے سوا نہیں ہوتے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہی واقعہ بھی ہے جیسا کہ گزر بھی چکا کہ حق تعالیٰ اپنی فاعلیت اور کارکردگی میں تام اور کامل ہیں، اور اس باب میں یعنی ان کا فاعل ہونا غیر پر موقوف نہیں ہو سکتا، لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اس کے افعال کی سرے سے مطلقاً کوئی غایت اور غرض ہی نہیں ہوتی جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو بہرحال تم یہ کہہ سکتے ہو کہ خیر کا وہ نظام اور قانون جو بجنسہٖ خدا ہی کی ذات کا دوسرا نام ہے، اسی خیر کے علم کو عالم کے ایجاد کی غایت اور غرض قرار دو، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ فاعل کے فاعل ہونے کی جو بات مقتضی ہوتی ہے، علت غائی جب اس کو کہتے ہیں جیسا کہ اس کی ان لوگوں نے تصریح کی ہے، تو ضرور ہوا کہ علت غائی فاعل کی ذات کے سوا کوئی دوسری چیز ہو، اس لیے کہ مقتضی اور مقتضا یعنی چاہنے والے اور جسے چاہا جائے، ان دونوں میں مغائرت کا ہونا بدیہی ہے، میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی فروگزاشتیں جو ان کے کلام میں بہت پائی جاتی ہیں، مثلاً اقتضاء کا اطلاق بسا اوقات اس کے عام معنی پر کرتے ہیں، یعنی ایک چیز دوسری چیز سے اگر جدا اور منفک ہو کر نہ پائی جائے اسی عدم انفکاک کو اقتضا کہہ دیتے ہیں، غالباً ان کو اس پر بھروسا ہوتا ہے کہ علم کے پختہ کاروں کو اصل مطلب کے سمجھنے میں دشواری نہ ہوگی، آخر اس کے سوا ان کے کلام کی اور توجیہ کیا کی جائے اس لیے کہ آج تک نہ کوئی دلیل ہی قائم ہوئی ہے اور نہ بداہت کا یہ فیصلہ ہے کہ واقع میں فاعل کے لیے ضرور ہے کہ غایت کا غیر ہو اس لیے کہ فاعل تو اسی کو کہتے ہیں جو وجود عطا کرتا ہے اور جس مقصد کے لیے شے کو وجود عطا کیا جاتا ہے، بس اس کو غایت کہتے ہیں، پھر اب یہ غایت اور یہ مقصد فاعل کی عین ذات ہو، اور سب سے اعلیٰ و برتر ہو، اس کی نفی کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، آخر فرض کرو کہ ہم غایت کو ایسی چیز قرار دیتے ہیں جو بذات خود قائم ہے اور اسی چیز سے کسی ذاتی فعل کا صدور ہو، تو ایسی صورت میں کیا یہی شے فاعل اور غایت دونوں چیز نہ ہوگی، بس معلوم ہوا کہ خدا کے فعل سے غایت کی جو حکما نفی کرتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ تعریف،

یا حصول عزت، یا غیر کو نفع پہنچنے وغیرہ کے نتائج جو حق تعالی کے افعال پر مرتب ہوئے ہیں اور اس کی ذات کے غیر ہیں، حق تعالی کی توجہ اپنے افعال میں ان کی طرف نہیں ہوتی باقی خیر کا وہ نظام جو بجنسہ ذات حق ہے اس خیر کے علم کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اسی نے حق تعالی کو خیر کے افادے پر اس طرح آمادہ کیا جس طرح میں نے پہلے بیان کیا ہے، اگر اس کو غایت قرار دیا جائے تو یہ ایسی بات ہے جس کی جانب تلاش و برہان بھی راہنمائی کر رہے ہیں اور علمائے فحول کے عقول، اکابر کے ذہن اس کی شہادت ادا کر رہے ہیں، تعلیقات میں شیخ رئیس نے اس کی تصریح بھی ان الفاظ کے ساتھ کی ہے۔

"وہ کمال جو بالذات واجب الوجود ہے، اگر کسی انسان کو اس کی معرفت حاصل ہو پھر ان امور کو جو واجب الوجود کے بعد ہیں، اگر ان کی تنظیم واجب اپنے کمال کے مطابق کرے تو ظاہر ہے کہ یہ امور بھی انتہائی حسن نظام کی صورت میں جلوہ گر ہوں گے، پس دراصل اس تنظیم کی غرض وغایت خود واجب الوجود کی ذات ہی ہو گی یعنی کمال کی تنظیم پس اگر واجب الوجود ہی فاعل ہو گا، تو وہی غایت اور غرض بھی ہو گا"

میں کہتا ہوں کہ مبداء اول (حق تعالی) مذکورہ بالا معنی کی رو سے جس طرح خود اپنے فعل کی غایت ہیں، اسی طرح وہ اس معنی کے اعتبار سے بھی غایت ہے، کہ تمام اشیاء خدا ہی کے کمالات کے طالب ہیں، اور اسی کمال کے حصول کے ذریعے سے اپنے کو مبداء اول (ذات حق) کے مشابہ اس حد تک بنانا چاہتے ہیں، جس حد تک ان کے حق اور ظرف کے لحاظ سے قابل تصور ہو سکتا ہے، گویا ہر ایک اسی کا مشتاق اور اسی کا عاشق ہے، خواہ یہ اشتیاق و عشق ارادی ہو، یا طبعی، الہٰی حکماء نے اسی بنیاد پر دعویٰ کیا ہے، کہ تمام موجودات میں اس کا عشق اپنے درجے کے مطابق ساری و جاری ہے، اسی لیے ساری کائنات مبدعات (یعنی غیر مادی موجودات) کی طرح وجود کے اس قلزم ذخار سے اپنے اپنے مرتبے کے مطابق شوق کے گھونٹ حاصل کر رہے ہیں، اور حق قدیم کی وحدانیت و یکتائی کے سب معترف و مقر ہیں، قرآن کی آیت

وکل وجھۃ ھو مولیھا (ہر ایک کی توجہ کا ایک مرکز ہے جدھر وہ جھکتا ہے) کا مطلب یہی ہے کہ ہر ایک اسی کے لیے بلبلاتا ہے، اور شوق کی آگ سے اس ذات تک پہنچنے کا نور حاصل کرتا ہے، الہٰی صحیفے میں اسی کی طرف وان من شئی الا یسبح بحمدہ (کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو خدا کے حمد کی پاکی نہیں بیان کرتی) میں اشارہ کیا گیا ہے، اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ تمام وہ ہویات جن سے عالم کے نظم و تدبیر کا تعلق ہے، اور تمام صوری ہستیاں، طبعاً اور فطرۃً کمال کی جانب متوجہ ہیں یعنی خیر اول سے جو ہویت ان کو عطا ہوئی ہے، اسی ہویت کی خیریت کی تلاش میں سب سرگرم ہیں، اور ان کے ہیولی و مادے اور حیثیتوں سے جو شریت اور برائی کا بھپارہ اٹھ رہا ہے، اور جو ان کا خاص نقص ہے، اس سے ہر ایک بھاگ رہا ہے جب یہ واقعہ ہے، تو ثابت ہوا کہ ہر ایک میں خیر کا طبعی اشتیاق اور فطری شوق پایا جاتا ہے، پس خیر بالذات سب کا معشوق ہے، اگر خود خیر ہونا بھی سب کا مطلوب اور معشوق نہ ہوتا تو طبائع ان کی تلاش میں سرگرداں نہ ہوتے، اور تمام کاروبار میں ہمتیں اسی پر اپنی توجہ کو مرکوز نہ کرتیں، معلوم ہوا کہ اس عشق کا مبدء اور اس شوق کا منشا، درحقیقت خیر ہی ہے، جب اشیاء، اس خیر سے جدا ہوتے ہیں تو اس وقت ان میں یہ عشق شورش پیدا کرتا ہے، اور جب خیر مل جاتا ہے تو پھر اس وقت یہ اس کے ساتھ مل کر ایک ہو جاتے ہیں، آخر یہ تو کھلی ہوئی بات ہے، کہ تمام موجودات اسی کو اچھا سمجھتے ہیں جو ان کی فطرت کے مناسب و ملائم ہوتا ہے اور جب یہ مناسب و ملائم امور مفقود ہوتے ہیں تو ان کی تلاش میں وہ سرگرداں رہتے ہیں، حاصل یہ ہوا کہ خیر ہی خیر پر عاشق ہے، پھر کبھی یہ خیر خاص خیر ہوتا ہے، جب اس کا تعلق خاص امکانی خیرات سے ہو، اور مطلق خیر بھی ہوتا ہے، جب اس کے سامنے وہ جی خیر اور وہ وجود ہوتا ہے، جو صرف وجود ہی شر اور عدم کی جسے ہوا بھی نہیں لگی ہے، وہی حقیقی نور ہے، جس میں تاریکی اور ظلمت کا شائبہ بھی نہیں ہے، اور اس عشق کا سبب اور اس کی علت وہی چیز ہوتی ہے، جو معشوق سے مل چکی ہے، یا جس کے ملنے اور حاصل ہونے کی آیندہ توقع ہے

یہ قاعدہ ہے' کہ خیریت جس قدر بھی کسی چیز میں بڑھتی چلی جائے گی' اس کے وجود میں بھی شدت پیدا ہوتی چلی جائے گی' اور وجود میں جتنی شدت پیدا ہوگی' معشوق ہونے کا استحقاق بھی بڑھتا چلا جائے گا' اور اسی نسبت سے خیر کی عاشقیت بھی بڑھتی جائے گی' اور وہ موجود جو قوت اور امکان کی آلودگی سے پاک ہے چونکہ خیر کے سلسلے میں غایت وہی ہے تو معشوقیت کی غایت اور عاشقیت کی بھی غایت وہی ہوگا' جو اس کا عاشق ہوتا ہے اس کا عشق بھی کمال درجے کا عشق ہوتا ہے اور انتہائی مرتبے کا اور الہٰی صفات چونکہ ذات سے جدا ہو کر نہیں پائے جاتے بلکہ یہاں ذات وصفات میں امتیاز ہی نہیں ہے جیسا کہ عنقریب تم کو معلوم ہوگا' تو ذات حق میں عشق بھی صرف ذات اور وجود ہی ہوگا' اس کے سوا باقی موجودات ان کا عشق یا تو بجنسہٖ ان کا وجود ہوگا یا ان کے وجود کا اثر اور اس سے پیدا ہونے والا ہوگا' اب جاننا چاہیئے کہ اس اعتبار سے عشق میں سب سے بڑا درجہ ان عقول فعالہ کا ہے' جو تجلی الہٰی کو بغیر کسی واسطے یا کسی بیرونی امداد کے قبول کرنے میں یعنی حس یا تخیل وغیرہ کی امداد سے اس تجلی کو وہ قبول نہیں کرتے' اور یہی عقول فعالہ نچلے درجے کے ان موجودات کے ایجاد کا کام انجام دیتے ہیں جن کا وجود ان کے وجود کے بعد پیدا ہوتا ہے' اور ان موجودات کو وہ ان ہستیوں کے ذریعے پیدا کرتے ہیں جو ان مخلوقات سے پہلے ہوتے ہیں' اسی طرح جو ادنیٰ درجے کی ہستیاں ہیں ان کی تخلیق اشرف درجے کی ہستیوں سے ہوتی ہے' پھر عشق میں دوسرا درجہ ان عالی اور الہٰی نفوس کا ہے جو عقل فعال کے ذریعے سے ان میں اس وقت پیدا ہوتا ہے' جب عقل فعال ان کو قوت سے طرف فعل کے لاتی ہے' یعنی عدم سے وجود میں لاتی ہے' اور ان نفوس کو عقل فعال تصور اور تمثل کی قوت عطا کرتی ہے' اور اس بات کی کہ جس چیز کا ان میں تمثل ہو' یا جن کو وہ تصور کریں' ان کے تصورات اور تمثلات کی حفاظت کی بھی قوت عقل فعال انہیں بخشتی ہے اور ان کے ساتھ الہٰی نفوس کو مطمئن کرتی ہے' اس کے بعد عشق میں درجہ حیوانی قوتوں کا ہے'

پھر نباتی قوی کا، الغرض ان میں ہر ایک کے لیے ایک خاص قسم کی الٰہی عبادت بھی ہوتی ہے جس کے وہ سزاوار ہوتے ہیں، اور جس کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے، ان میں ہر ایک اپنے مبدأ اعلیٰ سے مشابہت پیدا کرنے کی کوشش اپنی اپنی پرواز کی حد تک کرتا ہے، اور اشیاء کی تربیت و پرداخت میں مبدء اعلیٰ کے افعال کی نقل کرتا ہے۔

علوی موجودات کی عبادت کا قصہ تو آگے آئے گا، اور اپنی جگہ بیان کیا جائے گا، باقی رہے سفلی موجودات تو ان میں ہر ایک اپنے سے عالی اور بلند تر ہستی کے آگے جھکا ہوا ہے، جو ان سے اشرف اور عالم اعلیٰ سے قریب تر ہے، ان کی اطاعت اور فرماں برداری کے لیے اس کی گردن جھکی ہوئی ہوتی ہے، اور اپنے سے جس کو فروتر درجے میں یہ پاتے ہیں ان پر خیر کی فیض باری کرتے رہتے ہیں، معدنی جوہروں ہی میں غور کرو، پھلنے پھیلنے، کھدائی، اور ڈھلاؤ کے قبول کرنے میں ان کی جو حالت ہوتی ہے اپنے مبدء کا اقرار اور اس کے آگے جھکنا اس کے فرامین کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے سوا یہ اور کیا ہے،

ان میں احکام و آثار کے قبول کرنے میں جو جتنا تیز گام ہوتا ہے، اور صورت و شکل میں جو جتنا روشن اور حسین ہوتا ہے وہی ان میں زیادہ برتر و قیمتی شمار کیا جاتا ہے، اور جس میں اس اعتبار سے جتنی زیادہ غفلت ہوتی ہے، اور ان سے نفع اس قدر نہیں اٹھایا جا سکتا، جتنا پہلی قسم سے اٹھایا جاتا تھا تو وہی ادنیٰ درجے کی چیزیں قرار پاتی ہیں، مثلاً معمولی چٹانوں اور پتھروں کا جو حال ہے، اسی طرح نباتی قوتوں، اور ان کے مختلف حرکات پر غور کرو کس طرح وہ دائیں بائیں ہوائی فضا میں بڑھتے اور پھیلتے ہیں، فارسی میں کسی نے خوب کہا ہے ؎

درخت سرو بباد شمال پنداری　　ہمی فشاند دست وہمی گزارد کام

الغرض یہ سب سجدے میں ہیں، رکوع میں ہیں، اپنے پتوں کی رگ رگ سے وہ تسبیح و تہلیل و تقدیس و تحمید کا فریضہ انجام دیتے ہیں، اپنی شاخوں اور پھولوں

شگوفوں، پھلوں کو جانوروں، اور ایسے نافرمانوں کو بانٹتے رہتے ہیں، جن سے کسی نفع کی توقع نہیں ہو سکتی ہے، اور بجز آگ کے وہ کسی کام کے نہیں ہوتے، اسی طرح جانوروں کو دیکھو کس طرح وہ انسان کی خدمت انجام دیتے ہیں، کس طرح جہاں آدمی ان کو لے جانا چاہتا ہے جاتے ہیں، اور ان کے بوجھ کو ایک شہر سے دوسرے ایسے شہروں میں پہنچاتے ہیں جہاں تک سخت جفاکشی کے بعد ہی آدمی سامان پہنچا سکتا تھا، پھر ان جانوروں میں بعض انسان کی فرماں برداری سے سرکشی کرتے ہیں، اور متکبر ہیں آدمی کے حکم کو نہیں مانتے یعنی درندوں، اور جنگلی وحشیوں کا جو حال ہے، پھر انسان کی عبادت کو دیکھو! کس طرح علم و عمل میں مبدء اعلیٰ سے مشابہت حاصل کرنے کی یہ کوشش کرتا رہتا ہے، اور معلومات کے فراہمی میں شب و روز سرگرداں ہے، جسمانی امور سے تجرد اختیار کرنے کی جانب مائل ہے (یہ سب انسان کی عبادت ہے) اسی لیے انسان کی عبادت تمام ارضی عبادتوں میں ممتاز اور سب سے برتر ہے، اور حیوانی معارف میں اس کی معرفت سب سے اعلیٰ اور اہم ہے، خصوصیت کے ساتھ اس کو نطق کی فضیلت عطا ہوئی ہے، اور قدرت و طاقت کی سعادت سے سرفراز ہے، شکل و صورت میں بھی کامل ہے، اسی لیے ان میں جو معاصی اور گناہوں میں منہمک ہو جاتے ہیں، وہ حیوانات، نباتات، معدنیات سب سے زیادہ ذلیل و خوار قرار پاتے ہیں، اسی قسم کے لوگ سافلین سے بھی اسفل ہو جاتے ہیں، یعنی تحتانی درجے کی جتنی ہستیاں ہیں، ایسا آدمی ان سب کے نیچے چلا جاتا ہے، وجہ یہ ہوتی ہے کہ معدنی جواہر صورت کو قبول کرتے ہیں، اور اس قسم کے آدمیوں میں یہ بھی نہیں ہوتا، درخت اپنے رب کے سجدے و رکوع میں ہیں اور وہ نہ سجدہ کرتا ہے، نہ رکوع حیوانات انسان کے فرماں بردار ہیں، اور ایسا آدمی اپنے مالک اور رب کے فرمان سے سرکشی کرتا ہے، اس قسم کی غفلت اور نسیان سے میں اللہ کی پناہ میں آتا ہوں۔

الحاصل معقولات کے علم و ادراک میں آدمی دراصل اپنے مبدء

سے قوت نظریہ کے اعتبار سے، اور بدن کی تربیت و پرداخت میں قوت
عملیہ کے اعتبار سے مشابہت حاصل کرتا ہے، اسی طرح اپنی قوتوں کو بھی
اسی طریقے سے استعمال کرتا ہے، جس سے اس مشابہت میں مدد ملے مثلاً حس
قوتوں کو اس لیے استعمال کرنا، تاکہ جزئیات سے کلی قوانین پیدا کرے، او
اپنے اغراض تک پہنچنے کے لیے تفکر میں قوت متخیلہ سے کام لیتا ہے، یہ تو
عقلی امور میں کرتا ہے، اسی طرح جسمانی امور میں مثلاً شہوانی قوت اس کو جو ہم بستر
پر آمادہ کرتی ہے، جس میں لذت مقصود بالذات نہیں ہوتی، بلکہ نوع کو باقی رکھنے
میں وہ علۃ اولیٰ سے مشابہت حاصل کرنا چاہتی ہے، خصوصاً اس نوع کی
بقا کی کوشش جو تمام انواع میں افضل ترین نوع ہے، یعنی نوع انسانی
اس طرح غضبی قوت اس کو بہادروں سے مقابلہ کرنے اور جنگ میں
کود پڑنے کے لیے اس لیے آمادہ کرتی ہے تاکہ "مدینۂ فاضلہ" اور "ترقی یا
تمدن" "امت صالحہ" "تہذیب یافتہ نسل و قوم" کی طرف سے دشمنو
کا مقابلہ کرے (یہ بھی اسی مبدء اعلیٰ سے مشابہت کی ایک راہ ہے) اسی طرح
بعض اوقات اس کی خالص عقلی اور نطقی قوت سے بھی بعض افعال نما
ہوتے ہیں، مثلاً معقولات کا تصور، ملائکہ وعقول کا خیال، موت کا
اشتیاق، آخرت کی محبت، رحمن کی رفاقت (یہ سب بھی اسی سلسلے کی
چیزیں ہیں) میں نے جو کچھ کہا اس کو خوب سمجھو، اس طرح سمجھو جو سمجھنے
حق ہے، اور جس پر نتائج مرتب ہوتے ہیں، ایسا سمجھنا نہیں جیسے بافید
تخیلات، اور تراشیدہ اشعار سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے بیانات
میں اگرچہ بعض چیزیں خطابت اور اقناع کے رنگ کی ہوتی ہیں، لیکن
دراصل وہ اسرار و رموز ہیں، اگر ان کی تحقیق کروگے تو تمھیں برہان او
دلیل تک بھی وہ پہنچا دیں گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمام اشیاء خواہ عقول ہوں یا نفوس یا اجرام فلکی
ہوں یا اجسام عنصری ان میں ملائے اعلیٰ سے مشابہت پیدا کرنے کا فطری
رجحان پایا جاتا ہے اور علۃ اولیٰ کی اطاعت و فرماں برداری کا سبب یہ

ایک طبعی عشق اور غریزی اشتیاق موجود ہے، اس علت کی جانب حرکت کرنے میں ہر ایک کا ایک خاص فطری دین، اور ایک واضح مذہب ہے، اور ہر ایک اسی علت کے اطراف گردش کر رہا ہے۔

شیخ نے تعلیقات کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح کی ہے، کہ ارضی قویٰ جیسے نفوس فلکیہ ہیں، ان کے افعال کی غایت وہ چیز ہوتی ہے، جو ان سے برتر اور ان کے مافوق ہوتی ہے، کیونکہ جو ان کے ماتحت امور کے مزاج وغیرہ کے کیفیات ہیں ان کے حاصل کرنے کے لیے ارضی نفوس اپنے مادے کو حرکت نہیں دیتے، اگرچہ یہ چیزیں ان کے نتائج اور ان توابع میں ہیں جن کا ثبوت ان کے لیے لازمی ہے، بلکہ اپنے مادوں کو متحرک کرنے میں ان کی اصلی غرض اس چیز کا حاصل کرنا ہوتا ہے، جس کا حصول بہتر سے بہتر شکل میں ان کے لیے ممکن ہو، تاکہ اپنے بالاتر کے ساتھ ان کو مشابہت حاصل ہو سکے، جیسا کہ افلاک کے نفوس اپنے اجرام کو اسی لیے حرکت دیتے ہیں" شیخ کے اس کلام سے سمجھنے والا سمجھ سکتا ہے، کہ عالی قوتیں ہوں یا سافل اپنے اپنے تحریکات میں ان سب کے پیش نظر جو غایت ہوتی ہے، وہ فاعل اول ہی ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ تمام تحریک عطا کرنے والی قوتیں یا محرکات کی توجہ اپنے ماتحت کی طرف نہیں بلکہ اسی غایت کی جانب ہوتی ہے، جس کا تعلق فاعل اول سے ہے، اس لیے بھی فاعل اول غایت قرار پاتا ہے، اور اسی سے اس مشہور قول کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے، یعنی "اگر عالی کا عشق نہ ہوتا، تو سافل نابود ہو جاتا"

یہ امر بھی قابل توجہ ہے، کہ جو قوتیں سکون طلب ہوتی ہیں، ان کا حال بھی وہی ہے جو حرکت کی فاعل ہیں، یعنی اس باب میں کہ مقصد سلسلۂ وجود میں ہر ایک کا ماتحت نہیں بلکہ مافوق ہے، اس بات میں ارضی طبیعت جو سکون کی طالب ہے، اور فلکی طبائع جو حرکت کو چاہتے ہیں، سب برابر ہیں، بلکہ ہر ایک کی غایت اور مطلوب یہی ہے کہ بہتر سے بہتر بات جو ان کے لیے ممکن ہو سکتی ہے اس تک رسائی حاصل کریں، جیسا کہ معلم ثانی ابونصر فارابی

نے اپنی کتاب فصوص میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، فارابی کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

"آسمان اپنی گردش کے ساتھ، اور زمین اپنے وزن اور جھکاؤ کے ساتھ نماز میں مصروف ہیں، اور ایسا کیوں نہ ہو، اس لیے کہ ہم کسی چیز کو ایسی نہیں پاتے جس میں کسی محبوب کا اشتیاق نہ ہو، اور کسی مرغوب کے لیے وہ تلملاتی نہ ہو، خواہ یہ امور ان میں ارادی طور پر پائے جاتے ہوں، یا طبعی طور پر"

بعض عارفوں نے اسی کی تعبیر ان الفاظ میں فرمائی ہے۔

قسم ہے مجھے اپنی جان کی کہ آسمان اپنی تیز گردش، اور انتہائی تڑپ اور زمین اپنی غایت سکون، و خاموشی میں برابر ہیں، اور قسم ہے تیرے معبود کی آسمان و زمین کو کوئی ایسی لذیذ چیز مل گئی ہے، یعنی جمال اول کی تجلی سے جو حصہ ان کو ملا ہے، اسی سے آسمان خوشی کے مارے ناچ رہا ہے، اور ہنوز وہ اسی رقص اور ناچ میں مصروف ہے، اور وارد کے زور نے زمین پر غشی طاری کر دی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ فرش پر بیہوش ہو کر پڑی ہوئی ہے، ان کے سامنے جو تجلی ہوئی اس کی لذت ان میں اس طرح سما گئی ہے اور لطف ازل کے مشاہدے نے ان کو اس درجہ مبہوت بنا دیا ہے، کہ ان کے دل اپنے ہاتھوں سے جا چکے ہیں اور ان کا حال اس شعر کے مطابق ہے۔

فذالک من عمیم اللطف شکر وھذا من رحیق الشوق سکر

وہ تو عام لطف کا شکریہ ہے، اور یہ شوق کی خالص شراب کا نشہ ہے

اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ شے ہونے کے لحاظ سے اگرچہ غایت فعل سے پہلے ہوتی ہے، لیکن وجود کے اعتبار سے اس کا فعل کے بعد ہونا ضروری ہے، ا یہ کہ فعل پر وہ مرتب ہو، اب اگر حق تعالیٰ کو فاعل اور غایت دونوں قرا دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ ممکنات کے وجود پر بالذات وہ مقدم بھی ہ لیکن اسی کے ساتھ حق تعالیٰ کو ممکنات سے متاخر بھی ماننا پڑے گا، اور اا مطلب یہ ہوا کہ ایک ہی تمام اولوں کا اول بھی ہو، اور تمام پچھلوں سے پیچھے بھی ہو، میں کہتا ہوں کہ پائے جانے اور موجود ہونے میں غایت کا فعل

متاخر ہونا اور فعل پر مرتب ہونا، یہ اس غایت کا قصہ ہے، جس کا تعلق کائنات اور مخلوقات سے ہے، لیکن جب غایت ایسی چیز ہو، جس کا وجود کائنات سے بالا ہے، تو اس وقت یہ بات اس کے لیے ضروری نہیں ہے، بلکہ مخلوقات میں بھی جو ابداعی ہستیاں ہیں، یعنی بغیر مادے کے خالق سے صادر ہوئی ہیں، ان میں بھی غایت ہر دو اعتبار سے یعنی علماً بھی اور وجوداً بھی فعل سے مقدم ہی ہوتی ہے، اور مادی کائنات میں صرف علماً مقدم ہوتی ہے، اور وجوداً متاخر۔

اور تم یہ بھی کہہ سکتے ہو، کہ تمام اشیا کی چونکہ علت فاعلی ذات حق ہے جیسا کہ آیندہ اس پر دلیل قائم کی جائے گی اس لیے وہ تمام اولوں کا اول اور تمام پہلوں میں پہلے ہے، اور تمام اشیا کی غایت وغرض بھی وہی ہے، اور اس نقطۂ نظر سے تمام اشیا اسی کی جانب متوجہ ہیں، اور سب کا نصب العین وہی ہے، سب اسی کے مشتاق ہیں خواہ ارادی اشتیاق کے ساتھ یا طبعی اشتیاق کی راہ سے، اس لیے تمام پچھلوں میں سب سے پیچھے اور تمام متاخروں میں سب سے متاخر بھی وہی ہے، مطلب یہ ہے کہ خیر محض ہونے اور حقیقی معشوق ہونے کی وجہ سے وہی جب سب کی غایت ہے، اس لیے سب سے آخری اسی کی ذات ٹھیری، الغرض پہلے اعتبار کی تصحیح ذات حق میں تو خود اس کی ذات کا اقتضا ہے اور دوسرے اعتبار کی تصحیح اس پر مبنی ہے، کہ اشیاء کا صدور اس سے اس طور پر ہوا ہے، کہ ان میں ہر ایک اپنے ابتدائی کمالات کی حفاظت کا اس لیے عاشق، اور اپنے ثانوی کمالات متوقعہ کے حاصل کرنے کا اس لیے شائق ہے کہ حتی الوسع جہاں تک ممکن ہو، اس کو اپنے مبدء اعلیٰ سے مشابہت پیدا ہو جائے، اور ذاتی غایت وعرضی غایت میں جو فرق ہے وہ تم کو پہلے بتایا جا چکا ہے۔

چند شکوک اور انکے ازالے کا طریقہ

تمہارے سامنے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ہر وہ فاعل اور کام کرنے والا جس کی غرض اپنے کام سے خود اپنی ذات

ں بلکہ اپنی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہو، اس قسم کا فاعل محتاج، اور دوسرے
فیض کا طالب ہوتا ہے، وہ ضرورت مند ہوتا ہے، اس بات کا کہ غیر سے
ی کی تکمیل ہو، اب یہ ظاہر ہے کہ جس کے ذریعے سے اس فاعل کی تکمیل
گی ضرور ہے، کہ وہ اس سے اشرف اور اعلیٰ ہو، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس فعل
ی اس طریقے کا تسلیم کیا جائے گا، اس کی غرض خود اس فاعل سے بالا
ر برتر ہو گی، خواہ اس کی یہ برتری ظن غالب ہی کے بنیاد پر کیوں نہ ہو،
ں معلوم ہوا کہ اپنے سے فروتر درجے کی چیز کسی فاعل کا واقعی نصب العین نہیں
سکتی، اور اپنے معلول کو واقعی اپنا مقصود کوئی علت نہیں بنا سکتی۔
اس لیے کہ جس کے لیے ارادہ کیا جاتا ہے اس مقصود کو خود قصد
ے بداہتہً اعلیٰ اور برتر ہونا چاہیئے، اب اگر کسی علت کا واقعی مقصود اس کا
لول ہو گا، یعنی ایسا واقعی کہ جس کو یقینی مقصود قرار دیا جائے نہ کہ گمان غالب
طور پر تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ علت کے اس قصد اور ارادے کے
لق یہ ماننا پڑے گا کہ اس نے ایسی چیز کو وجود عطا کیا جو اس سے زیادہ کامل
مل تھی ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، اس پر اگر تم کو یہ شبہہ ہو، کہ بسا اوقات،
ما جاتا ہے (کہ فاعل اور علت اپنے معلول سے افضل و اشرف نہیں ہوتا)
طبیب کسی شخص کے مرض کے ازالے کو مقصد بناتا ہے، اور اس کے اس
مد و ارادے سے مریض تندرست ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں طبیب
ر مریض دونوں انسان ہی ہوتے ہیں، تو جو قاعدہ بیان کیا گیا صحیح نہ رہا لیکن
قعہ وہ نہیں ہے جو سمجھا جاتا ہے، اس لیے کہ صحت کا افادہ در اصل جس سے
تا ہے، وہ نہ طبیب ہے اور نہ اس کا قصد و ارادہ بلکہ صحت کا حقیقی مبدء و سرچشمہ
ذات ہے جو طبیب سے بزرگ و برتر ہے، یعنی وہی جو تمام بھلائیوں
ر خیرات کو حسب استعداد مادوں پر تقسیم فرماتا ہے، باقی طبیب کے قصد و
ادے کا کام اس سے زیادہ نہیں ہوتا کہ وہ مادے میں صحت کے قبول
نے کی استعداد پیدا کر دے، اس کے سوا وہ کچھ نہیں کر سکتا اور نہ صحت کا
خشنے والا ہمیشہ وہی ہوتا ہے، جو سب سے بلند و بالا ہے، پس معلوم ہوا کہ

طبیب جس نے صحت کا ارادہ کیا تھا اور صحت کو جس نے اپنا نصب العین بنایا تھا، وہ بالعرض فاعل ہے، نہ کہ بالذات۔ ادنیٰ مقاصد کو جو لوگ اپنا نصب العین بنالیتے ہیں، اس سے بھی مذکورۂ بالا نظریے پر اعتراض کیا جاتا ہے، لیکن اس کا بھی وہی جواب ہے کہ ادنیٰ کو ادنیٰ سمجھ کر کوئی مقصد مقرر نہیں کرتا بلکہ کسی غلط فہمی کا شکار ہو کر ایسا کرتا ہے۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ فاعل کو جو فاعل بناتا ہے، اسی کا نام تو غرض ہے، تو فاعل اور غرض میں معلوم ہوا کہ ذاتی علاقہ ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ فاعل کی اس غرض سے ضرور تکمیل ہوتی ہے، یعنی جو کمال اس کو پہلے سے حاصل نہ تھا وہ اس غرض کے پوری ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ بسا اوقات فاعل خود اپنی ذات سے تو اشرف و اعلیٰ ہوتا ہے، یعنی جو غرض اس کے پیش نظر ہوتی ہے، ذاتاً و حقیقۃً فاعل کی جوہر ذات اس سے بلند ہوتی ہے، لیکن جن مواد سے فاعل کا اختلاط ہوتا ہے اور جس قسم کے حسی اور خیالی قوتیں اس کو گھیر لیتی ہیں، اور در حقیقت انہی حالات کی وجہ سے اس غرض کی طلب اس میں پیدا ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کا مقصود ہی اس سے زیادہ بہتر اور احسن ہو جاتا ہے، ایک سوال یہ بھی ہے کہ ممکنات کے ساتھ جب خدا کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہے، اور ان کے منافع اس کے پیش نظر نہیں ہیں تو پھر اتنے استوار و محکم شکل میں ممکنات کے وجود کا اس سے افادہ کس طرح ہوا، آخر عالم کے مختلف اجزا میں جو عجیب و غریب ایسے آثار نظر آتے ہیں، جن میں بدیہی طور سے مختلف حکمتیں اور مصلحتیں پوشیدہ ہیں کیا کوئی اس کا انکار کر سکتا ہے، جس نے آفاق و انفس کے آیات اور نشانیوں میں غور کیا ہے، کائناتی اشیا کے منافع سے جو واقف ہے، جن میں کچھ اب تک کھل چکی ہیں، اور ابھی ایسے منافع بہت سے باقی ہیں، جن کا راز واضح نہیں ہوا ہے، جن کے متعلق لوگوں نے دفاتر تیار کر دیے ہیں، مثلاً احساس کے لیے حواس اور تخیل کے لیے دماغ کے اگلے حصے میں تفکر کے لیے بیچ میں، یادداشت اور حفظ کے لیے

پچھلے حصے میں جو قوتیں رکھی گئی ہیں، آواز کے لیے گلے کا نظام سونگھنے کے لیے خیشوم چبانے کے لیے دانت پھیپھڑے کے لیے سانس، جان اور نفس کے لیے بدن اور خداشناسی کے لیے نفس و روح وغیرہ جو قدرت کے عطیات ہیں اور ان کے سوا افلاک کی گردشوں، اور اس کے مختلف منطقوں، کے فوائد، ستاروں کے خواص، خصوصاً آفتاب و ماہتاب کے منافع جن کے بیان کرنے کے لیے نہ زبانیں کافی ہیں نہ کاغذ کے اوراق میں ان کی گنجائش ہے اور نہ انسانی فکر ان کا احاطہ کر سکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اپنی ذات کے سوا اگرچہ واجب تعالیٰ کے فعل کی غرض اور کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اور نہ اس کے افعال کے وہ اسباب و مصالح ہیں جنھیں ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں بلکہ جنھیں ہم نہیں جانتے وہ ان سے بہت زیادہ ہیں جنھیں ہم جانتے ہیں، لیکن بایں ہمہ حق تعالیٰ کی ذات ایسی ذات ہے کہ اس سے اشیا کا صدور جب ہوگا تو اعلیٰ ترین شکل اور جیسا کہ چاہئے کامل ترین معیار پر ہوگا، خواہ یہ مصالح ضروری ہوں جیسے انسان کے لیے عقل اور امتوں کے لیے پیغمبروں کا وجود ہے، یا غیر ضروری ہوں، مگر باوجود غیر ضروری ہونے کے اس شے کے لیے ان کا ہونا باعث حسن و خوبی ہے، مثلاً ابرو پہ بالوں کا اگانا، اور تلوے میں تھوڑی سی گہرائی پیدا کرنا، اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ ہر کھلے چھپے خفی و جلی کا عالم ہے، آسمانوں اور زمین کا کوئی ذرہ اس کے علم سے غائب نہیں ہے جیسا کہ آیندہ اس کا بیان آرہا ہے، آخر ایسا کیوں نہ ہو، خدا کے بعد علل و اسباب کا جو سلسلہ ہے، ان سب کا یہی قانون ہے جیسا کہ گزر چکا یعنی ان میں کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے سے کم درجے کے لیے کوئی عمل کرے، اور اپنے معلول سے کمال حاصل کرے، اور اس کے لیے کسی کام کا ارادہ کرے، خواہ علت کو اس کا علم ہی کیوں نہ ہو، اور وہ اسے پسند ہی کیوں نہیں کرتی ہو، لیکن بہرحال یہ اس کے شان سے گری ہوئی بات ہے کہ معلول کی خدمت بجا لائے، گویا جس طرح طبعی اجسام مثلاً پانی، آگ

آفتاب ماہتاب وغیرہ جو ٹھنڈک پہنچانے گرم کرنے روشن کرنے کا کام صرف اپنے کمالات کی حفاظت کے لیے کرتے ہیں، غیر کو نفع پہنچانا ان کا مقصد نہیں ہوتا، لیکن قدرتی طور پر غیر کو ان سے نفع پہنچ جاتا ہے، جیسے کاس کرام (شریفوں کے پیالے) کے چھلکنے سے زمین کو نفع پہنچ جاتا ہے، یعنی سیر چشم لوگ جب شراب پیتے ہیں تو ان کے بھرے ہوئے پیمانوں کے چھلکنے سے زمین کو بھی شراب نصیب ہوجاتی ہے، اسی طرح آسمانی بادشاہت اور ملکوتی عالم کی تمام سرگرمیوں سے تحتانی عالم کے نظام کی تنظیم مقصود نہیں ہے بلکہ جو اصل مقصد ہے وہ اس سے بالاتر ہے، یعنی حق تعالیٰ کی انتہائی خوبی وکمال کے ساتھ فرماں برداری ان کا اصل مقصود ہے، لیکن اس کے ذریعے سے ان چیزوں کو بھی نفع پہنچ جاتا ہے، جو ان سے ادون اور فروتر ہیں، کسی نے فارسی میں خوب کہا ہے ؎

عالم بجز وش لاالہ ہوست — غافل بگماں کہ دشمن است او یا دوست
دریا بوجود خویش موجے دارد — خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

الحاصل جس کو حق تعالیٰ کی اس ذات بے ہمتا کی صحیح یافت ہے، جو ہر خیر اور حسن کا مبدا و سرچشمہ ہے وہ جانتا ہے کہ اشیاء کی پیدائش اس ذات پاک سے' مکمل نظام' اور محکم قانون کی شکل میں ہوئی ہے' واقعہ تو صرف اس قدر ہے' اب جو اس کے افعال کے مصالح وحکم نظر آتے ہیں' سو وہ اے میرے دوست عرضی اور تبعی غایات ہیں' اگر غایت کا ترجمہ یہ کیا جائے کہ فاعل کے فاعل ہونے کی جو وجہ ہو' اور ان کو ذاتی غرض بھی کہہ سکتے ہو' اگر غایت کا مطلب یہ ہو کہ جو چیز فعل پر ذاتی طور سے مرتب ہو' یا جس کا وجود فعل کے وجود کے بعد ہو' یعنی عرضی طور سے فعل پر مرتب نہ ہو' جیسا کہ ہیولانی طبائع میں شرور اور برائیوں کے مبادی واسباب کا حال ہے' ایک سوال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ مبادی کائنات کا کمال کے انتہائی مرتبے پر ہونا یعنی یہ سارے لوازم اور ان کے ملزومات کے متعلق ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ان مبادی کو ان کا علم وادراک خواہ بالذات، یا بالعرض ہونا

ہونا چاہئے حالانکہ کائناتی مبادی کا ایک حصہ ایسے جسمانی امور پر مشتمل ہے، جن میں کسی قسم کا ادراک اور شعور نہیں ہوتا پھر ان کی توجہ اس مقصد کی جانب کس طرح ہوسکتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان مبادی سے شعور کا انکار محض ایک ایسا دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ تلاش و تحقیق سے تو ان میں شعور و ادراک کا ہونا کچھ ضروری سا معلوم ہوتا ہے، آخر اگر اپنے افعال و اعمال کے متعلق طبیعت میں کوئی ذاتی اقتضاء نہ ہوگا، تو ظاہر ہے کہ بالذات اس فعل کی وہ فاعل بھی نہیں ہوسکتی، بلکہ اگر اس اقتضاء کا ظہور صرف آخری درجے میں ہوتا ہے، (مثلاً حیوانی درجے میں) تو طبیعت کے ابتدائی درجے میں بھی اس اقتضاء کا ثبوت ضرور ہونا چاہئے، اور اقتضاء کا یہی ثبوت چاہتا ہے کہ طبیعت کے ابتدائی درجوں میں بھی کسی نہ کسی رنگ کا شعور فکر سوچ بچار، قصد و ارادہ ضرور ہو، خواہ وہ ارادہ اور فکر کی شکل میں نہ ہو، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ طبیعت میں فکری شعور و ارادے کا ثبوت قرآن کی اس آیت سے ثابت ہے، وان من شی الا یسبح بحمدہ ولکن لا تفقھون تسبیحھم (کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو خدا کے حمد کی پاکی نہیں بیان کرتی لیکن تم لوگ ان کی تسبیح کو نہیں سمجھتے) ماسوا اس کے ہم جس قاعدے کے اثبات کے درپے ہیں، یعنی توحید کو جس شکل میں ثابت کرنا چاہتے ہیں، اس کا یہ لازمی اقتضاء ہے کہ تمام چیزوں میں شعور کا ایک درجہ ضرور پایا جاتا ہے، جس طرح وجود اور ظہور کے کسی نہ کسی مرتبے کا پایا جانا ان میں ضروری ہے، وجہ یہ ہے، کہ جو وجود واجب ہے، ظاہر ہے کہ وہ حیات اور علم و قدرت ارادے سے موصوف ہے، اور یہ سارے صفات وجود واجب کو لازم ہیں، بلکہ وہ بعینہٖ ذات واجب ہیں، اور اس کے عین ہیں، اور واجب کی وہ ذات جو ان صفات سے موصوف ہے، وہ ہر چیز کے ساتھ ہے، اور ہر شے کے ساتھ اس کو معیت حاصل ہے، کیونکہ اشیاء اسی ذات واجب کے مظاہر اور اس کے صفات کی جلوہ گاہیں ہیں، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ ظہور و خفا کے اعتبار سے ان صفات کا تعلق

مختلف موجودات سے مختلف ہے، یعنی قوت وضعف کے حساب سے جو تفاوت ان موجودات میں ہے وہی تفاوت ان صفات کے ظہور وخفا میں بھی ہے۔

اس مقام پر ایک بات یہ بھی بیان کی جاتی ہے، کہ عام طور سے یہ دستور ہے کہ فعل کی استواری، اور اس کے اتقان کی خوبیوں کو پیش نظر رکھ کر عموماً فاعل کی فکری قوت، اور قصد وارادے پر استدلال کیا جاتا ہے پھر افعال کے جو ذاتی مبادی ہیں، ان کے افعال کو دیکھ کر کیوں نہیں ان مبادی کے متعلق بھی یہ کہا جائے کہ ان سے بھی افعال کا صدور قصد وارادہ سوچ بچار کے ذریعے سے ہوا ہے، جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے استدلال کا مخاطب محض عام لوگوں کو بنایا جاسکتا ہے، حقیقی غایات، اور ان کے واقعی مبادی تک کی جن کی نگاہیں نہیں پہنچ سکتی ہیں، لیکن خواص کے نزدیک تو ہر فعل کی ایک غایت ہوتی ہے، اور ہر کام کا نتیجہ ہوتا ہے، خواہ اس فعل کا صدور فکر وارادے سے ہو یا نہ ہو، جیسا کہ گزر چکا (پھر ایسی صورت میں خواص کو اس دلیل سے کس طرح متاثر کیا جاسکتا ہے، ہاں عامیوں کی اس سے تسلی ہوسکتی ہے، لیکن برہانی علوم کے مخاطب عقول عامہ نہیں ہوتے)

ایک زائد تبصرہ۔ میرے گزشتہ بیانات سے یہ امر بخوبی واضح ہوچکا ہے کہ جس سے کاروبار کا آغاز ہوا، اور جس کی طرف وجود کی گردش ہورہی ہے، وہ دراصل مبدءِ اول ہی ہے، اور دونوں معنوں کے لحاظ سے مبدءِ اول ہی انتہائی مقصد اور آخری غایت ہے، جس طرح وہی سب کا فاعل ہے، اور وہی سب کی غایت ہے اور دونوں معنوں میں فرق دو طریقوں سے ہے، یعنی ایک تو ذاتی اور عرضی ہونے کے اعتبار سے، اور دوسرا فرق یہ ہے، کہ ایک میں غایت تو بالذات عینی وجود ہے، اور دوسرے میں غایت وہ تحقق ہے جو غیر کی معرفت کے لحاظ سے ثابت ہوتا ہے، بس اس کو اول تو اس لیے کہتے ہیں

کہ وہ وجود کی طرف منسوب ہے' کیونکہ اسی سے اس کا صدور ہوا ہے' اور سب کا وجود اپنی ترتیب کے لحاظ سے اسی کے لیے ہے' یعنی ان کا یکے بعد دیگرے پایا جانا اسی کے لیے ہے' اور تمام کائناتی ہستیوں کا سفر' اور ان کی سیر کے لحاظ سے وہی آخر ہے' کیونکہ منزل بہ منزل درجہ بدرجہ ان میں جو بھی ترقی کرتے ہوئے آگے بڑھ رہا ہے اس کا مقصد یہی ہے کہ اس درگاہ تک ان کی رسائی ہو جائے' پس اس سفر کا خاتمہ اسی پر ہوتا ہے' پس معلوم ہوا کہ مشاہدے کی رو سے تو وہ آخری نقطہ ہے' اور تحقق و وجود کے حساب سے وہ اول ہے' دوسرے معنی جو غایت کے ہیں' عالم کے وجود کی اس غایت کو حق تعالیٰ نے اس طرح بیان فرمایا ہے۔ کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف (میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا' پھر میں نے چاہا کہ میں جانا جاؤں اس لیے میں نے خلق کو پیدا کیا تاکہ میں پہچانا جاؤں) اس قول میں ہماری راہنمائی کی گئی ہے' کہ عالم کے وجود کا انتہائی مقصد خود اس کی اپنی ذات ہی ہے' یعنی اس حیثیت سے کہ وہ پہچانی جائے وجود عالم کی وہ غایت ہے' جس طرح سے وہی خود باعتبار وجود کے عالم کی علت فاعلہ بھی ہے' اور علت غائیہ بھی' اور ہماری راہنمائی اس طرف بھی کی گئی ہے' کہ عالم کے وجود کی غایت بعض درمیانی مقاصد اور غایات بھی ہیں جیسا کہ لولاک لما خلقت الافلاک (اگر محمد صلعم تم نہ ہوتے تو آسمانوں کو میں پیدا نہ کرتا) قول میں بیان کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تینوں معنوں کے لحاظ سے عالم کے وجود کی آخری غایت حق تعالیٰ ہی کا وجود مبارک ہے یا دوسرے لفظوں میں اس کی تعبیر "لقائے آخرت" سے کی جائے یعنی حق تعالیٰ کی ملاقات بھی سب کا مقصد اور نصب العین ہے' عالم اسی لیے بنایا گیا ہے' اور کائنات کی تنظیم اسی لیے عمل میں آئی ہے

ذیلی بات

اب یہ بات بخوبی روشن ہو چکی کہ عالم کے سارے موجودات اپنی اصل فطرت وساخت کی رو سے صحیح اغراض اور واقعی مقاصد وغایات کی طرف متوجہ ہیں' بلکہ سب کی

غایت اگر سچ پوچھتے ہو، تو صرف ایک ہی چیز ہے یعنی خیر اور نیکی کا وہ مرتبہ جس سے اعلیٰ مرتبہ ممکن نہ ہو، دوسرے لفظوں میں اسی کو خیر اقصیٰ کہتے ہیں، اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے سوا جتنے بھی مقاصد و اغراض ہیں جیسا کہ میں بتا چکا ہوں سب وہمی مقاصد ہیں انسانوں کا ایک گروہ ہے جس کی نگاہوں میں ان ہی وہمی مقاصد کو آراستہ و پیراستہ کردیا گیا ہے اور وہ بیچارے اندھا دھند، بے سمجھے بوجھے ان کے پیچھے بھاگے جارہے ہیں، اور بنی آدم کے زیادہ افراد پر یہی حال طاری ہے، کچھ اللہ کے مخلص بندے ہیں جو اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، عام لوگوں کا گروہ وجود کے ان اولیاء سے ہمیشہ جھگڑے رگڑے کرتے رہتے ہیں، یہ لوگ درحقیقت خدا کے بندوں میں داخل ہی نہیں ہیں اور نہ حق تعالیٰ ان کا مولیٰ ہے، نہ وہ ان کا آقا ہے نہ مالک، اور جب کبھی اور جہاں کہیں تم یہ دیکھتے ہو کہ یہ خدا کے ساتھ تعلق کا دم بھرتے ہیں، تو یقین کرو کہ اس وقت بھی ان کے پیچھے ایک چیز لگی ہے، یعنی طواغیت میں سے کوئی شیطان بھی ان کے ساتھ لگا رہتا ہے، اب اگر تم چاہو تو ان کو عَبَدَۃُ الهَوىٰ (اپنی خواہشوں کے پرستاروں) کے نام سے موسوم کرسکتے ہو، اور چاہو، تو عبدۃ الطاغوت (طغیان و سرکشی پیدا کرنے والوں کے بندوں) سے ان کو خطاب کرسکتے ہو، ان کے متعلق قرآن میں دونوں الفاظ موجود ہیں۔

پس جو اللہ تعالیٰ سے رشتہ جوڑتا ہے اور اس کے دامن کو تھامتا ہے یقیناً وہ اس کی لقاء اور دید کی تمنا کرے گا، اور وہ اس قانون کی پابندی کرے گا جس کا عالم پابند بنایا گیا ہے، ایسے شخص کا والی اور ذمہ دار بھی خدا ہوجاتا ہے، اور وہ اسی نظام کے سلسلے میں منسلک ہوجائے گا، جس کے لیے واقعی عالم کا نظام جاری ہوا، اور وہ تو ہمیشہ صالحین کا ذمہ دار ہوتا ہے، کہ وھو یتولی الصالحین۔

اور جس نے اس نظام کے حقیقی مقصد سے بغاوت کی، اور اپنی خواہشوں کے پیچھے چلا، تو اس پر اس کا طاغوت مسلط کردیا جاتا ہے، اس لیے کہ ہویٰ،

اور نفسانی خواہشوں کی ہر قسم کے لیے الگ الگ طاغوت مقرر ہے، اور یوں ہر ایک کے سامنے اس کا معبود جلوہ گر ہو رہا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: افرأیت من اتخذ الٰھہ ھواہ (تم نے اس کو دیکھا جس نے اپنی خواہش کو اپنا معبود بنا لیا ہے) مگر تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ مقاصد و غایت کے یہ سارے وہمی سلسلے بالآخر مضمحل اور نابود ہو کر رہ جاتے ہیں، پس جس کا والی وارث طاغوت ہوگا یا جو طاغوت سے رشتہ جوڑے گا، تو طاغوت کا تعلق چونکہ اس ہیولانی اور مادی نشاۃ سے ہے، اور اسی سے اس کا جوہر تیار ہوتا ہے، اس لیے جو شخص اس مادی نشاۃ کے اعتبار سے جتنا عدم کی طرف جائے گا اسی نسبت سے اس کا طاغوت بھی مضمحل اور نابود ہوتا چلا جائے گا، اور ایسا آدمی اپنے طاغوت کے ساتھ عدم و نیستی کی اندر ڈوبتا چلا جائے گا، اور یوں نیستی کی کھائیوں میں درجہ بدرجہ گرتا ہوا بالآخر دارالبوار (تباہی کی دنیا) میں گر پڑے گا، حق تعالیٰ ہمیں اور ان لوگوں کو جو یقین کی راہوں میں ہمارے بھائی ہیں سب کو ہویٰ کی پیروی سے محفوظ رکھے، اور دنیا کی طمطراق اور اس کی آرائشوں کی طرف میلان نہ کرنے میں ہماری امداد فرمائے اپنے نیک بندوں میں ہمیں شریک فرمائے، اور ان لوگوں میں جو اس کی رحمت کے ساتھ لو لگائے بیٹھے ہیں قیامت کے دن اٹھائے۔

فصل | علت و معلول کے متعلق چند تکمیلی باتیں

اس فصل میں عنوان کے سوا اور بھی بعض مخفی امور کا اظہار کیا جائے گا، میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے کہ دو چیزوں میں جب اثر کرنے اور اثر قبول کرنے کا تعلق ہو، تو ان کی دو صورتیں ہوتی ہیں یعنی یہ تعلق کبھی بالذات ہوتا ہے، اور کبھی بالعرض، جہاں کہیں میں بالعرض کا لفظ استعمال کرتا ہوں، اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس بات کو شے کی طرف منسوب کیا گیا ہے، شے کا اس بات سے اتصاف حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے، پھر جو واقعی موصوف ہوتا

ہے اس سے اس شے کا اتحادی علاقہ ہوتا ہے' یا کوئی اور علاقہ اس لیے مجازاً اس حکم کو شے کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں' مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ مساوات کی صفت سے درحقیقت جو چیز موصوف ہوتی ہے' وہ مقدار ہے لیکن مقدار چونکہ جسم کے ساتھ اتحادی علاقہ رکھتی ہے' اس لیے اس صفت کو جسم کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں' اسی طرح مشابہ ہونا یہ کیف کی صفت ہے' لیکن اسی اتحادی علاقے کی وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ جسم فلاں جسم کے مشابہ ہے' یا کشتی نشین کی طرف حرکت کو اس لیے منسوب کرتے ہیں کہ حرکت کا جو حقیقی موصوف ہے' یعنی کشتی اس کے ساتھ کشتی نشین کو بیٹھنے کا تعلق ہے' یہ بھی ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ وجودی صفات یعنی تقدم و تاخر علت ہونا' معلول ہونا' وغیرہ وجود کے یہ صفات دراصل وجود کے ذاتی صفات ہیں' لیکن عرضی طور پر ماہیت کو بھی ان صفات سے متصف کرتے ہیں' یعنی وجود اور ماہیت میں چونکہ اتحادی علاقہ ہوتا ہے' اس لیے جو صفات درحقیقت بالذات وجود کے ہیں' وہ ماہیت کی طرف بھی بالعرض منسوب ہو جاتے ہیں' اور جعل کے مباحث میں یہ بتایا گیا تھا کہ ماہیت کے ساتھ جعل کا قطعاً تعلق نہیں ہوتا اور یہ کہ ماہیت میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے کہ وہ جعل و تاثیر' اور فیض پذیری وغیرہ صفات سے خود موصوف ہو سکے اور ان امور سے جو موصوف ہو سکتا ہے' یا جس سے ان امور کا تعلق ہو سکتا ہے وہ صرف وجود ہی کے مراتب میں سے کوئی مرتبہ ہو سکتا ہے' نہ کہ ماہیتوں کا کوئی مرتبہ' الغرض ماہیتوں کا حال یہ ہے' کہ وہ خالص اپنے امکان ذاتی' اور محض قوت و استعداد' فطری خفا و پوشیدگی جبلی بطون و استتار کی حالت سے نکل کر فعلیت کی فضا اور وجود و ظہور کے میدان میں قدم نہیں رکھتیں' جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایسے ممکنات جو معدوم ہوتے ہیں' حالت عدم میں بھی ان کے لیے کسی نہ کسی قسم کا ثبوت ضرور ہوتا ہے' تو ان کی غلطی کا منشاء یہ ہے' کہ ثبوت کے متعلق ان کو دھوکا لگا ہے' کہ ماہیتوں کے لیے وجود نہ بھی ثابت ہو' جب بھی ثبوت تو بہر حال ماہیت کے لیے ثابت ہی ہوتا ہے

مگر تم جان چکے ہو، کہ یہ کتنا مہمل دعویٰ ہے، جب وجود سے پہلے ماہیت پر کسی قسم کا حکم لگانا ناممکن ہے حتیٰ کہ خود ماہیت کا ثبوت اپنی ذات کے لیے بھی وجود سے پہلے نہیں ہو سکتا، کیونکہ وجود سے پہلے نہ ماہیت کا ظہور ہوتا ہے نہ ان میں امتیاز پیدا ہوتا ہے، اس لیے کہ وجود ہی تو اس نور اور روشنی کا نام ہے جس کے ذریعے سے وہ ماہیتیں جن کی ذات صرف تاریکی اور ظلمت ہوتی ہے، بینائیوں، اور دانائیوں پر ظاہر ہوتی ہیں ٹھیک جس طرح محسوس روشنی کے ذریعے سے درختوں، پتھروں، اور ان تمام کثیف ہستیوں کا ظہور ہوتا ہے، جن کی ذاتیں صرف تاریکی ہوتی ہیں اور اس لیے نگاہوں، اور آنکھوں کے مشاہدے سے وہ محروم ہوتی ہیں، الغرض وجود ہی کے کسی نہ کسی مرتبے سے ماہیت کے جس فرد کا بھی جس حد تک ظہور ہوتا ہے، یہ دراصل وجود ہی کے کسی نہ کسی مرتبے سے ماہیت کا ظاہر ہونا ہوتا ہے، یعنی ماہیت کو چونکہ وجود کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے اور وجود ماہیت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، اس لیے وجود کے ظہور کے ساتھ ماہیت کا بھی ظہور ہو جاتا ہے، پس جب تک وجود کا کوئی خاص پیرایہ تحقق پذیر نہیں ہو لیتا، اس وقت تک ماہیت پر جو اس وجود کے ساتھ اتحادی علاقہ رکھتی ہے، کسی قسم کا کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا اور نہ کوئی چیز خواہ کسی قسم کی بھی ہو، اس کے لیے ثابت ہو سکتی ہے، بلکہ کسی ماہیت کے لیے خود اپنی ذات کا ثبوت مثلاً انسان کا انسان ہونا، یعنی خود اس کے لیے اپنی ذات بھی جو ثابت ہوتی ہے وہ وجود ہی کی راہ سے ثابت ہوتی ہے، یا اس پر جو یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ ماہیت کے لیے فلاں امر نہیں بلکہ فلاں امر ثابت ہے، یہ سارا کرشمہ وجود ہی کا ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ بالذات ماہیت نہ موجود ہے اور نہ معدوم نہ ظاہر ہے نہ باطن نہ قدیم ہے نہ حادث، یعنی ماہیت کے لیے ان چیزوں کا ثبوت خود اس کی اپنی ذات کی راہ سے نہیں ہوتا، البتہ ان چیزوں میں سے بعض چیزوں کے ثبوت کا اگر یہ مطلب ہو، کہ اس کا جو ان کی مدمقابل ہے اس کی نفی ماہیت سے کی جاتی ہے، تو ماہیت کی اس حالت کے لیے وجود کی ضرورت نہیں ہے

بلکہ ازلاً و ابداً ہر حال میں یہ بات ماہیت کو حاصل ہوتی ہے، مثلاً عدم کو ماہیت کے لیے ثابت کیا جائے اور مراد ہو، وجود کی نفی یعنی اس نفی کو ماہیت کے لیے ثابت نہ کیا جائے، یا کہا جائے کہ ماہیت باطن ہے، اور مراد ہو، ظہور کی نفی یعنی اس نفی کو اس کے لیے ثابت نہ کیا جائے، تو اس قسم کے سارے منفی احکام ازلاً و ابداً ماہیت کے لیے صحیح ہیں، کیونکہ اس کی اپنی کوئی ذات ہی نہیں ہے، پھر اس کے لیے کسی دوسری شے کی ذات کیا ثابت ہوگی، نقیضین کے ارتفاع کا جو مسئلہ ہے، اس کا محال ہونا دراصل ان چیزوں کے حساب سے ہے جو موجود ہوں، اور ان پر حکم موجود ہونے کی حیثیت سے لگایا جائے، تب اس وقت ناممکن ہے کہ نقیضین کا ارتفاع اس کی ذات سے ہوجائے۔

الحاصل جب تک شے کے لیے وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا، خواہ یہ حکم اسی حیثیت سے ہو کہ وہ شے وجود کے رنگ سے رنگین ہے یعنی بالذات موجود ہونا شے کا ضروری نہیں ہے، بلکہ صرف موجود ہونا کافی ہے، جب تک شے میں یہ بات نہ پیدا ہولے اس وقت تک کسی شے کا اس کے لیے ثبوت، یا اس پر کوئی حکم عائد کرنا، یا اس کو کسی کے لیے ثابت کرنا ناممکن ہے، الغرض ماہیت کے ذاتی احکام ہوں، یا اعتباری اوصاف مثلاً امکان پوشیدگی بطون تاریکی وغیرہ احکام کو ماہیت کے لیے ثابت کرنا اس پر موقوف ہے کہ وہ وجود کی صفت سے رنگین ہولے اور اس کی طرف وجود کا انتساب ہوچکا ہو، کشف و یقین والوں میں سے بعض بزرگوں نے جو یہ فرمایا ہے، "کہ ماہیات جس کی تعبیر ان کی اصطلاح میں "اعیان ثابتہ" ہے، نہ ان کی ذاتوں کا ظہور ہوا ہے اور نہ کبھی ان کا ظہور ہوسکتا ہے، بلکہ صرف ان کے احکام اور اوصاف ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں ورنہ خود ان اعیان ثابتہ کو اپنی ذات کے حساب سے وجود کی ہوا بھی نہیں لگی ہے" ان بزرگوں کے اس قول کا وہی مطلب ہے جو میں نے بیان کیا، پس معلوم ہوا کہ ماہیت کے متعلق موجود ہونے کا حکم کرنا، خواہ کسی خاص وقت ہی میں کیوں نہ ہو، یہ اس بے بصری کا نتیجہ ہے، جو حقائق کے متعلق

عام نگاہوں میں پائی جاتی ہے شے اور شے کے متعلقات ولوازم میں جو فرق وامتیاز ہے، اس سے چشم پوشی کرنے کے بعد ہی کوئی یہ حکم کرسکتا ہے،

گویا جس طرح ماہیتوں کے ان لوازم کے متعلق جن کا شمار اعتباری امور میں ہے، یہ واقعہ ہوتا ہے کہ ان کو ماہیتوں کے لیے ثابت کرنے میں کسی ایسے جاعل اور خالق اور کسی ایسی علت کی تاثیر کی ضرورت نہیں ہوتی جو ماہیت کی علت کے سوا ہو، بلکہ جو ماہیت کی علت ہوتی ہے، اور اس علت کی جس تاثیری عمل کا ماہیت پر اثر مرتب ہوتا ہے، یہی تاثیر ان لوازم کے لیے کافی ہوتی ہے، جیسا کہ عام فلاسفہ اور محققین کا خیال ہے، اور ان کی صریح عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے، یہی حال ماہیت کے اس تعلق کا ہے جو اس کو وجود کے ساتھ ہوتا ہے، برائیاں وشرور، اعدام اور نیستیوں کے مبادی کے متعلق بھی حکمار کی یہی رائے ہے، یعنی شرور واعدام کے جو ذاتی مبادی واسباب ہیں ان لوگوں کے خیال میں ان کا تحقق مبدءِ اعلیٰ کے فیض اور جعل وخلق کا رہین منت نہیں ہے، یعنی مبدءِ اعلیٰ کی وہ ذات پاک جو ہر قسم کی کوتاہیوں اور نقائص سے پاک ہے اس کی طرف نیستیوں اور اعدام کے مبادی کو منسوب نہیں کیا جاسکتا وہ اس سے بلند وبرتر مقدس وپاک ہے، پس بات وہی ہے جو میں نے تحقیق کی ہے یعنی خالق اور جاعل کا اثر اور اس اثر پر جو امور مرتب ہوتے ہیں، یہ سب دراصل وجودی پیرایوں کی مختلف شکلیں اور ظہور کے مختلف مراتب کی تعبیریں ہیں رہی خود ماہیت تو براہ راست جاعل کے جعل اور خالق کے خلق سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ اس کا ظہور وجود ہی کے نور اور روشنی سے ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ موجد برحق اور صانع مطلق (یعنی حق تعالیٰ) سے جو چیز درحقیقت صادر ہوکر تحقق پذیر ہوتی ہے، وہ ماہیت نہیں بلکہ صرف وجود ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں پھر ماہیت کو معلول کہنا صرف ایک مجازی بات ہوگی، جیسا کہ اس کو موجود کہنا بھی ایک قسم کی مجازی تعبیر ہے، یہاں پر کسی کو یہ وہم نہ پیدا ہو، کہ ماہیت کی طرف موجود ہونے کی نسبت ایسی ہے، جیسی کہ جسم کی طرف سفید ہونے کو منسوب

کرتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ جسم پر جو سفید ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، تو یہ ایک واقعی اور صادق حکم ہے، کیونکہ جسم کے سفید ہونے کا مدار اس پر ہے کہ سفیدی کا جسم میں، واقعی قیام ہو، یعنی واقع میں سفیدی جسم میں پائی جائے، ظاہر ہے کہ اس شکل میں بھی جسم اگرچہ اپنے مرتبہ وجود میں تو سفیدی کے وجود سے متصف نہیں ہوتا لیکن سفیدی کے وجود کا جو مرتبہ ہے اس مرتبے میں یقیناً جسم اس کے ساتھ موصوف ہے، وجہ یہ ہے کہ دوسری شے کے لیے کسی شے کا وجود ایسا وجود جو موصوف کے وجود کے بعد بھی ہوتا ہے، اور اسی موصوف کے وجود پر اس کا وجود موقوف بھی ہوتا ہے، بہرحال جسم اور ابیض کے تعلق کا تو یہ حال ہے، بخلاف اس کے ماہیت کے متعلق جب موجود ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، تو یہاں نہ وجود کا قیام ہی ماہیت میں ہوتا ہے اور نہ وجود سے پہلے ماہیت کا وجود ہو سکتا ہے اور نہ خود ماہیت کی اپنی ٹھیٹ ذات میں وجود کے انتزاع کا منشا پایا جاتا ہے، اس لیے انتزاعی طور پر ماہیت کا وجود سے متصف ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے چہ جائیکہ وجود حقیقی سے اتصاف کی یہاں کوئی شکل ہو، بلکہ واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے، یعنی خود ماہیت ہی وجود سے منتزع ہوتی ہے، نہ کہ وجود ماہیت سے، اس بنیاد پر مثلاً یہ کہنا کہ وجود کی فلاں قسم انسان ہے یہ بات اس حکم سے یعنی انسان کی ماہیت موجود ہے، اس سے بھی مقدم اور پہلے ہے، کیونکہ شے کا کسی شے سے موصوف ہونا، یہ اس امر کو چاہتا ہے کہ اتصاف کا جو ظرف ہے، یعنی خارج یا ذہن اس ظرف میں موصوف کا موجود ہونا ضروری ہے، خواہ یہ اتصاف اس طور پر ہو کہ موصوف کیساتھ صفت کے وجود کو ضم کیا جائے، یا موصوف کے وجود کی حالت ہی ایسی ہو کہ اس سے وہ صفت منتزع ہوتی ہو، یعنی موصوف سے عقل اس صفت کو پیدا کرتی ہو، خلاصہ یہ ہے کہ صفت انضمامی ہو، (مثلاً کپڑے کے ساتھ سیاہی کا تعلق ہے) یا انتزاعی ہو (مثلاً چھت کو دیکھ کر آدمی اس سے فوقیت (اوپر ہونے کے) مفہوم کو پیدا کرتا ہے، الغرض ہر حال میں ظرف

انضمام میں موصوف کے وجود کا پایا جانا لابدی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ شے جب تک مثلاً خارج میں موجود نہ ہوگی اس وقت تک وہ احکام جو خارج کے رو سے اس کو ثابت کئے جاتے ہیں ان کا انتساب اس شے کی طرف صحیح نہ ہوگا، خواہ یہ انتساب انضمامی شکل میں ہو، یا انتزاعی صورت میں، جیسا کہ متاخرین کے بعض بزرگوں نے بیان فرمایا ہے، بہرحال جب تمہیں یہ معلوم ہو چکا کہ واقعی موجود درحقیقت ماہیت نہیں بلکہ وجود ہی ہے تو اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ علت حقیقی اور بالذات علت کس شکل میں ہوتی ہے، اور بالعرض یعنی مجازی صورت علت ہونے کی کیا ہے) نیز کسی صاحب عقل کو اس میں تو کسی شبہے کی گنجائش نہیں ہے کہ ممکن بہرحال علت اور سبب کے تاثیر و جعل سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، لیکن سوال یہ ہے کہ ممکن کے اندر واقع میں مخلوق اور مجعول کون ہے وجود ہے یا ماہیت ہے یا ماہیت اور وجود کے درمیان جو علاقہ ہے وہ مجعول ہے، جب ان شقوں میں سے دو شقیں باطل ہو چکیں، تو ظاہر ہے کہ ایک ہی شق صحیح باقی رہی، یعنی جعل و خلق افاضہ وافادے کا تعلق وجود کے سوا اور کسی شے سے نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ خارج میں وجودی اشخاص کے سوا اور کچھ بھی نہیں پایا جاتا ہم نے ماہیت کی بحث میں یہ بیان کیا تھا کہ خاص خاص امکانی وجود ہی دراصل تمام ممکن حقائق میں ان کے فصول کے مبادی ہیں، یہ تو خارج میں ہے اس کے بعد عقل ان وجودی اشخاص سے جنس فصل نوع ذاتی عرضی وغیرہ امور کو ذہنی کاریگری کے ذریعے پیدا کرتی ہے، پھر ان پر ذاتی یا عرضی ہونے کا حکم لگاتی ہے، اور یہ بھی وجود ہی کا ایک رنگ ہوتا ہے، الغرض عقل کے سامنے ان معانی کی خاص خاص ممتاز صورتیں ہوتی ہیں جنھیں وہ دراصل شخص سے ان خاص حالات اور صلاحیتوں کی بنیاد پر حاصل کرتی ہے، جو اس وقت اس پر طاری ہوتی ہیں، خواہ یہ معانی جزئی ہوں یا کلی، پھر ذاتی ہوں یا عرضی، کچھ بھی ہوں یہ عقل کے اعتبارات ہوتے ہیں، جنھیں وہ جزئیات سے پیدا کرتی ہے، یہ جزئیات اور اشخاص کبھی کم ہوتے ہیں

کبھی زیادہ، پھر ان میں باہم جدائی اور تباین اشتراک و اتحاد کے اعتبار سے مختلف نسبتیں ہوتی ہیں، مثلاً زید کی شخصیت سے عقل ایک ایسی شخصی صورت کا ادراک کرتی ہے، جس میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہے، پھر اسی زید سے ایک اور صورت بھی حاصل کرتی ہے، جس میں عمرو بکر اس کے شریک ہیں، اسی طرح اسی سے ایسی صورت بھی حاصل کرتی ہے، جس میں گھوڑے وغیرہ سب شریک ہیں اسی طرح اور قیاس کرتے چلے جاؤ، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ یہ بات بسیط نوع کے متعلق تو درست ہو سکتی ہے مثلاً سیاہی کا جو حال ہے، کہ رنگ ہونے کے سوا اس میں کوئی اور ایسی چیز نہیں پائی جاتی جو سیاہی کو تمام رنگوں سے جدا کرتی ہو، یہی وجہ ہے کہ یوں کہنا کہ بنانے والے نے پہلے رنگ بنایا، پھر سیاہی بنائی" غلط ہے، بلکہ رنگ کا بنانا اور سیاہی کا بنانا دونوں ایک ہی بات ہے، اور دونوں کے وجود کا بنانا بھی ایک کے وجود کا بنانا ہے، لیکن بسیط نوعوں کے سوا اور حقائق اور انواع میں یہ بات نہیں چلتی، اس لیے کہ ان کے ذاتیات عقل میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اسی طرح خارج میں بھی ان کا وجود دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوتا ہے، اور ان کے بنانے کا حال وہ نہیں ہے جو سیاہی کا تھا، یعنی ایک ہی بنانا دونوں کے لیے کافی تھا، بلکہ ان میں ہر ایک کو جدا جدا طریقے پر بنایا جاتا ہے مثلاً حیوان کہ جسم ہونے میں وہ نباتات کا شریک ہے اور حیوانی نفس کی وجہ سے نباتات سے ممتاز ہوتا ہے اب ظاہر ہے کہ جسم کا بنانا، یقیناً نفس کا بنانا نہیں ہے، بلکہ ایک کا بنانا دوسرے کے بنانے سے علیحدہ کام ہے، دونوں میں اتنی ہی مغائرت ہے کہ جب نفس حیوانی کا حیوان سے تعلق جاتا رہتا ہے، تو جسم بجنسہ اپنی حالت پر موجود رہتا ہے، مثلاً گھوڑا جب مرجاتا ہے، تو اس کے جسم کا وجود ظاہر ہے کہ باقی رہتا ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات پہلے بھی بیان کی گئی ہے، کہ مادہ ہونے کے حساب سے جسم کا خیال کرنا یہ بات اس نقطۂ نظر سے بالکل مختلف ہے جب بحیثیت جنس ہونے کے

اس جسم کا اعتبار کیا جائے، ظاہر ہے کہ پہلی صورت یعنی جب جسم کو مادے کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے تو اس وقت (جسم حساس) کے مجموعے اور کل کے حساب سے یقیناً جسم ایک جداگانہ امر ہے، مطلب یہ ہے کہ ذہنی وجود اور عقلی اعتبار سے قطع نظر کر لینے کے بعد خارجی وجود کے اعتبار سے یقیناً کل سے جسم کا وجود ممتاز ہوتا ہے، بلکہ گفتگو جو کچھ بھی ہے، وہ دوسری صورت میں ہے یعنی جب اسی جسم کو جنس کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے کیونکہ اس اعتبار سے اب یہ ایک ایسا جزء ہے جو کل پر محمول ہو سکتا ہے اور اس کل کا وہ ذاتی ہے، بہرحال گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ ارباب حقیقت اور حکمت الہٰیۂ متعالیہ کے راز شناسوں کے نزدیک تمام موجودات خواہ وہ عقل ہو، یا نفس یا صورت نوعیہ کوئی بھی ہو، سب کے سب دراصل نور حقیقی کی شعاعیں اور قیومی وجود کے تجلیات ہیں، اور جب واقعہ یہی ہے تو حق کی اس روشنی کے بعد وہ ساری تاریکیاں مٹ گئیں جو حقائق سے محروم رہنے والوں کے اوہام نے پھیلایا تھا، یعنی یہ بات غلط ہو گئی کہ ممکن ماہیتوں کا خود اپنا ذاتی وجود بھی ہوتا ہے، بلکہ واقعی بات یہ ہے کہ ماہیت کے جو احکام اور لوازم ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ دراصل ان وجودوں کے مختلف مدارج اور مراتب کا نتیجہ ہے، جو حقیقی وجود کے سائے و اظلال ہیں اور احدی نور کی کرنیں ہیں اس قاعدے اور اصول کی دلیل سچ پوچھو تو خدا کے ان عطیات سے ہے، جس سے مجھے رب نے محض اپنی ازلی عنایت کی بنیاد پر سرفراز فرمایا ہے، اور علم میں یہ میرا خاص حصہ ہے، جو صرف اس کے جود و فضل کا ایک فیض ہے، میں نے اس دلیل کے ذریعے سے فلسفے کے فن کو مکمل کرنا چاہا اور حکمت کو اس کی ترقی کے آخری نقطے پر پہنچانے کا ارادہ کیا چونکہ یہ بات دراصل بہت ہی لطیف و دقیق تھی، یہاں تک رسائی میں سخت دشواری تھی، ضرورت اس میں بالغ تحقیق، بلند فکر، عمیق نظر کی تھی، یہی وجہ ہوئی کہ حکما کی عام جماعت ادھر متوجہ نہ ہو سکی، اور اسی سے غفلت کا نتیجہ یہ ہوا کہ بڑے بڑے قابل و مستعد لوگوں کے قدم میں لغزش

پیدا ہوئی، پھر بیچارے مقلدوں اور عام متبعین کا جو حال ہو سکتا تھا وہ ظاہر ہے، حق تعالیٰ نے محض اپنی رحمت و کرم سے مجھے جہاں اس پر مطلع فرمایا کہ تمام امکانی ماہیتیں اور جوازی کائنات کی قسمت میں سرمدی ہلاکت و بربادی اور ازلی بطلان و نیستی کے سوا اور کچھ نہیں ہے، وہیں مجھے اس سے بھی باخبر کیا گیا اور نہایت روشن عرشی برہان کے ذریعے سے باخبر کیا گیا کہ موجود اور وجود درحقیقت صرف ایک شخصی حقیقت اور ذات میں منحصر ہیں، حقیقی موجود ہونے میں اس شخصی ذات کا کوئی شریک نہیں ہے اور سلسلۂ کائنات میں اس کا کوئی ثانی نہیں ہے، خانۂ ہستی میں اس کے سوا کوئی دوسرا باشندہ نہیں ہے، واجب معبود کے سوا دنیا میں جو چیزیں بظاہر نظر آتی ہیں، یہ سب دراصل اسی واجب کی ذات کی مختلف نمائشیں اور اس کے ان صفات کے تجلیات ہیں، جو خود بجنسہٖ ذات واجب ہیں، اور اس کی ذات کی عین ہیں جیسا کہ بعض عارفوں کی زبان نے اس کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

> جن جن چیزوں پر غیر اللہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، یا جن کی تعبیر لفظ عالم سے کی جاتی ہے، حق تعالیٰ کے اعتبار سے ان کی حیثیت ایسے سائے اور پرچھائیں کی ہے، جو کسی شخص کی دکھائی دیتی ہے، تو گویا عالم اللہ تعالیٰ کا ظل اور اس کی پرچھائیں ہے، عالم کی طرف وجود کو جو منسوب کرتے ہیں۔ اس کے فقط یہی معنی ہیں اس الٰہی ظل کے ظہور کا محل یعنی عالم کے ظہور و نمائش کا محل ممکنات کے اعیان ہیں، کہ ان ہی اعیان پر، یہ ظل اور سایہ پھیلا ہوا ہے، ذات حق کے وجود کا جتنا سایہ جس پر پڑا ہے، اسی حد تک وہ ظل محسوس ہوتا ہے لیکن ظل کا یہ احساس اور ادراک بھی حق ہی کے نور سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ ممکنات کے اعیان بذات خود بالکل روشن نہیں ہیں اس لیے کہ وہ تو صرف معدومات ہیں اگرچہ بالذات نہیں بلکہ بالعرض ثبوت سے وہ بھی موصوف ہوتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ نور اور روشنی تو صرف وجود ہے، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے سب تیرہ و تاریک ہیں

پس عالم سے جو کچھ بھی معلوم ہوتا ہے، اس کی حیثیت وہی ہے جو ہمیں کسی چیز کے سائے کے متعلق جتنا علم ہوتا ہے، اور جس طرح جو کوئی صرف سائے اور پرچھائیں کا علم رکھتا ہے اسی قدر اس سے جاہل رہتا ہے، جس کا وہ سایہ ہوتا ہے اسی طرح عالم سے جو جتنا واقف ہے اسی قدر وہ حق سے جاہل ہے الغرض اس حیثیت سے کہ وہ ظل اور سایہ ہے، وہ جانا جاتا ہے، اور جس ذات کی بھی صورت سے وہ سایہ پھیلتا ہے، ظل کے علم کی صورت میں آدمی جتنا اس ذات سے جاہل رہتا ہے اسی قدر حق تعالیٰ کی ذات سے بھی جاہل رہتا ہے (قرآن کی آیت) الم ترا الیٰ ربک کیف مد الظل ولو شاء لجعلہ ساکنا (کیا تو نے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف کس طرح اس نے سائے کو پھیلایا وہ اگر چاہے تو اس سائے کو ساکن کردے (اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اگر چاہے تو اس سائے کو ایسا: دے کہ اس سے، اس کے کرم وجود کا فیض، اور اس کے وجود کا ظل ظاہر نہ ہو، (آگے قرآن میں ہے) ثم جعلنا الشمس علیہ دلیلاً (پھر ہم نے اس سائے پر آفتاب کو راہنما دلیل بنایا) آفتاب خدا کی وہ ذات ہے، جب اس کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے نور فرض کیا جائے کہ اسی کی وجہ سے ان تمام پھیلے ہوئے وجودی سایوں اور اظلال کا مشاہدہ عقل اور حواس کر رہے ہیں، اس لیے کہ خود ظلال اور سایوں کے لیے عدم نور کی حالت میں کوئی عین اور ہستی باقی نہیں رہتی (آگے قرآن میں ہے) ثم قبضناہ الینا قبضاً یسیرا (پھر ہم سمیٹتے ہیں اس سائے کو اپنی طرف آہستہ آہستہ) اس لیے حق تعالیٰ اس کو اپنی طرف سمیٹتے ہیں کہ وہ اسی کا سایہ ہوتا ہے، گویا اسی سے نکلا، اور پھر ہر چیز اسی کی طرف پلٹتی ہے، الغرض ہم جن چیزوں کو محسوس کرتے اور ہمیں ان کا ادراک ہوتا ہے، وہ حق ہی کا وجود ہے، جو ممکنات کے اعیان میں جلوہ فرما ہے، حق کی ہویت کے لحاظ سے تو وہ حق کا وجود ہے، اور مختلف معانی واحوال جنھیں عقل فکری اور قوت حسی ان سے حاصل کرتی ہے، ان کی حیثیت سے وہ ان ممکنات کے اعیان ہیں، جن کی ذاتیں باطل

اور کچھ نہیں ہیں پھر ان معانی اور صورتوں کے اختلاف کے باوجود جس طرح ان سے ظل کا لفظ زائل نہیں ہوتا اسی طرح عالم اور غیر اللہ ماسوی اللہ وغیرہ کے الفاظ بھی ان سے جدا نہیں ہوتے اور جب واقعہ وہی ہے، جس کا میں نے تم سے ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ عالم صرف ایک وہمی امر ہے، اور بجائے خود اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔"

یہ ہے وہ مسلک جو الٰہی عارفوں اور محققین اولیاء نے اختیار فرمایا ہے، باقی اس شریف دعوے کی جس دلیل کا تم سے میں نے وعدہ کیا ہے وہ عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آیندہ بیان ہوگی۔

ایک اور تائیدی شہادت کشف یقین والوں میں سے ایک صاحب ارقام فرماتے ہیں۔

مخفی نہ رہے کہ کلی امور، اور امکانی ماہیتوں کا وجود عین اور خارج میں خود نہیں ہوتا اس لیے یقیناً ان کی حیثیت صرف معلوم اور معقول ہونے کی ہے یعنی ان کا وجود صرف عقل اور ذہن میں پایا جاتا ہے، پس ثابت ہوا کہ یہ مخفی اور باطنی امور ہیں جو عینی وجود کے ساتھ ہمیشہ متعلق رہتے ہیں، ان کے احکام و آثار ان ہی چیزوں میں ظاہر ہوتے ہیں، جن کا عینی وجود ہو، بلکہ عینی وجود بجنسہٖ ان کی ذات ہی ہوتی ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز لیکن باوجود اس کے خود اپنی ذات کے اعتبار سے یہ کلی امور ہمیشہ معقولات ہی کے سلسلے میں داخل رہتے ہیں، گویا موجودات کے اعیان ہونے کے اعتبار سے تو یہ ظاہر ہوتے ہیں، اور خود اپنے عقلی و ذہنی ہونے کی وجہ سے یہ باطن ہوتے ہیں، الغرض ہر عینی موجود کی طرف احکام کا انتساب و استناد ان ہی کلی امور پہ مبنی ہوتا ہے، جن کو عقل و ذہن سے مٹایا بھی نہیں جاسکتا اور نہ عین و خارج میں ان کا وجود ہو سکتا ہے، یعنی ایسا وجود نہیں ہو سکتا جو ان کو عقلی و ذہنی ہونے سے خارج کر دے، خواہ اب وہ عینی موجود

کوئی وقتی چیز ہو یا غیر موقت، کیونکہ موقت وغیر موقت دونوں کی نسبت اس امر کلی کی طرف ایک ہی ہوتی ہے، البتہ موجودات عینی کے وہ احکام جو اس امر کلی کی طرف راجع ہوتے ہیں وہ دراصل وہی ہوتے ہیں جنھیں ان عینی موجودات کے حقائق چاہتے اور مانگتے ہیں، مثلاً علم کی نسبت عالم کی طرف اور حیات کی نسبت حی (زندہ) کی طرف کہ ان مثالوں میں دیکھو حیات بھی ایک عقلی اور ذہنی حقیقت ہے، اور علم بھی، پھر باہم علم حیات سے ممتاز اور جدا ہے اور حیات علم سے ممتاز وجدا ہے، اب ہم کہتے ہیں کہ مثلاً حق تعالیٰ کی ذات میں علم بھی ہے اور حیات بھی ہے اس لیے وہ عالم حی ہے اسی طرح فرشتے میں حیات بھی ہے اور علم بھی اس لیے بھی وہ عالم اور حی ہے، لیکن حیات کی حقیقت بھی (دونوں میں) ایک ہے اور علم کی بھی، یوں ہی حق تعالیٰ کے علم کو دیکھو وہ قدیم ہے اور انسان میں بھی علم ہے، لیکن حادث نوپیدا ہے، اب تم خود غور کرو، کہ اس حقیقت معلومہ (علم) میں اس نسبت نے (یعنی حق وانسان کی طرف جو علم کو منسوب کیا گیا) کس نئی چیز کا اضافہ کیا، اور اسی سے تم کو اندازہ ہوسکتا ہے کہ ذہنی امور (معقولات) اور عینی موجودات میں کیا ربط ہے، دیکھو! جس میں علم کی صفت قائم تھی جس طرح اس کو عالم کہا گیا اسی طرح علم خود جس صفت سے موصوف تھا، مثلاً حدوث (نوپیدائی) سے اس کو بھی حادث کہا جاتا ہے اور قدیم کو قدیم، پس معلوم ہوا کہ ہر ایک یعنی موجودات عینی ہوں یا عقلی وذہنی، ہر ایک محکوم بہ ہوئے ہیں اور محکوم علیہ بھی، اور ظاہر ہے کہ یہ کلی امور اگرچہ بذات خود صرف عقلی امور میں سے ہیں، اس لیے کہ عیناً یہ معدوم ہیں، لیکن حکم کے اعتبار سے موجود ہیں، جیسا کہ ان کو جب عینی موجود کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، تو یہ محکوم علیہ بن جاتے ہیں، الغرض اعیان موجودہ کے تعلق سے یہ حکم کو تو قبول کرتے ہیں، لیکن یہ کہ ان میں تقسیم جاری کی جائے اور

ان کی تفصیل و تجزی کر کے اجزاء پیدا کئے جائیں اس کو وہ قبول نہیں کر سکتے کہ ان کے لیے یہ ناممکن ہے کہ یہ تو بذات خود ہر اس چیز میں پائے جاتے ہیں جو ان سے موصوف ہوتی ہے مثلاً انسانیت ہر اس شخص میں پائی جاتی ہے جو اس خاص نوع کے نیچے داخل ہو، لیکن اشخاص کے تعدد سے انسانیت میں تعدد پیدا نہیں ہوتا، اور نہ تقسیم و تفصیل کو وہ قبول کرتی ہے، بلکہ ہمیشہ وہ اپنی ذہنی اور عقلی ہونے کی کیفیت کے ساتھ باقی رہتی ہے، اور جب ان میں جن کا وجود عینی ہے اور ان میں جو عینی وجود سے محروم ہیں، ارتباط ثابت ہوگیا یعنی ان میں عددی نسبت پائی جاتی ہے، تو پھر باہم موجودات میں بعض کو بعض سے جو ربط ہے اس کا سمجھنا تو اس سے زیادہ آسان ہے، کیونکہ موجودات کے درمیان بہرحال کوئی امر جامع و مشترک ضرور پیدا ہوتا ہے، مثلاً یہاں وہ امر جامع وجود عینی ہے، اور وہاں تو کوئی جامع بھی نہ تھا مگر جب باوجود اس کے ان میں ربط پایا گیا تو جہاں جامع موجود ہے وہاں تو اس ربط کو بدرجۂ اولیٰ پایا جانا چاہئے۔"

یہ تھا ان صاحب کا کلام خدا ان کی روح کو پاکیزگی عنایت فرمائے میں جس مسئلے پر آئندہ دلیل قائم کرنا چاہتا ہوں اس کی کتنی کھلی تائید اس بیان میں ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کلی ماہیات عینی موجودات کے غیر ہیں، اور ایسے غیر کہ ان کو وجود عینی سے مس بھی نہیں ہے، وجود کا جو حصہ ان کو ملا ہے وہ صرف وہی موجود ہے جسے عقل وجودوں سے یعنی عینی موجودات سے حاصل کرتی ہے، گویا جس طرح واجب تعالیٰ ایک ایسا قیومی وجود ہے، جس سے علم قدرت، حیات وغیرہ صفات کے مفہوم کو عقل حاصل کرتی ہے، اسی طرح سے مثلاً انسانی وجود بھی ایسا وجود ہے جس سے نطق، احساس کی قوت حرکت دینے کی طاقت لکھنے اور چلنے کی قدرت وغیرہ صفات عقل منتزع اور حاصل کرتی ہے، گویا صفات کے منشاء ہونے میں دونوں وجود (یعنی وجود واجب و وجود انسانی) دونوں

برابر ہیں، فرق اگر ہے تو یہ ہے، کہ واجب کا وجود کمال کے انتہائی نقطے تک پہنچا ہوا ہے، بلکہ وہ تو اس سے بھی بلند ہے، کہ کمال کا صرف اسی پر اختتام اور اتمام نہیں ہوتا، بلکہ بعد حصول کمال کے وجود کا اتنا حصہ اس میں بچ بھی جاتا ہے، جو خیر کی دوامی جھڑی کے مانند اس سے برس رہی ہے، اور یہی بارشس باقی دنیا کی تمام چیزوں کے وجود کا کام کرتی ہے، اور اسی کمال کی وجہ سے واجب سے صفات اور اسمار حاصل و منتزع کئے جاتے ہیں ان صفات و اسمار کے لیے کسی ایسے وجود کی ضرورت نہیں ہے، جو ذات حق کے وجود کے سوا ہو، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ یہ سارے کمالی صفات اور جمالی و جلالی اسمار و نعوت جو دراصل ذات واجب کے کمال اور فروغ ذاتی کے تعبیرات و عنوانات ہیں، ان صفات کے ذات حق پر صادق آنے کے لیے صرف واجب کی ذات کافی ہے، اور یہ سارے احکام اس کے وجود اقدس پر صادق آتے ہیں، بخلاف دوسرے موجودات کے جو حق تعالیٰ کی کبریائی کی شعاعوں، اور اس کے نور کے سایوں سے عبارت ہیں تو ان سے جو کلی امور منتزع ہوتے ہیں، انھیں دیکھا جائے گا کہ آیا ان کا تعلق شے کی ذاتیات سے ہے یا نہیں اگر ذاتیات سے ہے تو پھر یہ بھی شے کے خود وجود سے منتزع ہوں گے، اور اگر ان کے انتزاع میں کسی بیرونی امر کو دخل ہے، اور ان کا وجود شے کی ذات سے متاخر ہو، یعنی ذاتیات نہیں بلکہ عرضیات میں سے ہوں تو ایسی صورت میں ان سے ان احکام کو حاصل اور منتزع کرنا اسوقت تک ممکن نہ ہوگا جب تک کہ جاعل حق سے ان کا صدور اور قیوم مطلق سے ان کا فیضان نہ ہولے کیونکہ یہ سب چیزیں خود اپنی اپنی ذات کے حساب سے دراصل حق تعالیٰ کے ظہور کے مدارج اور اسی کے مختلف تجلیات میں داخل ہیں۔

اس شخص کی بات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اشیار کے تشخص اور تعین کی حالت وہی ہے جو اس کی موجودیت کی ہے، یعنی جس طرح شے کا موجود ہونا (موجودیت) اس کے وجود عینی کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی طرح اس کا تشخص و تعین

ہونا عینی وجودوں کا کرشمہ ہے، جس کی تحقیق میں نے پہلے بھی کی ہے، اور بتایا تھا کہ معلم ثانی کی بھی یہی رائے ہے، معلم ثانی نے دوسری جگہ بھی اسی مسئلے کو زیادہ پھیلا کر بیان کیا ہے، اور دعویٰ کیا ہے کہ ہمیں ثابت اور وجود علمی میں حکم کے اعتبار سے تعاکس کی نسبت ہے، یعنی ماہیت وجود کے بعض صفات سے متصف ہوتی ہے، اسی طرح وجود ماہیت کے بعض صفات سے موصوف ہوتی ہے، یہ دراصل علمی اسرار کا ایک اہم سرّ اور راز ہے، بلکہ مسئلۂ تقدیر کا سر بھی اسی قبیلے سے ہے، جو دنیا کے دانشمندوں کو حیرت میں ڈالے ہوئے ہے، اور اسی سے تعلق اس مسئلے کا بھی ہے کہ اس عالم میں شرور اور برائیوں کا وجود کس طرح پایا جاتا ہے، وجود کے بعض مراتب سے آخر ان برائیوں کا صدور کس طرح ہوا، حالانکہ وجود تو صرف خیر محض ہے،

گزشتہ بالا قول سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اشیا میں ربط کی جہت ماہیت نہیں بلکہ وہ چیز ہے، جو وجود کے لفظ سے سمجھی جاتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ دو چیزوں میں علت و معلول ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے، اس تعلق میں ان دونوں کی ماہیتوں کو نہیں، بلکہ صرف وجود کے علاقے کو دخل ہے، جس طرح دو چیزوں میں اتحادی نسبت بھی درحقیقت اسی وجود کا اثر ہے، جو ان دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے، نہ کہ کسی اور چیز کو اس میں دخل ہے، اسی لیے وحدت اور تشخص کے احکام و آثار کا غلبہ وجود کے احکام کے غلبے کا نتیجہ ہوتا ہے، سورۂ معوذتین (یعنی قل اعوذ برب الناس اور قل اعوذ برب الفلق قرآن کی ان دونوں سورتوں کی) کی تفسیر میں شیخ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، شیخ کے الفاظ یہ ہیں۔

> نیستی کو وجود کے نور سے پھاڑنے والا وہی مبداء اول ہے جس کا وجود واجب ہے اور یہ اس خیریت مطلقہ کا نتیجہ ہے جو اس کی ہویت کے لیے لازم ہے۔
>
> سب سے پہلی چیز جو اس سے صادر ہوئی وہ اس کی قضا ہے جس میں برائی اور شر قطعاً نہیں ہے، البتہ نور اول کی جگمگاہٹ کے نیچے جو

بات مخفی اور پوشیدہ ہو کر رہ گئی یعنی وہی کدورت جو اس ماہیت کے لوازم سے ہے، جس کی نشاوت اور آفرینش اول کی ہویت سے ہوئی ہے"

شیخ نے اپنے اس بیان میں عقل کے وجود کی تعبیر نور الانوار کی جگمگاہٹ اور چمک سے کی ہے کیونکہ ممکنات کے وجود کی نوعیت حق تعالیٰ کے جمال و جلال کی درخشانی اور اس کے مجد و بزرگی کی جگمگاہٹ کی سی ہے اور ماہیتوں کی جن کدورتوں کا ذکر شیخ نے کیا ہے، اس سے اشارہ دراصل ماہیتوں کے امکان کی جانب ہے، آخر امکان کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ جو ذات وجود کے رنگ سے رنگین ہے، اس کے لیے وجود اور عدم دونوں کا ضروری نہ ہونا یہی امکان ہے، میں نے جو کہا کہ ممکن وجود کے رنگ سے رنگین ہوتا ہے، اسی کی طرف قرآن نے "صبغۃ اللہ" کے لفظ سے اشارہ کیا ہے، اور آیت صبغۃ اللہ ومن احسن من اللہ صبغۃ (اللہ تعالیٰ کا رنگ اور اللہ کے رنگ سے زیادہ حسین خوبصورت رنگ اور کون رنگ ہو سکتا ہے) اسی کی جانب ایما فرمایا گیا ہے، ظاہر ہے کہ نفی اور سلب سے تاریک ترین ظلمت اور کون ہو سکتی ہے، شیخ نے آخر میں جو یہ کہا کہ وہی کدورت جو اس ماہیت کے لوازم سے ہے، جس کی نشاوت اور آفرینش اول کی ہویت سے ہوئی" اس سے غرض یہ ہے کہ مبدء اول سے جو چیز صادر ہوئی اور جو اس کی ایجاد سے موجود ہوئی، وہ اس شے کی کلی ماہیت نہیں ہے، بلکہ اول سے جو چیز واقع میں صادر ہوئی وہ اس شے کا وجود ہے جو بجنسہ اس کی ہویت ہے، کیونکہ ماہیتوں کو تو وجود ہی کے مختلف مراتب اور پیرایوں سے حاصل و منتزع کرتے ہیں، ان ماہیتوں کی آفرینش وجود ہی سے ہوتی ہے، ثبوت کے لحاظ سے ان ماہیتوں کو کسی قسم کا تاصل حاصل نہیں ہے، بلکہ عقل ان کو وجود سے پیدا اور انتزاع کرتی ہے، اور اس عمل کے بعد پھر ماہیت کو وجود سے متصف کرتی اور وجود کو ماہیت پر محمول کرتی ہے، اسی بنیاد پر یہ حکم کیا جاتا ہے، کہ وجود کو ماہیت پر خارج میں تقدم حاصل ہے، اور ذہن میں وجود ماہیت سے متاخر ہے، جیسا کہ اس کی تحقیق گزر چکی۔

فصل

گزشتۂ بالا مباحث کا جو اصل مقصد اور آخری مطلوب ہے، اس فصل میں اس کو واضح کیا جائے گا نظر کے قدم سے چلنے والو! اللہ کی فرماں برداری میں کوشش کرنے والو! حق تعالیٰ کی کبریائی کے مطالعے میں ہمہ تن مصروف و منہمک سرگشتہ و وارفتہ ہونے والو! اس کی عظمت و فروغ کے دریاؤں میں ڈوبنے والو! تمھیں یہ معلوم ہونا چاہیئے، کہ درحقیقت جو کسی شے کا موجد ہوتا ہے، جس طرح اس کو اپنی خالص جوہر ذات، اور اپنی حیثیت حقیقت کے اعتبار سے فیاض ہونا چاہیئے، یعنی وہ جو کچھ اپنی اصل جوہر ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی جوہر ذات کے اعتبار سے وہ فاعل بھی ہوتا ہے یعنی فاعل ہونے کے لیے مزید کسی چیز کے اضافے کی ضرورت نہیں ہوتی مطلب یہ ہے کہ اس کے فاعل و موجد ہونے کے جس طرح یہ معنی نہیں ہوتے، کہ وہ پہلے کوئی شے ہوتا ہے، پھر فاعل ہونے کی صفت سے موصوف ہوتا ہے، بلکہ وہ خالص فاعل ہی فاعل ہوتا ہے، اسی طرح اس کا معلول بھی خود بالذات اس کا اثر اور اس کا فیض ہوتا ہے، یہ نہیں کہ کوئی ایسی چیز جو معلول کے نام سے موسوم نہ تھی وہ فاعل کا بالذات اثر ہوتی ہے، کہنا یہ ہے کہ معلول کے اندر بھی دو چیزیں نہیں ہوتیں نہ واقع میں اور نہ ذہنی تحلیل سے اس میں ایسے دو پہلو پیدا ہوسکتے ہیں کہ ان میں ایک کو تو شے قرار دیا جائے اور دوسرے کو اثر فرض کیا جائے، کیونکہ اس وقت واقع میں بالذات معلول ان میں سے صرف ایک ہی ہوگا، نہ کہ دوسرا، ہاں! مجازاً اگر اس کو بھی معلول کہہ دیا جائے تو یہ ہوسکتا ہے، لیکن یہاں گفتگو واقعی معلول کے متعلق ہو رہی ہے، اگر ایسا نہ کیا جائے گا تو دور و تسلسل کے چکر سے خلاصی کی پھر کوئی صورت باقی نہ رہے گی، خلاصہ یہ ہے کہ بالذات معلول دراصل صرف ایک بسیط امر ہی ہوتا ہے، وہی جو بالذات علت کا حال ہے، اور اس بات کا پتا اس وقت چلتا ہے، جب علت و معلول کو استقلالی التفات اور مستقل نقطۂ نظر سے سامنے رکھا جائے، مثلاً ہم جب علت کو اس طرح اپنے سامنے رکھیں کہ اس وقت اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز شریک نہ ہو

جس کو اس کے علت اور سبب ہونے میں دخل ہو، یعنی صرف علت ہونے اور موثر ہونے کی حیثیت پیش نظر ہو، اسی طرح ہم معلول کو بھی تمام بیرونی آلائشوں سے پاک کر کے اپنے سامنے لائیں اور ان تمام چیزوں سے اس کو الگ کر لیں جن کو اس کے معلول ہونے میں دخل نہیں ہے، اس عمل تجرید و تصفیہ کے بعد ہم پر یہ بات واضح ہو گئی کہ ہر علت بذات خود علت ہوتی ہے، اسی طرح ہر معلول بذات خود معلول ہوتا ہے، اور جب صورت حال یہ ہے تو اسی سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ جس چیز کو معلول کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ اپنی ذات اور حقیقت کی رو سے اس علت اور سبب کی حقیقت سے کوئی جداگانہ چیز نہیں ہوتی جس سے اس معلول کا افاضہ و افادہ ہوا، ظاہر ہے کہ اس کے بعد کیا عقل کے لیے اب جائز ہو سکتا ہے کہ علت اور موجد کی ہویت سے قطع نظر کر کے وہ معلول کی ذات کی ہویت کی طرف ایسا تعینی اشارہ کرے جس کی وجہ سے تعقل و ادراک میں دونوں دو مستقل ہویتوں کی شکل اختیار کر لیں، یعنی ایک ہویت موجد اور فیض بخش کی اور دوسری ہویت معلول اور فیض پذیرندہ کی اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ معلول ہونے کے سوا بھی معلول کی ذات کوئی اور حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ اب تو معلول کا تعقل علت کے تعقل اور علت کی طرف منسوب ہونے کے تعقل سے جدا ہو گیا، حالانکہ معلول کا بحیثیت معلول ہونے کے تعقل جب کیا جائے گا تو وہ علت کی طرف منسوب ہونے کے ساتھ ہی ہو گا، اور اس سے وہ قاعدہ ٹوٹ گیا، جو علت و معلول کے متعلق ہم نے ابھی بتایا تھا ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ اس نقطۂ نظر سے بالذات معلول کی حقیقت اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہے کہ وہ علت کی طرف منسوب اور اس کے ساتھ لپٹا ہوا ہے، وہ کسی ایسی ذات کا نام نہیں ہے، جسے اثر اور تابع ہونے کی کیفیت عارض ہوئی، ٹھیک جس طرح وہ علت جس سے معلول کا افادہ ہوا اس کی حقیقت بجز اصل اور مبدء ہونے اور مرجع و ماوی ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی باتیں بجنسہٖ اس کی عین ذات ہیں، اور بجائے خود یہ بات

ثابت ہو چکی ہے کہ علل و معلولات اسباب و مسببات کے وجودوں کا سلسلہ متناہی اور محدود ہے، اور ایک ایسی ذات پر یہ سلسلہ ختم ہوتا ہے، جس کی نوری وجودی حقیقت بسیط ہے اور نقص و کوتاہی، کثرت و امکان خفا، و پوشیدگی کی آلودگیوں سے اس کی ذات پاک ہے، اور ہر ایسی زائد شے سے اس کی ذات مقدس ہے جس کا اس میں حلول ہو، یا وہ شے اس کا محل ہو، خواہ اس کی ذات سے خارج ہو، یا اس میں داخل ہو، اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ اس ذات پاک کی خود اپنی ذات ہی صرف اپنی حقیقت ہی کے اعتبار سے فیاض، اور محض اپنی ہی ہویت سے وہ چمک رہی ہے، آسمانوں اور زمین کو روشن کر رہی ہے، اور خود اپنے ہی وجود سے عالم خلق اور امر کا وہ منشاء و سرچشمہ ہے، اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ تمام موجودات کی اصل صرف ایک ہی ہے اور وہی اصل حقیقت ہے، باقی جو کچھ بھی ہے، وہ سب صرف اسی کی مختلف شانوں کی نمود ہے، ذات صرف وہی ہے، اس کے سوا جو کچھ ہے وہ اسی کے مختلف اسماء و صفات ہیں، حقیقت وہی ہے، ماسوا اس کے سب اسی کے اطوار ہیں وہی واقع میں موجود ہے، ماوراء اس کے اسی کے مختلف جہات اور حیثیات ہیں۔

تو ان باتوں سے کسی کو یہ وہم نہ گزرے حق قیوم کے ساتھ ممکنات کی نسبت حلول کی ہے (یعنی ممکنات ذات حق میں اسی طرح حلول یافتہ ہیں جس طرح سیاہی کپڑوں میں مثلاً پیوستہ ہوتی ہے) کسی کو اگر یہ وہم ہوا تو واقعے سے وہ بہت دور ہو گیا، کس قدر افسوس کا مقام ہے، یہ لوگ اتنا نہیں سمجھتے کہ حال اور محل ہونے کی صورت میں ناگزیر ہو گا کہ وجود میں دونوں کے دوئی مانی جائے، یعنی حال کا وجود بھی ہو، اور محل کا بھی، اور اس وقت جب کہ تحقیق کا آفتاب عقل انسانی کے افق سے طلوع ہو چکا، اور انسانی فطرت ہدایت اور توفیق کے نور سے منور ہو چکی اور ثابت ہو چکا کہ وجود واحد حق کا کوئی ثانی نہیں ہے، اور وہی کثرت اس کی ذات کے سامنے مضمحل اور

گم ہو کر رہ چکی ہے، اوہام کے مغالطے مٹ چکے، حق واضح ہو چکا اور ممکنات کے ہیکلوں پر اس کا جو نور چمک رہا تھا وہ سب پر ظاہر ہو چکا: در باطل کے سر پہ حق کی چوٹ پڑ چکی جس سے وہ لہولہان ہو کر فرسودہ ہو چکا، دوئی کے جو قائل تھے (یعنی ثنوین) ان کے لیے تباہی و بربادی کا پیغام آ چکا، اور کھل چکا کہ جس شکل اور پیرائے میں بھی جس چیز پر وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے، وہ صرف واحد قیوم کی مختلف شانوں میں سے کوئی شان ہے، اور اس کے صفات میں سے کوئی صفت اور اس کے اوصاف کی درخشانیوں کی کوئی تڑپ ہے، تو اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ابتدا میں جو ہم نے یہ کہا تھا کہ وجود کے دائرے میں دو چیزیں ہیں ایک علت اور دوسرا معلول، یہ نظریہ بلند نظری کے بعد اس انجام پر ختم ہوا کہ عرفانی سلوک کے رو سے ان میں جو علت ہے وہی امر حقیقی ہے، اور معلول صرف اسی کے مختلف جہات میں سے ایک جہت ہے اور علت کی تاثیر معلول میں جو ہوتی ہے، اس کا اب مطلب یہ قرار پایا کہ یہ علت کے تطور اور ایک درجے سے دوسرے درجے تک منتقل ہونے کا نام ہے، اور علت کی مختلف حیثیتوں کے ظہور کی یہ شکل ہے، نہ کہ معلول اور اثر علت سے کوئی علیحدہ ہونے والی جداگانہ چیز ہے، اس مقام پر اچھی طرح مضبوطی سے قدم جماؤ، بڑی بڑی دانائیوں والوں کے پاؤں یہاں پھسلتے ہیں عمر کا ایک حصہ اس کے حصول میں صرف کرو، شاید تمھیں اپنے مقصد کی کوئی جھلک نظر آئے اگر تم اس کے اہل اور مستحق قرار پاؤ۔

ایک پیچیدگی کا حل۔

شائد یہاں کوئی کہنے والا کہے کہ تم نے جو تقریر کی اس سے لازم آتا ہے، کہ واجب کی حقیقت مضاف اور اضافی امور کے سلسلے میں داخل ہو جائے اسی طرح ہر معلول بھی اسی ذیل میں شریک ہو جائے کیونکہ تم نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ جو بالذات علت ہے اس کی کل حقیقت صرف اسی قدر ہے کہ وہ علت ہے، اسی طرح معلول بالذات کی حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ معلول ہے ایسا اگر نہ ہوگا تو ان میں دونوں میں سے کوئی بھی نہ بالذات علت ہی رہے گا

اور نہ بالذات معلول، جب آپ کا یہ دعویٰ ہے، تو ایسی صورت میں جب علت ہونا بھی علت کی عین ذات ہے، اور ظاہر ہے کہ علت ہونا بھی سلسلۂ مضاف واضافیات کی چیز ہے، کیونکہ اس کا تصور اس چیز کے تصور سے جدا نہیں ہوسکتا، جس کی طرف وہ مضاف ومنسوب ہے یعنی معلولیت کے تصور سے علیت کا تصور الگ نہیں ہوسکتا اور یہ بات آگے آرہی ہے، کہ مضاف کا شمار اجناس عالیہ میں ہے، اور ظاہر ہے کہ جنس کا تقوم بحصل بغیر کسی ایسی فصل کے نہیں ہوسکتا جو اس کو کسی نوع کی صورت میں حاصل کرسکتی ہو، اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوا کہ حق تعالیٰ کا جنس وفصل سے مرکب ماننا ضروری ہوگیا حالانکہ اس کا محال ہونا ظاہر ہوچکا ہے،

اس شبہے کے ازالے کے لیے میں کہتا ہوں کہ مضاف اور مضاف کے سوا وہ ساری چیزیں جن کا شمار امہات اجناس کے سلسلے میں کیا جاتا ہے یعنی اجناس عالیہ میں، اور اجناس ان ماہیتوں کی قسمیں ہیں جو وجود پر زائد ہوتی ہیں اسی لیے ان جنسوں کی تعریف میں وہ ماخوذ ہوتی ہیں، مثلاً مقولۂ جوہر کی تعریف میں کہتے ہیں وہ ایک ماہیت ہے جس کا حکم یہ ہے" مقولۂ کیف میں بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ ایک ماہیت ہے، جس کا یہ حکم ہے، اسی پر مضاف وغیرہ کو بھی قیاس کرنا چاہیئے، خلاصہ یہ ہے کہ مضاف کے ذیل میں صرف وہی عقلی مفہوم داخل ہوسکتا ہے، جس کا تصور دوسرے مفہوم کے تصور کے ساتھ ہوتا ہو، اور ظاہر ہے کہ واجب تعالیٰ کوئی ایسا مفہوم نہیں ہے جس کا وجود ذہن میں ممکن ہو، واجب تو صرف عینی وجود کا نام ہے وہ فقط نور، اور خارجی تحصل سے عبارت ہے عقل اس کا تصور کر نہیں سکتی، بجز ان شعاعوں اور کرنوں کی راہوں سے جو وجود واجب سے اس پر فائض ہوتی ہیں برہانی مجاہدات کے بعد عقل پر ایک قسم کی دہشت طاری ہوتی ہے، اور اسی دہشت کی حالت میں حکم کرتی ہے کہ ذات احدی کی تاثیر اور اس کا سبب ہونے کی حیثیت اسی کی مقدس ذات اور قیومی وجود درخشان ہے اس تاثیر میں جوہر ذات کے سوا اور کسی حیثیت کو دخل نہیں ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو

اس کی یکتائی میں خلل پیدا ہوگا، اور وجوبی حقیقت میں ترکیب راہ پائے گی، لیکن عقل جب یہ حکم کرتی ہے، اس وقت بھی یہ نہیں ہوتا کہ اس کے سامنے کوئی ایسی صورت ہوتی ہے، جو ذات حق کے ساتھ ماہیت کے حساب سے مساوی ہو، آخر یہ کیسے ہوسکتا ہے، جبکہ یہ ثابت ہوچکا ہے، کہ اپنی اس انیت واسعہ (ہستی کشادہ) کے سوا اس کی کوئی ماہیت نہیں ہے، جس کی کرسی آسمانوں و زمین کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، الغرض حق تعالیٰ کی وحدت اور قیومیت جو بجنسہ اس کی ذات ہے اس کے متعلق عقل جو کچھ حکم کرتی ہے، وہ در اصل عقل کا فیصلہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس برہان کا نتیجہ ہے جو حق ہی کی طرف سے قلوب میں وارد ہوتا ہے، اور حق ہی کی تائید عقل میں اس دلیل کے نور کو پیدا کرتی ہے، عقل کا کام صرف ماننا اور تسلیم کرنا ایمان لانا، یقین کرنا، جھک جانا ہے، بلکہ سچ پوچھو تو خود عقل ہی اس کی وحدانیت کی دلیل ہے، اور اس کی فردانیت کی شاہد گواہ ہے،

اور جب تم کو یہ معلوم ہوچکا کہ ایسی شخصی ہویت جس کے خارجی وجود کو محض اسی خارجی وجود کے اعتبار سے کسی شے کی جانب انتساب حاصل ہورہا ہو، اس قسم کی شخصی ہویت کے لیے کسی ایسی ماہیت کے نیچے مندرج ہونا ضروری نہیں ہے، جس میں انتسابی اور اضافی جہت ہوتی ہے، اس قاعدے کے ذہن نشین کرنے کے ساتھ ہی وہ سارے مشکلات حل ہوجاتے ہیں جو گزشتہ مسئلے کے مماثل امور میں واقع ہوتے ہیں، مثلاً حق تعالیٰ کے قادر مرید سمیع بصیر ہونے میں بھی یہی شبہہ کیا جاتا ہے، یا ہیولی کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بذات خود مختلف صورتوں کی استعداد و صلاحیت اپنے اندر رکھتا ہے اور عرض کے متعلق دعویٰ کیا جاتا ہے کہ بذات خود ہر عرض کا اپنے موضوع اور محل سے تعلق ہوتا ہے، یا حیوانی نفس کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ بذات خود بدن میں وہی تصرف و تدبیر کا کام انجام دیتا ہے، مگر بایں ہمہ ان میں سے کوئی بھی مضاف حقیقی کے جنس کے نیچے مندرج نہیں ہے، اگرچہ مضاف کا مفہوم ان کو بھی عارض ہوتا ہے، اس لیے وہ بھی مضاف اور انتسابی حقائق کے

نام سے موسوم ہو گئے لیکن اس میں کوئی مضائقہ اور خرابی نہیں ہے، کیونکہ اضافت اور انتساب تو ہر موجود کو عارض ہوتا ہے، خصوصاً اس ہستی کو جو ہر شے کی مبدء اور نقطۂ آغاز ہے جس طرح اس قاعدے سے ان پیچیدگیوں کا حل پیدا ہوتا ہے، اسی طرح زمانے کے اجزاء میں جو تقدم و تاخر ہے۔ اس کی اضافت کے متعلق بھی جو دقت پیش آتی تھی وہ بھی اسی قاعدے سے زائل ہو جاتی ہے، یعنی اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کی نسبت ہوتی ہے، ضرور ہے کہ وجود ان میں معیت ہو، یعنی دونوں کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہے، ظاہر ہے، کہ تقدم و تاخر اور معیت (ساتھ پائے جانے) میں کھلی ہوئی منافات ہے، دقت کے ازالے کی صورت یہ ہے کہ زمانی اجزاء جن میں ایک جزو دوسرے جز کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اور زمانے کے بعض جزء کو دوسرے جزء پر جو تقدم بالذات حاصل ہوتا ہے، یہ ان اجزاء کے خارجی وجود کا اقتضاء ہے، اور اضافت جو ان کو عارض ہوتی ہے، وہ زمانے کے ان اجزاء کی ماہیت کو اس وجود کے رو سے عارض ہوتی ہے، جو عقل کے تصور کا نتیجہ ہے، اور زمانہ اپنے عقلی وجود کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ اجزاء کے باہمی اجتماع سے انکار نہیں کرتا کیونکہ عقل کے لیے جائز ہے کہ وہ زمانے کے مقدم اور موخر ہونے والے دونوں جزوں کا ایک ساتھ تصور کرے اور تقدم و تاخر کے اعتبار سے جو ان کا خارجی حال ہو اس کو پیش نظر رکھ کر ان پر حکم لگائے، اور اس حکم کے وقت وہ دونوں اجزاء اس ظرف اور اس نشاوت میں جہاں یہ حکم ان پر لگایا جاتا ہے، یعنی ذہن میں اکٹھے ہو کر پائے جائیں، کیونکہ نشاتی قالبوں کے اختلاف اور وجودوں کے مختلف پیرایوں کی وجہ سے عجیب و غریب احکام اور آثار ظہور پذیر ہوتے ہیں، پھر اس میں کیا چیز بعید از عقل ہے، اگر کوئی واحد ماہیت مثلاً حرکت اور زمانہ وجود کے خاص پیرائے اور ڈھب اسے ایسے ہوں کہ ان اجزاء کا حصول اس میں تو آہستہ آہستہ بہ تدریج ہوتا ہو، یعنی پیدا بھی تدریجی طور پر ہوں اور باقی بھی تدریجی شکل میں رہیں مثلاً خارج کے قالب اور ظرف میں ان کا یہ حال ہو اور وجود کے دوسرے مرتبے مثلاً عالم خیال میں پیدائش تو ان کی

تدریجی طور پر ہو، اور بقا تدریجی نہیں بلکہ دفعی ہو، یعنی بقاءً وہ اجزاء باہم اکٹھے ہو کر پائے جائیں اور وجودی کا کوئی قالب ایسا ہو کہ اس میں ان کی پیدائش و حدوث بھی دفعی ہو، اور بقا بھی دفعی ہو، مثلاً تصور اور تعقل کے ظرف میں زمانے اور حرکت کے مقدم و موخر اجزاء کو ایک ساتھ سوچا بھی جا سکتا ہے اور اس تصور کو جب تصور کرنے والا جی چاہے باقی بھی رکھ سکتا ہے، زمانے کے اجزاء کے متعلق جو یہ دقت پیدا ہوتی ہے، اس کے حل کی میرے خیال میں ایک اور راہ بھی ہے جس کا ذکر اپنی جگہ پر انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

تنبیہ دیکھو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس مقام پر تمہارا پاؤں پھسل جائے یعنی تم کو یہ خیال گزرے کہ سارے ممکنات کے وجود جب صرف تعلقی نوعیت کی غیر مستقل ہستیاں ہیں، تو اس سے حق تعالیٰ کے متعلق تو کہیں یہ لازم نہیں آتا کہ نو پیدا اور حادث صفات سے وہ متصف ہو جائے اور تغیرات و انقلابات کا محل اس کی ذات قرار پائے بہرحال حق تعالیٰ کا ممکنات بلکہ حادثات (نو زائیدہ امور) کا محل ہونا لازم نہ آجائے، ہاں یہاں پر ہوش و حواس کو درست رکھو اور میں نے جو کچھ پہلے بیان کیا ہے اس کو پیش نظر رکھ کر غور کرو، میرا مطلب یہ ہے، مادوں اور موضوعوں میں اعراض اور صورتوں کے وجود کا جو حلول ہوتا ہے، اعراض اور صورتوں کے وجود کی یہ نوعیت دراصل شے کے اس وجود کے اقسام میں داخل ہے، جو بذات خود فی نفسہٖ بطرز ارتباط بالغیر پایا جاتا ہے، یعنی ان کے ذاتی وجود کے تحقق کی صورت ہی یہ ہوتی ہے، کہ غیر یعنی موصوف کے ساتھ مرتبط ہو کر پایا جائے، اس بنیاد پر ضرور ہوا کہ ان اعراض اور صورتوں کو جب اس حیثیت سے فرض کیا جائے تو ان کے لیے اس طرز کے اپنے ذاتی وجود (وجود فی انفسہا) ہوں، جو اس کے وجود کے مغائر ہوں جس میں ان کا حلول ہوتا ہو، اور یہاں (حق تعالیٰ میں) بجز واحد حق کے کوئی دوسرا وجود ہی نہیں ہے، نہ استقلالی اور نہ تعلقی و رابطی، بلکہ غیر حق کے وجودوں کی حیثیت صرف حق کے تطورات کی ہے، جس میں وہ ظہور فرما ہوتا ہے اور اس کی

ذاتی شانوں میں سے چند شانیں وہ بھی ہیں نیز ایک قاعدہ یہ بھی ہے، کہ جس چیز پر صفت کا اطلاق کیا جاتا ہے، خواہ وہ عرض کے قبیلے کی چیز ہو، یا صورت کے سلسلے کی بات ہو، بہر حال ہر صفت کو اپنے موصوف کے کمال میں ضرور کسی نہ کسی قسم کا دخل ہوتا ہے، خواہ یہی ہو کہ اس صفت سے موصوف کے وجود کا قوام تیار ہوتا ہو، اور اس کی نوعیت مکمل ہوتی ہو، جس کو شے کا کمال اول کہتے ہیں اور نوع بنانے والی صورت سے بھی اس کی تعبیر کرتے ہیں، یا موصوف کی ذات میں کسی فضیلت اور مخصوص کمال کا اضافہ ہوتا ہو، جس کو کمال ثانی اور عرض لاحق بھی کہتے ہیں یعنی جس کی وجہ سے اصل تقوم اور ابتدائی تکمیل کے فرض سے زیادہ کوئی طفیلی زیادتی میسر آتی ہو، حاصل یہ ہے جو چیز بھی جس صفت سے موصوف ہو، اس کی وجہ یہی ہوتی ہے، کہ اس موصوف میں اس صفت سے پہلے کسی نہ کسی قسم کی کوئی کوتاہی اور نقص پایا جاتا تھا، خواہ یہ نقص ابتدائی سرشت اور ٹھیٹ ذات کے اصل وظائف و فرائض کے حساب سے ہو، یا فطرت ثانیہ اور وجود کے فضائل کی بنیاد پر ہو، ظاہر ہے کہ موجود حق جل اسمہ دونوں قسم کی کوتاہیوں اور نقائص سے پاک ہے، اور اس قسم کی تمام آلودگیوں سے مقدس ہے، کیونکہ وہ تو خود اپنی آپ ذات ہی کے ساتھ بالکل کامل و مکمل اور اتنا تام ہے کہ اس کے اوپر کمال اور تمام کا کوئی مرتبہ نہیں ہے، اسی طرح وہ اپنے ذاتی صفات میں بھی فضل و زیادتی کے ان مدارج کو حاصل کئے ہوئے ہے جس کے اوپر پھر کسی فضیلت کا درجہ نہیں ہے، اس لیے کہ قوت اور شدت میں وہ غیر محدود اور لا متناہی ہے، اس کی اصل ذات کے لیے جو کمال ثابت ہے، اور جو فضیلت اس کے قوام اول کو حاصل ہے، اس سے اوپر آخر فضل و کمال کا کون سا درجہ فرض کیا جا سکتا ہے، بلکہ اس کے سوا جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں وہ صرف اسی کے فیض کی پھوہاریں ہیں، اور اس کے نور کی وہ درخشانیاں ہیں، جو خود اس کے کمال و تمام ہونے کے بعد ظاہر ہوئی ہیں پھر اس کے بعد

کوئی ایسی صورت یا کوئی ایسی صفت کیا پائی جا سکتی ہے، جو نعوذ باللہ اس پر مزیت رکھتی ہو،

پس ثابت ہوا کہ اس کی بلندی اور عظمت خود اس کی ذات کا اقتضا ہے، نہ کہ کسی غیر کا، اور کوئی ہیئت یا صورت جس سے کسی شے کی تکمیل ہوتی ہو، یا اس سے کوئی محل متاثر و منفعل ہوتا ہو، اس کی تکمیل کرنے والا یقیناً اس کی ذات کا غیر ہوگا، مگر حق تعالیٰ جو واجب بالذات ہے اس میں ان باتوں کی کہاں گنجائش ہے، آخر اس کو مکمل کرنے والا کون ہو سکتا ہے، بحالیکہ تمام اشیا پر غالب اور قاہر تو وہی ہے، سب سے بڑا غلبہ اور قہر اتم کا مالک تو وہی ہے، کون ہے جو اس پر کسی امر کا اضافہ کر سکتا ہے، اور کون خدا کی ذات پر ایسا عمل کر سکتا ہے کہ اس کی چھپی ہوئی استعدادوں کو فعلیت کا درجہ عطا کر سکے، کیا ایسی صورت میں عالم کا معبود ہیولانی اور مادی قوت کی جولانگاہ بن کر تغیر و تبدل کا مرکز نہ بن جائے گا۔

نیز غور کرنے کی ایک اور چیز یہ بھی ہے، کہ اگر حق تعالیٰ کے لیے کوئی ایسا کمال بھی ہو سکتا ہے، جس سے ابھی وہ متصف تو نہیں ہوا ہے، لیکن آئندہ اس کے لحوق اور اس کے ساتھ اتصاف کا خدا کی ذات میں امکان ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس مفروضہ کمال سے ذات حق ایک وقت میں خالی ہوگی، لیکن اسی کے ساتھ بطور امکان ذاتی کے اس کے ساتھ اتصاف ممکن ہوگا، سوال یہ ہے کہ اس کمال سے ذات حق کے خلو کی آخر کوئی نہ کوئی وجہ ضرور رہی ہوگی، یعنی یا تو کوئی عائق اور مانع ہوگا جو اس کمال کے ساتھ اتصاف میں وہ حائل ہے، یا یہ کہ اس اتصاف کا جو مقتضی ہے، وہ پایا نہ جائے گا،

اور یہ اس لیے ضروری ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ہونا ممکن ہو، لیکن باوجود اس امکان کے پھر بھی اس کا عدم ثابت ہو، یعنی وہ موجود نہ ہو رہا ہو تو گزشتۂ بالا دو جہوں میں سے کسی ایک وجہ کا ہونا یہاں لابدی ہے۔ اور حق تعالیٰ کی ذات میں ان دونوں وجہوں سے کسی ایک وجہ کی بھی

گنجائش نہیں ہے، عائق اور مانع کے وجود کی گنجائش تو اس لیے نہیں ہے کہ شے میں کسی کمال کے ساتھ اتصاف کو جو چیز روکنے والی ہوتی ہے، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس شے کی ضد ہو، اور دونوں میں تعاقب کی نسبت ہو، یعنی ایک کے ازالہ وارتفاع کے ساتھ ہی دوسرے کا قیام اس محل میں ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ خدا کی ذات کے لیے ضد نہیں ہے، اور نہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی محل اور موضوع ہے، اسی طرح یہاں عدم مقتضی والی بات بھی نہیں پائی جا سکتی اس لیے کہ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اس ممکن کمال کی مقتضی اور اس کی چاہنے والی آیا خود حق تعالیٰ کی ذات ہے یا کوئی اور چیز جو ذات حق کی غیر ہے، اور وہی غیر اس کمال کا مقتضی ہے، پہلی شق میں لازم آتا ہے کہ ذات حق اس کمال کے ساتھ دواماً متصف ہو، یعنی ذات کے دوام کے ساتھ اس کمال کا دوام بھی ضروری ہوگا اور جس طرح ذات حق واجب اور ضروری ہے، اس کمال کا وجود بھی ذات کی وجوب کی وجہ سے ضروری ہوگا، اور اگر اس کمال کا مقتضی ذات حق نہیں بلکہ امر دیگر ہے، تو سوال اب اسی کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ اس کی نوعیت کیا ہے، آیا اس کا وجود ممکن ہے، یا واجب ہے یا ممتنع ہے، یہی تین صورتیں ممکن ہیں، لیکن چونکہ یہ تینوں صورتیں یہاں ناممکن ہیں، اس لیے اس قسم کے مقتضی کا ہونا بھی ناممکن ہو گیا، پہلی صورت یعنی اس امر دیگر کا واجب ہونا یہ اس لیے محال ہے کہ ممکن کا مرتبہ ظاہر ہے کہ واجب کے بعد ہے اور جس دکمال سے ذات واجب میں نقص اور کمی فرض کی گئی ہے، چونکہ یہ ذات کا نقص ہے، اس لیے لامحالہ اس نقص کا جو مقابل کمال ہے وہ بھی مرتبۂ ذات ہی کا کمال ہوگا، اب اس کے بعد جس امر دیگر (یعنی غیر حق) کو اس کا مقتضی اور سبب ٹھیرایا گیا ہے، بوجہ سبب ہونے کے ظاہر ہے کہ اس کمال سے وہ مقدم اور پہلے ہوگا، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ یہ ایسا ممکن ہے جو واجب سے بھی مقدم اور پہلے ہے، جس کا فساد کھلا ہوا ہے، رہی دوسری صورت یعنی اس امر دیگر کا واجب ہونا یہ اس لیے محال ہے کہ

ات واجب میں تعدد محال ہے' رہی تیسری صورت یعنی اس کا ممتنع ہونا'
و اس کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے' کہ ایسی چیز جس کا وجود ممکن ہو' اس کے لیے
ال ہے' کہ کسی ایسی شے کی طرف مستند اور معلول ہو' جس کی ذات ممتنع
ر محال ہو' آخر کمال کے عطا کرنے والے کے لیے کم از کم اتنا تو ضرور ہونا
اہئے کہ جس چیز کا اس سے افادہ ہو رہا ہے' یعنی کمال کا وجود' اس سے
وہ گھٹیا نہ ہو' بلکہ چاہئے کہ کچھ اس سے بڑھا ہی ہوا ہو' (پھر ممتنع بالذات
صرف عدم ہے اس سے کمال کا وجود کس طرح حاصل ہو سکتا ہے) بیچارے
متنع کو ثبوت ہی سے کوئی حصہ نہیں ملا ہے' تو پھر اس سے وجودی کمالات
بدرجۂ اولیٰ حاصل نہیں ہو سکتے اور تم یہ جان چکے ہو' کہ ممتنع کے متعلق
و کچھ خبر و حکایت کی جاتی ہے وہ صرف لفظ کی حد تک محدود ہے' آگے
و کچھ نہیں ہے۔

اسی تقریر سے اس اعتراض کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جسے بعض بزرگوں
نے اپنی کتاب شرح ہیاکل النور میں اس برہان (دلیل)[۵] کے متعلق اٹھایا ہے
س کو صاحب حکمۃ الاشراق نے اس قاعدے کے ثابت کرنے کے لیے
قائم کیا تھا جس کی تعبیر "الامکان الاشرف المستفاد" سے کی جاتی ہے'
ور جس کی اصل درحقیقت معلم الفلاسفہ ارسطو طالیس کے کلام سے ماخوذ ہے
یسا کہ خود برہان قائم کرنے والے (شیخ الاشراق) کے کلام کے مطالعے سے
ی معلوم ہوتا ہے اور خود اعتراض کرنے والے کے کلام سے بھی اسی کا پتا
چلتا ہے (بہرحال شیخ الاشراق کے قائم کردہ برہان پر جو اعتراض شارح
ہیاکل النور یعنی محقق دوانی نے کیا ہے) چونکہ وہ اس پر مبنی ہے' کہ ایسی شے
س کا وجود ممکن ہو' بعض اوقات اس لیے نہیں پائی جاتی کہ اس کی علت

۵۔ اس برہان کی اصل تقریر "الٰہیات" کے حصے میں آگے آئے گی' اس کا تعلق ایک طویل
ہے سے ہے کہتے ہیں کہ عقل اول کا عدم باوجودیکہ ممکن ہے' لیکن اس کا وقوع اس لیے نہیں
و سکتا کہ اس کا عدم اس پر موقوف ہے' کہ ذات حق جس حال میں اس وقت ہے اس حال

امتناع ذاتی کے طور پر ممتنع ہوتی ہے، اور جب ایسا بھی ہوتا ہے، تو ابداعی ممکنات میں جو ایک شریف ترین شے ہے، باوجودیکہ اس کا ہونا ممکن ہے، لیکن خارج میں وہ وقوع پذیر نہیں ہوتی، کیونکہ بسا اوقات باوجود ممکن ہونے کے بھی بعض چیزیں اس لیے وقوع پذیر نہیں ہوتیں کہ اس اشرف و افضل ممکن کا جو سبب ہے وہ ممتنع ہوتا ہے، یعنی اس ممکن اشرف کا وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے، کہ حق تعالیٰ کا وجود اس وقت جس حال میں ہے، اس سے زیادہ بہتر اور اشرف حال میں وہ ہو، ظاہر ہے، کہ وجود حق کے لیے یہ حالت ممتنع ہے، اور چونکہ یہی ممتنع اس اشرف ممکن کے وجود اور وقوع کا سبب بن سکتا تھا، جب وہی ممتنع ہے، تو جو اس کا مسبب اور معلول ہے باوجود ممکن ہونے کے وقوع پذیر نہ ہو سکا، اس مسئلے میں اچھی طرح غور کرو، (کیونکہ میں نے جو بات کہی اس سے یہ بنیاد ہی اکھڑ گئی، اور ثابت ہو گیا کہ ممکن کا سبب ممتنع کسی وقت میں بھی نہیں ہو سکتا)

بہرکیف باوجود تنگ دامانی کے جب اصل حال تم پر واضح ہو چکا، اور فکری و ذہنی قوتوں کی پرواز کا جو انتہائی مقام ہے، وہاں تک تمہاری رسائی ہو چکی، تو اب تم نے جان لیا ہو گا کہ ممکنات کی واجب حق کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہے جو موصوف اور صفات میں ہوتی ہے، اور نہ وہ نسبت ہے، جو اعراض اور ان کے موضوع و محل میں ہوتی ہے، اس کے بعد ذوق و شہود والوں سے تمہارے کان میں اگر یہ آوازیں آتی ہیں، اور عرفان و کشف والوں سے تم یہ سنتے ہو، کہ عالم حق تعالیٰ کے جمال کے اوصاف اور جلال کے صفات کا نام ہے، تو اس سے ان کی مراد وہی ہے جو میں نے کہا، یعنی وہ تطور کے قائل ہیں، یا اسی کے مماثل جو الفاظ میں نے استعمال کئے ہیں، ان بزرگوں کا مقصد کبھی یہ نہیں ہے، جس سے ذات حق میں تغیر و انقلاب، تاثر و انفعال لازم آتا ہو، ان کی شان اس سے بلند ہے، کہ وہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ سے بہتر و اشرف حال میں وہ ہو پھر باہم ان کے جھگڑے ہیں ۱۲

اتنی باتیں بھی نہ سمجھ سکتے ہوں جن سے ذات حق میں نقص اور عیب پیدا ہوتا ہو، یعنی ذات حق میں ان صفات کے حلول اور ان اعراض سے اتصاف کی وجہ سے جو نقص پیدا ہوتا ہے اس سے وہ ناواقف ہوں، اور خدا کی طرف وہ ایسی باتوں کو منسوب کریں جن سے اس کی اصل ذات قطعاً پاک ہے، آخر یہ کیسے ہوسکتا ہے، بحالیکہ وہ وجود کی حقیقت سے دوئی اور اثنینیت کی نفی کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ خانہ ہستی میں واحد قہار کے سوا کوئی دوسرا موجود نہیں ہے، ظاہر ہے کہ حلول کھلے بندوں اثنینیت اور دوئی کو چاہتا ہے، الغرض امکانی مراتب کی ذات احدی کے ساتھ جو نسبت ہے، اس کے سمجھانے اور عام دماغوں سے اس کو قریب کرنے کے لیے محض تمثیلات اور تشبیہات سے کام لیا گیا ہے جو ایک حیثیت سے مسئلے کی اصل حقیقت سے اگرچہ لوگوں کو قریب کرتے ہیں لیکن دوسری حیثیت سے انھی تشبیہوں اور تمثیلوں کی وجہ سے بعضوں کے خیالات حقیقت سے دور بھی ہوے ہیں، بہرحال یہ صرف تمثیلات و تشبیہات ہیں، نہ کہ اصل واقعے کی حقیقی تصویر و تقریر۔

ان تمام تمثیلوں میں جو تمثیل واقعے سے بہت زیادہ قریب ہے وہ کثرت کے ساتھ اکائی کی جو نسبت ہے اس کو پیش نظر رکھ کر بیان کی جاتی ہے، جس کی طرف وحدت و کثرت کی بحث میں اشارہ بھی کیا گیا تھا، اور بتایا گیا تھا کہ کس طرح ایک ہی کے تکرار و اعادے سے عدد کے مختلف مراتب پیدا ہوتے ہیں، آخر اگر ایک میں تکثر و تکرار پیدا نہ ہوتی تو عدد کا حصول کیا ممکن تھا؟ حالانکہ عدد کی حقیقت کیا ہے، صرف وہی ایک جب اس کو لا بشرط شے کے مرتبے میں تصور کیا جائے (یعنی اعداد کے مخصوص مراتب کے وجود و عدم دونوں سے قطع نظر کرلیا جائے) میرا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان مراتب کے عدم کا لحاظ کیا جائے یعنی بشرط لا شے کے طور پر واحد (ایک) کو تصور کرنے کے لیے نہیں کہتا، کیونکہ ان دونوں ملاحظوں میں کھلا ہوا فرق ہے، ٹھیک جس طرح وجود کو بغیر کسی شرط کے اس طرح

فرض کیا جائے کہ پیشِ نظر صرف وجود کی وہ طبیعت ہو، جو اس کی عمومیت اور احاطے اور پھیلاؤ کے لحاظ سے وجود کا جو مرتبہ پیدا ہوتا ہے، میری مراد وجود کی اس عمومیت اور احاطے سے اس کے کلی ہونے اور وجود ذہنی کے لحاظ سے جو عمومیت اس میں پیدا ہوتی ہے، وہ عمومیت مقصود نہیں ہے، جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے، الغرض وجود کو ایک تو لابشرط شے کے طور پر لیا جائے اس میں اور اسی وجود کو جب بشرط لاشے کے طور پر لیا جائے یعنی وجود کا لحاظ اس طور پر کیا جائے کہ تعینی مراتب، اور تنزلاتی مدارج سے الگ کر کے اس کو تصور کیا جائے جس کی تعبیر اربابِ معرفت "مرتبۂ احدیت"، سے کرتے ہیں اور "واجب کی پوری وکامل حقیقت" یہ اس کا نام فلاسفہ رکھتے ہیں (وجود کی ان دونوں حیثیتوں میں جو فرق ہے، وہی ایک کے ان دونوں اعتباروں میں فرق ہے) بہر حال وجود کا پہلا اعتبار اربابِ معرفت کے نزدیک "حق کی حقیقت" ہے، کیونکہ اس اعتبار کی صورت میں وجود ہر قسم کی تقیید سے قطعاً پاک ہے، حتیٰ کہ ان ماہیتوں سے منزہ اور پاک ہونے کی قید سے بھی جن سے کسی قسم کی کوئی شرط وجود کی طرف عائد ہوتی ہو، چاہئے کہ اس کو خوب سمجھ لو، پھر واحد کے مختلف مراتب عدد کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتے ہیں، مثلاً دو تین چار وغیرہ اعداد جو لا محدود سلسلے تک چلے جاتے ہیں واحد کے یہ مختلف مرتبے اور مدارج ظاہر ہے کہ عدد کی اصل حقیقت پر زائد صفات کا اضافہ نہیں کرتے، جس طرح جنس میں ان فصلوں کی وجہ سے اضافہ ہوتا ہے، جن سے جنسی معانی ان فصول کی طرف منقسم ہوتے ہیں اور جنس کے وجود کا قوام انہی فصلوں سے حاصل ہوتا ہے، مگر عدد کے ان مراتب کو دیکھو ظاہر ہے کہ ہر مرتبہ دوسرے مرتبے سے نوعی طور پر مخالف ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ عدد کی ہر نوع بجائے خود بسیط ہوتی ہے، اسی لیے عدد کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اس کی صورت ہی بجنسہ مادہ ہوتی ہے، اور اس کی فصل ہی اس کی جنس ہوتی ہے، اس لیے عدد کی مختلف نوعوں میں جو

باہمی امتیاز ہوتا ہے، اور ان میں ہر ایک کو جو تعین حاصل ہوتا ہے، یہ صرف اسی حقیقت کا نتیجہ ہوتا ہے جو صرف مابہ الاشتراک والاتفاق کی مظہر ہے یعنی اس میں صرف وہی چیزیں ہوتی ہیں، جو اشتراک و اتفاق دونوں کی سرمایہ دار ہیں۔

الغرض وہی واحد (ایک) بغیر اس بات کے کہ اس کے ساتھ کوئی فصلی، یا عرضی، یا صنفی یا شخصی امر کا اضافہ ولحوق ہوتا ہو، اپنی مختلف شانوں اور گوناگوں اطوار میں جلوہ گر ہے، پھر اس کے تمام کمالی مراتب و مدارج میں سے ہر مرتبے اور ہر درجے سے ذاتی معانی اور ان عقلی و ذہنی صفات کی نمائش ہوتی ہے، جنھیں عقل ہر مرتبے سے حاصل کرتی ہے، جس طرح وجودی ہویات کے مختلف مراتب سے وہ ذاتی معانی اور عقلی اوصاف کو عقل پیدا اور حاصل کرتی ہے، جن کا نام ایک گروہ کے یہاں ماہیات ہے، اور دوسری قوم ان ہی کو اعیان ثابتہ کہتی ہے، اور یہ ماہیتیں اور اعیان جیسا کہ بار بار گزر چکا واقع میں وجودوں پر ان سے کچھ اضافہ نہیں ہوتا، اور ان پر بجز عقلی اور ذہنی اعتبار کے یہ کسی طرح زائد نہیں ہیں۔

گویا اپنی تکرار، اور اعادے سے واحد (ایک) عدد کو پیدا کرتا ہے، یہ اس کی مثال ہے، کہ حق تعالیٰ نے کون اور بود کی نشانیوں میں ظہور فرماکر خلق کو بھی اسی طرح ایجاد فرمایا اسی طرح واحد کے مختلف مراتب وجود کے مختلف مراتب کی نظیر و مثال ہے، واحد کے مراتب جس طرح مختلف خواص و لوازم سے موصوف ہوتے ہیں، یعنی جفت ہونے طاق ہونے، کے صفات یا عادیت، صمیت، منطقیت وغیرہ، ریاضیاتی اوصاف سے واحد کے مراتب موصوف ہوتے ہیں، ٹھیک یہ اس کی مثال ہے کہ اسی طرح وجود کے مراتب کس طرح اپنی ماہیتوں سے متحد ہوتے ہیں اور ان مراتب سے وجود کے اتصاف کی جو ایسی نوعیت ہے کہ اس کو اتصاف کی ان صورتوں سے کوئی نسبت نہیں جن میں صفت اور موصوف کے درمیان واقعی

مغائرت ناگزیر ہوتی ہے تو اس کو بھی واحد کے ان مختلف مراتب پر قیاس کر کے سمجھ سکتے ہیں، واحد کے مختلف مرتبوں کو اعداد جس طرح ظاہر اور مفصل کرتے ہیں، یہ اس کی مثال ہے، کہ اسمائے الٰہیہ اور صفات ربانیہ کے احکام کا ظہور اعیان میں کس طرح ہوا ہے، واحد کا عدد سے جو ربط ہے، یہ ربط اس ربط اور تعلق کی مثال ہے، جو حق اور خلق کے درمیان ہے، دو کا واحد نصف ہے، تین کا ثلث چار کا ربع علیٰ ہذا القیاس واحد کے یہ سارے صفات ان نسبتوں کی مثال ہے، جو حق تعالیٰ کے صفات کو لازم ہیں، الغرض ارباب معرفت کی زبان میں صفت و موصوف کے جو الفاظ پائے جاتے ہیں، ان کے اس لطیف و دقیق پہلو سے اکثر ارباب فضل کو غفلت ہوئی ہے۔

اشارہ کلی مراتب کے متعلق اہل اللہ کی جو بعض اصطلاحیں ہیں ان کی جانب بھی کچھ اشارا کرنا چاہتا ہوں وجود کی حقیقت کو جب اس شرط کے ساتھ پیش نظر رکھا جائے کہ اس کے ساتھ بجز اس کی ذات کے اور کچھ نہ ہو، تو اس اصطلاح میں اس کا نام "مرتبۂ احدیت" ہے، یعنی احدیت کا وہ مرتبہ جس میں تمام اسماء وصفات مستہلک اور غائب و گم ہیں اسی کا دوسرا نام "جمع الجمع" بھی ہے، اسی کو کبھی "حقیقۃ الحقائق" اور "العماء" بھی کہتے ہیں، اور جب وجود کی یہی حقیقت دوسری شئے کی شرط کے ساتھ پیش نظر رکھی جائے، تو اس وقت دیکھا جائے گا، کہ آیا تمام اشیاء جو وجود کی حقیقت کو لازم ہیں وہ سب اس مرتبے میں ملحوظ ہیں، مطلب یہ ہے، کہ اس کے ساتھ تمام کلی جزئی الغرض وہ ساری چیزیں ملحوظ ہوں جنھیں یہ لوگ اسماء وصفات کہتے ہیں، تو اس الٰہی مرتبے کا نام ان کے یہاں "واحدیت" اور "مقام جمع" ہے اسی مرتبے کا نام "مرتبۂ ربوبیت" اس وقت ہوجاتا ہے، جب اسی کے ساتھ یہ امر بھی پیش نظر ہو کہ اسماء کے مظاہر یعنی اعیان اور حقائق کو اپنی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں کے مطابق خارج میں کمالات اسی مرتبے کے

حساب سے عطا ہوتے ہیں، اور جب وجود کی اس حقیقت کو بغیر کسی شرط حتیٰ کہ اس کے ساتھ کچھ نہ ہو، یہ شرط بھی ملحوظ نہ ہو، یعنی "لابشرط شئے ولابشرط لاشئے" کا مرتبہ جب پیش نظر ہو، تو اسی کا نام "ہویت" ہے، وہی "ہویت" جو ساری کائنات اور موجودات میں ساری اور سب میں سمائی ہوئی ہے،

اشارہ وجوب اور امکان کے بعض حالات کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہتا ہوں ـــــ واضح ہو کہ مفہوم کی تقسیم وجوب اور امکان کی طرف جو کی جاتی ہے، سو یہ ماہیت اور وجود ربوبیت اور عبودیت کے امتیاز پر مبنی ہے، باقی خالص ٹھیٹ وجود اور حقیقی وحدت کی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو وجوب بالغیر کا سرے سے یہاں پتا ہی نہیں اور جب وہ نہیں ہے تو اس کا وہ موصوف جسے امکان ذاتی سے متصف کرتے ہیں، کہاں باقی رہا، اس لیے جو واجب بالغیر ہوگا یعنی جس کے وجود کو عدم پر کسی غیر نے ترجیح دی ہو، وہی تو ممکن بالذات ہوگا اسی کو تو وہ امکان گھیر لیتا ہے، جو وجود کے مختلف تعینات کے باہمی امتیاز سے پیدا ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ امکان کے ساتھ اتصاف یا اس کے عارض ولاحق ہونے کا منشا وجود کا یہی تفصیلی ملاحظہ ہے، جس کی وجہ سے علمی ملاحظوں کے مختلف پیرایوں میں سے ایک پیرایہ اس امکان کے عروض کا منشا ہوتا ہے۔

اشارہ اس طریقے کے لحاظ سے جوہر وعرض کا جو حال ہوتا ہے ادھر بھی آخر میں اشارہ کر دیا جاتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اشیاء کے حقائق میں جب تم غور کروگے، تو یہ پاؤگے کہ بعض حقائق تابع نہیں بلکہ متبوع ہیں اور عوارض ان کو لپٹے ہوئے ہیں اور ان میں بعض تابع ہوتے ہیں، پس ان میں جو متبوع ہیں انھی کو جواہر کہتے ہیں اور جو تابع ہوتے ہیں، انھی کو اعراض کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور ان دونوں کا جامع وجود ہوتا ہے (یعنی وجود دونوں میں مشترک ہے)

کیونکہ وہی تو ہر ایک کی صورت میں تجلی فرما ہے' پھر تمام جواہر اپنے عین یا روح حقیقت میں متحد ہوتے ہیں' اور جواہر کی یہ روح یا حقیقت دراصل ان کے عقلی اور مثالی وجود کی تعبیر ہے' یہ عقلی اور یہی مثالی وجود ان تمام عقلی ہستیوں کا مبدء ہے' جو عالم عقل کی جوہری نوعی صورتوں کی مثالیں ہیں جیسا کہ "مثل نوریہ" کے متعلق افلاطون کی جو رائے ہے اس سے معلوم ہوتا ہے' کہا جاتا ہے' کہ ہر عقل کا سایہ اور ظل اس مادی عالم پر پڑتا ہے' جیسا کہ اپنی جگہ ثابت کیا گیا ہے' یہ بھی کہا جاتا ہے' کہ حق تعالیٰ کی نزدیکی اور قرب کی وجہ سے جو چیزیں اس مادی عالم سے جس قدر دور ہوں گی ان کا ظل اور سایہ بھی اس دنیا میں اسی قدر اپنے جوہر کے لحاظ سے مخفی اور اپنی ذات کے اعتبار سے ناقص ہوگا' اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے' کہ مادی جوہر کی جو عقل ہے' اس کا سایہ اور ظل اس حیثیت سے کہ وہ مادی جوہر ہے' دراصل مادہ ہی ہے' اور اسی مادے سے وہ جنسی معنی حاصل کیا جاتا ہے' جو ذہن میں تمام جواہر کی جنس ہے' اور جوہریت کے تینوں مرتبے یعنی عقلی مادی ذہنی یہ تمام مراتب ذات الٰہی کے مظہر ہیں' بایں معنی کہ حق تعالیٰ ہی ان کا قیوم ہے' جس طرح اعراض اپنے تمام مراتب کے اعتبار سے جو مختلف عالموں میں ان کو حاصل ہیں' یہ حق تعالیٰ کے ان صفات کے مظاہر ہیں' جو ذات حق کی تابع ہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس طرح ذات الٰہی نگاہوں سے ذاتاً پوشیدہ اور حجاب میں ہے' اسی طرح جواہر کی جنس بھی ہمیشہ فصول وغیرہ میں لپٹی ہوئی ہوتی ہے' اور جس طرح ذات کے ساتھ جب کسی صفت کا اعتبار کر لیا جاتا ہے' تو وہی صفت اسماء میں سے کوئی اسم بن جاتی ہے' خواہ کلی اسم ہو' یا جزئی اسی طرح جب جوہر کے ساتھ ذہن میں پائے جانے والے معانی میں سے کسی معنی کا خارج میں اضافہ کر لیا جاتا ہے' یا ان معانی کے خارجی مبدؤں سے کسی مبدء کو جوہر کے ساتھ ضم کر دیتے ہیں' یعنی جن مبادی کی وجہ سے نوعی صورت حاصل ہوتی ہے بلکہ وہی صورت نوعیہ ہوتی ہے' بہرحال اس معنی کو یا مبدء کو جب جوہر کے ساتھ خارج میں ضم کرتے ہیں تو وہ جوہر خاص ہو جاتا ہے' اور

ان لوگوں کے خیال کے مطابق اس وقت وہ کلی اسماء میں سے کسی خاص اسم کا مظہر بن جاتا ہے، اور مظہر ہی نہیں بلکہ ایک اعتبار سے ان لوگوں کے نزدیک وہ بجنسہ اسم ہی بن جاتا ہے، اور جزئی معانی میں سے جب کسی جزئی معنی کا اضافہ کسی خاص زمانے اور مکان کے اعتبار سے کیا جاتا ہے تو اس وقت وہ جزئی جوہر بن جاتا ہے، جیسے شخص کا حال ہے،

اور جب کلی اسماء اس طرح باہم اکٹھے ہو جاتے ہیں کہ ان میں وحدت کی جہت پیدا ہو جائے تو ان سے ایسے اسماء پیدا ہوتے ہیں جن کے معنی مرکب بھی ہوتے ہیں اور ان میں ایک خاص قسم کی ارتباطی حیثیت اور طبعی وحدت پائی جاتی ہے، یہی حال جواہر کا بھی ہے، کہ بسیط جواہر کا باہمی اجتماع جب اس طور پر ہوتا ہے کہ اس میں کوئی وحدانی ہیئت پیدا ہو جائے تو ان سے دوسرے مرکب جواہر پیدا ہوتے ہیں جن کی ترکیب طبعی ترکیب ہوتی ہے، اور ان کی صورت بھی طبعی صورت ہوتی ہے، اور اسماء میں جس طرح یہ دیکھتے ہو کہ بعض بعض کو گھیرے ہوئے اور بعض بعض پر محیط ہوتے ہیں اسی طرح جواہر میں بھی بعض بعض کو محیط ہوتے ہیں اور اسماء میں جس طرح امہات (اصول) منحصر اور محدود ہیں، یوں ہی جواہر کے اجناس اور انواع بھی منحصر و محدود ہیں، اور جس طرح اضافی اسماء کے فروع اور ان کی شاخوں کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے، بلکہ وہ غیر متناہی ہیں اسی طرح مادی اشخاص و افراد بھی غیر متناہی ہیں، اہل اللہ کی اصطلاح میں اسی حقیقۃ جوہریۂ امکانیہ کا نام نفس رحمانی ہے، اور مادۂ کلیہ بھی نیز اس کا جو حصہ تعین پذیر ہو کر موجودات میں سے کسی موجود کی شکل اختیار کر چکا ہے، ان کی تعبیر "کلمات الٰہیہ" سے کرتے ہیں، اور (آیت قرآنیہ) کل یوم ھو فی شان (ہر دن وہ ایک خاص شان میں ہوتا ہے) کی بنا پر الٰہی تجلیات، اور ربانی شیونات صفات متکثرہ کو ہمیشہ ظاہر کرتے رہتے ہیں اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ اعراض میں اتنی کثرت پیدا ہو گئی ہے، کہ وہ غیر متناہی ہو گئے، البتہ ان کے امہات (اصول) متناہی اور محدود ہیں، اسی تحقیق سے تم کو یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ عالم اسماء میں صفات اپنے مفہوم

اور تعینات کی حیثیت سے یعنی ذہنی تفصیل اور عقلی تحلیل کی بنیاد پر ایسے حقائق ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز نظر آتے ہیں، اگرچہ ذات کے لحاظ سے بسیط ہیں، اور وجود کے اعتبار سے سب ایک ہیں یعنی اس نقطۂ نظر سے صفات بسیطۃ الذات وحدانیۃ الوجود ہیں، نیز ان تمام صفات میں مفہوم کے رو سے اشتراک کی ایک اور جہت بھی ہے، یعنی ان کا ایسے اسما ہونا جو مفہوم کے اعتبار سے اپنے مسمی کے غیر ہیں، جس طرح ان کے مظاہر ایسے حقائق ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں باوجودیکہ موجود ہونے میں جوہر کے وجود کے تابع ہیں اور عرض ہونے میں بھی مشترک ہیں یعنی اس عرضیت میں جس کا وجود جوہر کے وجود پر زائد ہے، اس لیے کہ دائرۂ وجود میں جو کچھ بھی ہے، سب دلیل اور نشانی ہے، اس کی جو غیب میں ہے۔

توثیق

خبردار! کہیں تم اپنی ناقص سمجھ کی بنیاد پر یہ نہ خیال کرنے لگو کہ ارباب معرفت کے جو اکابر ہیں ان کی اصطلاحات اور رمزی کلمات دلیل و برہان کی اعانت سے خالی ہیں، اور ان کا شمار صرف اٹکل یا تخمینی ظنوں و تخیلات میں ہے، یاد رکھو کہ ان کے دامن اس قسم کی بدگمانیوں سے قطعاً پاک ہیں، اور وہ جو بظاہر ان کی باتیں صحیح براہین، اور فلسفیانہ اصول پر منطبق نظر نہیں آتیں تو اس کی وجہ محض، ناظرین کا قصور فہم اور قلت شعور ہے، جن قوانین پر انھوں نے اپنی نظریات کو مبنی کیا ہے، ان کی گہرائیوں تک عام لوگوں کی رسائی نہیں ہوتی، ورنہ واقعہ یہ ہے کہ ان کے مکاشفات کا مرتبہ دراصل براہین کے مرتبے سے کہیں اونچا ہے، یقین جتنا ان کی باتوں سے پیدا ہوتا ہے، دلائل و براہین سے یہ چیز حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ دلیل و برہان کا تعلق تو صرف ان ہی چیزوں سے ہو سکتا ہے جن کا کوئی سبب بھی ہو، اس لیے کہ سبب اور اثر کے ذریعے سے برہان میں سبب و موثر تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے، اور بجائے خود ان فلسفیوں کے یہاں یہ طے شدہ مسئلہ ہے، کہ ایسے امور جو اسباب سے پیدا ہوتے ہیں ان کے یقینی علم کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ان کے

اسباب کے علم سے خود ان کا علم حاصل کیا جائے'، اور جب واقعہ یہی ہے تو پھر برہانی نتائج اور مشاہدے کے نتیجوں میں اختلاف کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، اور وہ جو بعضوں نے یہ کہا ہے کہ ان لوگوں کو (یعنی ارباب مکاشفہ کو) برہان کے ذریعے سے جھٹلانا چاہئیے، اس لیے کہ یہ لوگ بھی تو تمہیں مشاہدے کے ذریعے سے جھٹلاتے ہیں'' تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا تم نے برہان نام رکھ دیا ہے، اس کے ذریعے سے انھیں جھٹلاؤ، ورنہ سچی بات یہ ہے کہ حقیقی برہان اور کشفی مشاہدے میں قطعاً مخالفت نہیں ہو سکتی۔

بہرحال میرا مقصد یہ ہے کہ گزشتہ بالا مباحث اگرچہ بظاہر حکمت نظریہ کے مخالف نظر آتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہی باتیں حکمت نظریہ کی جان ہیں اور ایسی جان جو نبوت کی روشنی سے ظاہر ہو رہی ہے، اور وہ ولایت جو وجود کے مدارج اور اس کے مختلف مراتب و لوازم کی عالم ہوتی ہے اس کے روشندانوں[1] سے اس کی شعاعیں پھوٹ رہی ہیں، اور اسی لیے میں نے اس کے بیان کرنے میں بے باکی سے کام لیا اگرچہ عموماً فلسفیانہ خیال والے اور ان کے مقلدین اس قسم کی باتوں کے اظہار سے جھجکتے ہیں، تمھیں اگر اس کا شوق ہو کہ ارباب معرفت کے بیانوں اور برہانی نتائج کے درمیان موافقت کی جو شکلیں ہیں ان کو سنو تو چند ایسی باتیں جن کے متعلق عام طور سے یہ مشہور ہے کہ ان میں اور برہانی نتائج میں شدید اختلاف اور تصادم ہے بطور مثال کے اسی اختلاف کے توافق و تطابق کا تماشا دیکھو اسی پر تم اختلاف کی دوسری داستانوں کو قیاس کر سکتے ہو، اس کے بعد انشاء اللہ ارباب حقائق کے متعلق تمھاری بدگمانیاں باقی نہ رہیں گی، تو سنو! ارباب معرفت کی یہ اصطلاح ہے، کہ ذات الٰہی کو اس کے مختلف صفات میں سے جب کسی صفت یا تجلیات میں سے کسی تجلی کے ساتھ اعتبار کیا جاتا ہے، تو اس کو وہ اسم کہتے ہیں، یہ بھی ان کی اصطلاح ہے، کہ ان اسماء کی تعبیر جن الفاظ سے کی جاتی ہے انھیں یہ اسماء الاسماء یعنی ناموں کے نام کہتے ہیں،

---

[1] مصنف کا مقصد یہ ہے کہ صوفیوں کے کلام میں عموماً جو یہ بات پائی جاتی ہے کہ عالم حق تعالیٰ کے اسماء

اب دیکھو اکہ حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے صفات عین اس کی ذات ہیں، تو ان کا یہ خیال ارباب معرفت کے اس دعوے کے منافی نہیں ہے کہ کسی خاص حیثیت اور اعتبار سے صفات الہٰی ذات الہٰی کے غیر ہیں، جیساکہ تحقیق نے ثابت کیا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ محققین حکماء میں جو لوگ عینیت صفات کے قائل ہیں، وہ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے وجود کا اپنے مرتبۂ ذات میں اس طور پر ہونا کہ اس کے ساتھ اس وقت نہ تو کسی قسم کی کوئی چیز ضم ہو، اور نہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کسی حالت یا کیفیت کا اعتبار کیا جائے یعنی ان تمام امور سے قطع نظر کرکے صرف اس کی ذات کو پیش نظر رکھا جائے اور اس طور پر پیش نظر رکھا جائے کہ ذات کے سوا صفات کے جو مفہوم ہیں ان کو محمول کرنے کی گنجائش اس کی ذات میں نہ ہو، اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ پھر ذات حق ان صفات کے ساتھ موصوف ہونے کے لیے کسی وجودی ہیئت کے عارض ہونے کی محتاج ہوتی ہے، جیسے جسم ابیض (سفید) ہونے کے لیے اس کا محتاج ہے کہ ایک وجودی ہیئت یعنی بیاض (سفیدی) اس کو عارض ہو،

اور جس طرح وجودی ہیئت کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح کسی سلبی امر کے عروض کی بھی وہاں حاجت نہیں جیسے انسان اعمیٰ (اندھے) ہونے کی صفت سے اسی وقت موصوف ہوسکتا ہے، جب بینائی کا سلب اور نفی اس کو عارض ہو، اور نہ کسی اضافی و نسبی امر کے عروض کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے آسمان فوقیت (اوپر ہونے) کی صفت سے موصوف ہونے کے لیے اضافی صفت کے عروض کا محتاج ہوتا ہے، اور نہ اس کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ کے مظاہر کا نام ہے تو لوگوں کو شبہ ہوتا ہے کہ اسماء جمع اسم کی ہے، اسم نام کو کہتے ہیں اور نام کا تعلق تو الفاظ سے ہے، پھر الفاظ کا عالم کس طرح مظہر ہوسکتا ہے؟ لیکن جب یہ معلوم ہوا کہ اسم تو ذات مع صفت کو کہتے ہیں اور یہ لفظ نہیں ہے، البتہ اس کی تعبیر جن الفاظ سے کی جاتی ہے وہ الفاظ ضرور ہیں لیکن وہ اسماء نہیں بلکہ اسماء الاسماء ہیں ۱۲۔

ضرورت ہوتی ہے، کہ جاعل اور خالق سے اس کی ذات کا صدور ہولے تب ان صفات سے وہ ذات موصوف ہوتی ہے، یہ صورت بھی یہاں نہیں ہے، جیسے موضوع پر ذاتیات کا حمل اسی وقت جائز ہوتا ہے جب موضوع کا صدور جاعل سے ہولے (مثلاً انسان پر حیوان یا ناطق کو اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب انسان جو موضوع ہے، اس کا صدور جاعل سے ہو بھی چکا ہو) اور جس طرح ذات حق میں ان امور کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح صفات کے ساتھ اس کا اتصاف بھی اس پر موقوف نہیں ہوتا کہ موضوع کا تعلق جاعل وخالق سے ہولے، جیسے ممکن ماہیتوں پر وجود کو اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب ماہیت کا تعلق جاعل سے ہو چکا ہو بہرحال صفات کی عینیت کا جو مسئلہ حکماء کے ارباب تحقیق کے نزدیک مسلم ہے، وہ تو یہ ہے، اب دیکھئے کہ ارباب معرفت عینیت صفات کی تفسیر بھی ٹھیک یہی کرتے ہیں،

لیکن بااین ہمہ اس میں کون شک کر سکتا ہے، کہ صفات کے جو مفہومات اور ان کے کلی وانتزاعی معانی عقل میں حاصل ہوتے ہیں یقیناً مفہوم ومعنی کے اعتبار سے باہم وہ ضرور مختلف ہوتے ہیں، میں یہ نہیں کہتا کہ یہ صفات وجود اور ہویت کے لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے علحدہ اور مختلف ہیں، بلکہ یہ اختلاف صرف ان کے مفاہیم کی حد تک محدود ہے، کیا اس میں بھی کوئی نزاع کر سکتا ہے، اور یہ بھی جھگڑنے کی کوئی بات ہو سکتی ہے۔

یہیں سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ اسم اور مسمی کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ باہم ایک دوسرے کے عین ہیں، اس کا مآل بھی دراصل ان ہی دو مذکورۂ بالا اعتباروں کی طرف راجع ہوتا ہے، یعنی وہی ہویت ووجود اور مفہوم ومعنی کے دو مختلف اعتباروں کی بنیاد پر یہ بات کہی جاتی ہے عینیت پہلے اعتبار کا نتیجہ ہے اور غیریت دوسرے اعتبار کا۔

ایک بات یہاں قابل تنبیہ یہ بھی ہے، کہ اس تقریر سے کسی کو یہ

مغالطہ نہ ہو، کہ جب اسمائے الہٰی ذات حق کے غیر ہیں، (خواہ کسی اعتبار سے غیر ہوں) تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسماء کو یا تو ممکن مانا جائے یا واجب کے تعدد کا قول کیا جائے یا خود ذات حق میں امکانی جہت ثابت ہو، یا فعل اور قبول تاثیر و تاثر دو مختلف پہلوؤں کی بنیاد پر ذات حق میں ترکیب تسلیم کی جائے ۔ حالانکہ حق تعالیٰ ان آلودگیوں سے پاک اور بہت بلند ہیں، میں نے جو کہا کہ مغالطہ نہ ہونا چاہیئے، اس کی وجہ یہ ہے، جیسا کہ مسلسل کہتا چلا آرہا ہوں کہ جعل (بناوٹ) یا افاضے و افادے کا براہ راست تعلق کلی مفہومات سے نہیں ہوتا، مثلاً اعیان و اسماء سے نہیں ہوتا بلکہ بالذات اس کا تعلق وجودوں ہی کے کسی نہ کسی پیرائے اور مرتبے سے ہوتا ہے، اسی طرح سے لامجعولیت (نہ بننا) لامفاضیہ (نہ فائض ہونا) کا تحقق وجود ہی کی حقیقت سے ہوتا ہے، نہ کہ ان کلی معانی سے گویا جس طرح کلی مفہومات (اعیان و اسماء و ماہیات) اپنی مجعولیت اور بننے میں وجود کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح لامجعولیت (نہ بننے) میں بھی وہ اسی کے تابع ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اسمائے الہٰی کو نہ تو غیر مجعول و غیر مخلوق کہا جا سکتا ہے اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ وہ غیر مجعول نہیں ہیں یعنی لا لامجعولیت کو بھی ان کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، اور جب صورت حال یہ ہے، تو محض اس قسم کا عقلی تعدد جو ان اسماء کے متعلق ثابت ہوتا ہے اس سے نہ تو وجود میں اور نہ وجوب میں امکان ہی کے لیے راہ پیدا ہوتی ہے اور نہ ان میں تعدد کا التزام کرنا پڑتا ہے، نہ ذات حق میں ترکیب لازم آتی ہے، اور نہ انفعال و تاثر، کی خرابی درپیش ہوتی ہے، اور نہ تاثیر کے مختلف جہات کی وجہ سے ذات حق میں کثرت کی گنجائش پیدا ہوتی ہے (اور میں یہ اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اگر یہ مانا جائے گا تو حکماء نے عقول سے موجودات کے صدور کے متعلق جو نظریہ قائم کیا ہے، اس نظریے کی تغلیط کی ضرورت نہ ہوگی اس لیے کہ ایجاد میں تعدد اور تکثر کے پیدا ہونے کی وجہ تو صرف وجود کے مختلف جہات اور پہلوؤں پر مبنی ہے، اس کے سوا اس کی کوئی دوسری بنیاد نہیں ہے، اور جب وجود کے جہات ہی میں تکثر نہیں ہے تو

اب ایجاد کے اندر تعدد اور تکثر کے تلاش کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، البتہ ان صفات کے جو معانی ہیں جیسا کہ کہتا چلا آرہا ہوں، وہ بلاشبہ متعدد ہیں لیکن ان کا جو مصداق ہے وہ تو صرف واقع میں ایک بسیط احدی ذات ہے۔

بہرحال برہان اور مشاہدے دونوں کی روشنی میں اب یہ بات عیاں ہوگئی کہ تمام اسمائے حسنیٰ، میں ذات الٰہی مشترک ہے، اور ذات میں جو تکثر و تعدد محسوس ہوتا ہے، یہ صفات کے تکثر کا نتیجہ ہے، اور صفات کا یہ تکثر و تعدد دراصل ان غیبی مراتب کا ثمرہ ہے، جو غیب کی کنجیاں ہیں، یعنی غیب الوجود (حق تعالیٰ) میں جو ان کے عقلی معانی ہیں کیونکہ یہ معانی معقولہ باوجود اپنی عقلی کثرت کے ذات حق میں ایسے بسیط طریقے سے مندمج اور دبے کھلے ملے ہیں کہ اس سے زیادہ بساطت کا کوئی مرتبہ قابل تصور نہیں ہے، وجہ یہ ہے تمام وجودی ہویتوں سے پہلے اور سب پر مقدم جو وجودی ہویت اور احدی ذات ہے باوجود اپنی بساطت اور عدم ترکیب کے ان کمالی اور اضافی صفات سے متصف ہے، جو ذہنی طور پر تکثر پذیر ہیں، ان ہی کے ذریعے سے حق تعالیٰ کی مختلف شانوں کی اور تجلیات کی تعیین ہوتی ہے، اور یہ بات بار بار گزر چکی کہ وہ عینی موجودات میں نہیں ہیں اور اس وجود کے سلسلے میں قطعاً منسلک نہیں ہیں جو بالکل یکتا اور احدی ہے، الغرض وہ عقل اور ذہن میں تو ثابت ہیں، لیکن عین اور خارج میں معدوم ہیں، اور ان کے جو احکام اور آثار ہیں سب کا انتساب ان کی طرف عرضی حیثیت سے ہوتا ہے، کیونکہ میں کہتا چلا آرہا ہوں کہ وجود کے سوا دراصل یہاں اثر اور کسی کا کچھ نہیں ہے، مگر ان صفات و اسماء کی عقلی کثرت خارج میں وجودی آثار کے کثرت کی وجہ بن گئی ہے، اور یہ کثرت بھی بالآخر اسی حقیقی وحدت کی طرف رجوع کرتی ہے، جو سب میں مشترک ہے، اور اس تکثر کا مرجع ایک اعتبار سے علم ذاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اپنی ذات کا حق تعالیٰ کو جو علم ہے، اسی علم نے لزومی طور پر اس کو اپنے ان ذاتی کمالات کا بھی عالم بنا دیا، جو اس کے

مرتبے ذات میں ثابت ہیں، پھر جود الٰہی اور فیض اقدس نے چاہا کہ ذات الٰہی کا ظہور ہر ایک کمال کے ساتھ انفرادی طور پر اس طرح سے ہو، کہ اس کے علم میں جو دائرہ ان کے لیے مقرر ہے، اسی تک وہ محدود ہوں پہلے تو ان کا یہ علمی تعین ہوا، پھر مختلف عالموں کے مختلف طبقات کے اعتبار سے ان کا ظہور عینی اور خارجی دائرے میں تجلی ہوا، اور یوں اس ذات کے لیے تکثر ثابت ہوا۔

فصل امکانی حقائق میں تکثر و تعدد کا اثبات۔

ایسے لوگ جن کی رسائی الٰہی عارفوں کے کلام کے مغز تک نہ ہو سکی، اور جو ان کا مقام ہے، وہاں تک یہ لوگ نہ پہنچ سکے اور ان کے مقاصد کا جو صحیح نقطۂ نظر ہے اس کا اندازہ نہ کر سکے، ان لوگوں نے ان کی باتوں کو پڑھ کر یہ خیال قائم کر لیا ہے کہ توحید خاصی کا دعویٰ جو وجود اور موجود کی حقیقت کے متعلق یہ حضرات کرتے ہیں اور وجود و موجود کے متعلق یہ جو شخصی وحدت کے قائل ہیں، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ممکنات اور دیگر کائنات کی ہویتیں، صرف اعتباری امور، اور ان کی حقیقتیں محض اوہام بن کر رہ جاتی ہیں، ان کی حیثیت فقط ایسے خیالات کی رہ جاتی ہے، جن کا ہونا محض اعتبار کا تابع ہے، بات یہاں تک پہنچی ہوئی ہے، کہ بزرگوں کے کلام کے ان پڑھنے والوں میں بعض ایسے لوگ جنھوں نے ان کے صحیح نقطۂ نظر کی تنقیح نہیں کی انھوں نے تو اس کی تصریح تک کی ہے، کہ تمام قدوسی محترم ذاتیں، اور ملکوتی شریف شخصیتیں مثلاً عقل اول اور ملائکۂ مقربین، انبیاء و اولیاء اجرام عظیمہ جو مختلف الجہت والمقدار حرکات کے تعدد کی وجہ سے متعدد ہیں یعنی سمت اور مقدار کے لحاظ سے مختلف حرکتوں کے ساتھ جو متعدد علوی اجرام متحرک ہیں اور جن کے محکم و استوار آثار بالکل ظاہر و باہر ہیں، کہتے ہیں کہ مسئلۂ توحید خاصی کے بعد سب کی ذاتیں معدوم ہو جاتی

ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ عالم محسوس اور وہ عوالم جو اس سے اوپر اور مافوق ہیں، ان کا یہ سارا محسوس اور مشاہد نظام باوجودیکہ ان کے تمام افراد باہم نوعی وشخصی حیثیت سے ہویۃً وعدداً مختلف ہیں اور ان حقائق میں بکثرت ایسی چیزیں جو ایک دوسری کی ضد ہیں لیکن با ایں ہمہ سب معدوم الذات مسلوب الوجود، اور نابود محض قرار پاتی ہیں۔

کس قدر عجیب بات ہے کہ ان میں ہر ایک کے خاص خواص آثار واحکام ہیں اور ظاہر ہے، کہ "حقیقت" کے لفظ سے بجز اس کے اور کیا مقصد ہوتا ہے، کہ خارجی اثر کا وہ مبدء و منشاء ہے، اسی طرح "کثرت" سے بھی اس کے سوا اور کیا مراد ہے، کہ یہ وہی چیز ہے، جس کی وجہ سے احکام اور آثار میں تعدد پیدا ہوتا ہے، پھر غور کرنے کی بات ہے، کہ ایسی صورت میں ممکن ایسی چیز کس طرح ہو سکتا ہے جو خارج میں کچھ نہیں ہے، اور خارجی طور پر وہ موجود نہیں ہے

یہ درست ہے، کہ صوفیوں کی بعض باتوں سے یہ ظاہر ایسا خیال ضرور پیدا ہوتا ہے، کہ وہ ممکنات کو اعتباری، اور عقلی وانتزاعی امور شمار کرتے ہیں، لیکن یقیناً اس کے وہ معنی نہیں ہیں، جو عوام الناس خیال کرتے ہیں ایسے لوگ جن کے قدم معارف کے سمجھنے میں راسخ نہیں ہیں وہی جنھوں نے محض صوفیہ کی کتابوں کے مطالعے کو اس کے لیے کافی سمجھ لیا ہے، کہ صرف اسی ذریعے سے ان بزرگوں کے اصلی اغراض اور حقیقی مقاصد تک پہنچ جائیں گے، اس کی ایسی مثال ہے، کہ کوئی اپنے کو شاعروں کی جماعت میں محض اس لیے شامل کرلے کہ عروض کے قوانین اور قاعدوں کو اس نے صرف سمجھ لیا ہے، حالانکہ اس میں خود ایسا سلیقہ نہ ہو، جس سے وہ اوزان کی صحت وعدم صحت کا اندازہ کرسکے اور جو دریافت کرسکے کہ شعر اعتدالی وحدت کی راہ سے ہٹ گیا ہے یا نہیں۔

تو بھائی اگر تم میں کوئی ذاتی مناسبت اس کی ہے کہ عرفانی حقائق

کو سمجھ سکتے ہو، اور اس کا فطری استحقاق رکھتے ہو، اس وقت ہو سکتا ہے کہ تم بھی ان باتوں کو تھوڑا بہت سمجھ لو، جو میں نے گزشتہ اوراق میں بیان کئے ہیں، یعنی یہ کہ جتنے ممکنات ہیں ان میں ہر ممکن کے اندر دو پہلو اور دو جہت ہوتی ہے، ایک جہت کے رو سے تو وہ موجود اور غیر کے ذریعے سے وجوب حاصل کرتے ہیں بہرحال ایک حیثیت تو اس کی موجود اور واجب بالغیر ہونے کی ہے، اور یہ اس کی ایسی جہت ہے، جس کی وجہ سے وہ مطلق وجود میں بغیر کسی تفاوت کے تمام موجودات کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں، اور دوسری جہت وہ ہے جس کی وجہ سے ان کی وجودی ہویت متعین ہوتی ہے، ان کا قوت وضعف، کمال ونقص کے حساب سے وجود کے مختلف درجوں میں سے کسی خاص درجے میں ہونا، اسی کا اعتبار اس کی دوسری جہت ہے، وجہ یہ ہے، کہ ممکن میں ممکن ہونے کی جو لہر اٹھتی ہے، اور جس کی وجہ سے وہ ممکن کہلاتا ہے، وہ واجبی کمال، اور غیر متناہی قوت، قہر اتم، جلال ارفع واعلیٰ کے مرتبے سے نزول اور اتار ہی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور مطلق وجود کامل کے اعتبار سے نقص وقصور، کوتاہی، وکمی کے جو درجات پیدا ہوتے ہیں، ان ہی درجات میں سے جس درجے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اسی کے لحاظ سے وجود کے لیے عقلی خصوصیتیں اور ذہنی تعینات حاصل ہوتے ہیں، اور ان ہی کی تعبیر ماہیات اور اعیان ثابتہ سے کی جاتی ہے، اسی لیے ہر ممکن ترکیبی زوج اور جنسی مرکب ہوتا ہے، یعنی مطلق وجود کی جہت اور نقص وقصور کے کسی خاص درجے میں ہونے کی جہت تحلیل کے بعد اس سے یہ دو چیزیں برآمد ہوتی ہیں،

خلاصہ یہ ہے، کہ یہاں چند ذہنی اور عقلی نقاط نظر و ملاحظات ہیں جن کے احکام بھی مختلف ہیں، پہلا نقطۂ نظر تو یہ ہے، کہ ممکن کی ذات کو صرف اجمالی نظر سے اس طور پر ملاحظہ کیا جائے، کہ گزشتہ بالا دو جہتوں کی طرف اس کی تحلیل نہ ہو، اس اعتبار سے وہ "موجود ممکن" ہے، اور موجودات کے حدود میں سے کسی خاص حد میں وہ وقوع پذیر ہوتا ہے، دوسرا نقطۂ نظر

یہ ہے، کہ جتنے مراتب اور حدود ہیں، ان میں سے کسی مرتبے اور کسی حد کی تعیین وتخصیص کے بغیر صرف اس کو موجود مطلق کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، صوفیوں کے نزدیک یہی واجب کی وہ حقیقت ہے، جو واجبی ہویت اور امکانی ہویات دونوں کے ساتھ پائی جاتی ہے، کیونکہ اس اعتبار سے ایک موجود اور دوسرے موجود میں کوئی امتیاز ملحوظ نہیں ہے، اور یہ کہ جب مطلق موجود کا بشرط اطلاق اعتبار کیا جائے گا تو ایسی صورت میں زوال وقصور تغیر وتجدد کی یہاں گنجائش باقی نہیں رہتی، اگرچہ وجود کو جب اطلاق اور (بے اطلاق) یعنی لا اطلاق دونوں شرطوں سے غیر مشروط رکھ کر تصور کیا جائے یعنی اطلاق ولا اطلاق کسی قسم کی کوئی شرط اس کے ساتھ نہ ہو تو اس اعتبار سے وہ امکانی ہویات کے ساتھ متصف ہوتا ہے، نیز وجود کا یہ اعتبار ہی تو بجنسہٖ احدیت کا مرتبہ ہے، اور باوجود وحدت ویکتائی کے تمام موجودات میں جس وجود کے انبساط اور ساری ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ وجود کا یہی مرتبہ ہے، نہ کہ وہ وجود مطلق جس کو لابشرط شے کے طور پر تصور کیا جائے یعنی اس کے ساتھ شرط ماخوذ نہ ہو، جس کا احاطہ اور انبساط کلی کے طریقے سے نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو ایک حقیقی جزئی ہے، اور اس کے مراتب مختلف ومتفادت ہیں، تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے، کہ وجود کی حقیقت وطبیعت سے بالکل جدا کرکے صرف ان ممکنات کے تعینات ہی کو پیش نظر رکھا جائے اور یہ ممکنات کے اس تعین کی جہت ہے، جو صرف ایک اعتباری امر ہے، ارباب معرفت نے جس کو معدوم کہا ہے، اور جس پر وہ عدم کا اطلاق کرتے ہیں وہ ممکنات کا یہی مرتبہ ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بات غبار سے پاک ہے، اس لیے کہ وجود کی اصل حقیقت سے جب ممکن کو جدا کرلیا جائے تو اس کے بعد اس ممکن کی حیثیت صرف اسی قدر رہ جاتی ہے، کہ ذہن اس کو انتزاع اور حاصل کرسکتا ہے، الغرض خارج میں یقیناً حقائق موجود بھی ہیں اور متعدد بھی ہیں، لیکن ان کے وجود کا منشاء اور ان کے تحقق دیافت کا مدار صرف ایک واحد امر ہے یعنی اس وجود کی حقیقت جو بذات خود منبسط اور پھیلا ہوا

ہے، کسی جاعل اور کاریگر نے یہ بات اس میں پیدا نہیں کی ہے، اور ان کے تعدد و تکثر کا منشاء اعتباری تعینات ہیں، پس جو چیزیں تعدد و تکثر سے متصف ہیں اور متعدد ہیں ان پر بھی صادق آتا ہے کہ وہ حقیقی موجود ہیں اور ان کا تعدد اعتباری ہے،

اصل یہ ہے کہ فکر و نظر کی یہ راہ چونکہ دقیق اور سخت دشوار گزار ہے اور اس کی گہرائی تک پہنچنا آسان نہیں ہے، اس لیے مطلب کے ادا کرنے میں کوتاہیاں رہ جاتی ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ عموماً طبائع شک و شبہے میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور لوگ اس میں غلط مبحث پیدا کر دیتے ہیں، یہی سبب ہے، کہ ان اکابر کے کلام پر لوگوں نے سخت حملے طعن و تشنیع کے ساتھ کئے، اور اعلان کر دیا گیا کہ ان کا دعویٰ صریح عقل اور صحیح برہان و دلیل سے متصادم ہے، بلکہ فلسفہ (علم حکمت) کی تو اس سے بنیاد ہی ڈھ جاتی ہے، خصوصاً "مفارقات" کا وہ خاص فن ہی، باطل ہو جاتا ہے جس میں عقول اور نفوس، صور اور اجرام اور ان کے مختلف لاثنا وجودوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن کی ماہیتیں مختلف ہوتی ہیں۔

اور کتنا مہمل و لغو یہ عذر ہے، جو ارباب معرفت کی جانب سے کبھی پیش کیا جاتا ہے، کہ عقل کے احکام اس طور اور دائرے میں باطل ہو جاتے ہیں جو عقل کے ماورا ہے، جس طرح وہم کے احکام عقلی طور اور دائرے میں پہنچکر غلط ہو جاتے ہیں۔

ان غریبوں کو شائد یہ علم نہ ہو سکا، کہ یہ مسئلہ در اصل صحیح برہان کا نتیجہ ہے، ایسا صحیح برہان جس کا انکار وہ عقل سلیم والی فطرتیں نہیں کر سکتیں جن کی عقل بیماریوں اور باطنی امراض سے پاک ہے، البتہ کبھی یہ ہوتا ہے، کہ بعض کمالی مراتب تک اس کی بلندی و شرافت دقت و دشواری کی وجہ سے بعض مواقع میں ان سلیم عقول کی بھی رسائی نہیں ہوتی جنھوں نے اسی دنیا کو اپنا گھر بنا لیا ہے، اور عالم اسرار کی طرف انھوں نے ہجرت نہیں کی ہے لیکن نارسائی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عقل سلیم ان صحیح نتائج اور صادق معانی پر

ں کرتی ہے، اور اس کے غلط ہونے کا فیصلہ کرتی ہے،
خود ارباب معرفت میں بعض محققین عقل ہی کو حاکم اور فیصلہ کن خیال
یں، تو پھر اس مسئلے کو وہ عقلی حدود سے خارج کس طرح قرار دے سکتے ہیں
یات تو یہ ہے، کہ ایسے فطری احساسات، اور طبعی لوازم جن میں کسی
کو دخل نہ ہو اور بغیر بیرونی اثرات کے وہ فطرت پر مسلط ہوتے ہیں
موانع، اور عارضی رکاوٹیں اگر درمیان میں حائل نہ ہوں، تو ان کے
ات غلط اور باطل نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ فیض حق سے طبعی موجودات
سلسلہ ظہور پذیر ہو رہا ہے، اس میں کوئی چیز رائگاں، بے نتیجہ اور باطل
ہے، البتہ انسان کی اپنی گھڑی ہوئی جو مصنوعی باتیں ہیں اور قوت
کے تصرف، واہمہ کی شیطانی کارستانیوں کے بدولت جو تعلیم حاصل
ہے اس میں اس کی گنجائش ہے کہ اس میں بے نتیجہ لاحاصل امور بھی
ہو جائیں، مگر عقل کی جبلت اور فطرت تو اللہ تعالیٰ کے ان کلمات
سے ہے، جن میں تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتے، اور ظاہر ہے، کہ عقل کی
ت کا یہ بدیہی فیصلہ ہے، کہ اس عالم کے موجودات میں تکثر و تعدد فطرۃً
ہو رہا ہے۔

شیخ غزالی فرماتے ہیں

واضح ہو، کہ ولایت کے طور و طریقے میں ایسی چیز جائز نہیں قرار پا سکتی، جسے عقل محال ٹھیراتی ہو، ہاں ولایت کے دائرے میں کوئی ایسی بات ہو سکتی ہے، جس کے ادراک سے عقل قاصر ہو، مطلب یہ ہے کہ صرف عقل سے وہ چیز دریافت نہیں ہو سکتی، عقل کسی امر کو محال ٹھیرائے " اور عقل کی کسی چیز تک رسائی نہ ہو، ان دونوں باتوں میں جو فرق نہیں کر سکتے" "وہ اس کے مستحق نہیں ہیں کہ انھیں خطاب کیا جائے، ایسوں کو ان کے جہل کے ساتھ چھوڑ دینا چاہئے"

زبدۃ نامی اپنی کتاب میں عین القضاۃ ہمدانی فرماتے ہیں۔

معلوم ہونا چاہئے، کہ عقل ایک سچا ترازو اور صحیح میزان ہے، اور

عقل کے فیصلے ، احکام یقینی و صادق ہوتے ہیں جس میں جھوٹ اور کذب کا شائبہ تک نہیں ہوتا عقل نہایت عادل و منصف ہے ، اس سے جور و ظلم کا اندیشہ نہیں۔

ان دو بزرگوں کے کلام سے یہ معلوم ہوا کہ عقل صحیح کے فیصلوں سے سرتابی جائز نہیں ہے ، پھر جن اکابر نے اپنی محنتوں اور ریاضتوں کے ذریعے سے اپنے کو بشری لباس سے بے نیاز کر لیا ہے ، وہ کوئی ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں ، جسے عقل سلیم محال اور ناممکن ٹھیراتی ہو ، پس صحیح یہی ہے ، کہ جن لوگوں کے قدم عرفان اور تصوف میں راسخ ہیں ، انھوں نے ممکنات کے وجود کا سرے سے انکار نہیں کیا ، احیاء العلوم کے مولف (غزالی) نے توحید کے مراتب سہ گانہ کا ذکر کرنے کے بعد تصریح کی ہے ، کہ موجودات حقیقی کثرت کے ساتھ متصف بھی ہیں اور یہ بات حقیقی وحدت کے منافی بھی نہیں ہے ، خود ان کے الفاظ یہ ہیں۔

توحید کا چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ موجود بجز ایک کے اور کوئی نظر نہ آئے ، اور یہ صدیقوں کا مشاہدہ ہے ، صوفیہ کی اصطلاح میں اسی کو فنا فی التوحید کہتے ہیں ، کیونکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک کے سوا کسی کو نہیں دیکھتا خود اپنے کو بھی نہیں پاتا ، مطلب یہ ہے کہ وہ خود اپنے کو دیکھنے سے فانی ہو گیا اس پر تم اگر یہ کہو کہ آسمان و زمین اور تمام محسوس اجسام جو بداہتہً کثرت کے صفات سے موصوف ہیں ، ان کا جو مشاہدہ کر رہا ہو ، اس کے متعلق یہ بات کس طرح قابل تصور ہے ، کہ ایک کے سوا اس کو اور کسی کا مشاہدہ نہیں ہوتا ، تو دیکھو تمھیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ علوم مکاشفات کی آخری حد ہے ، اور حقیقی موجود تو واحد ہی ہے ، جو اپنے دیکھنے میں امتیاز کو باقی رکھے ہوئے ہے ، وہ تو کثرت کو اسی حقیقی موجود میں دیکھتا ہے ، باقی جو موحد ہے وہ آسمان و زمین اور دیگر تمام موجودات کی دید اور دید حق میں امتیاز نہیں کرتا ، بلکہ سب کو شے واحد کے حکم میں سمجھتا ہے ، ایسے امور مکاشفات کے علوم کتابوں میں لکھے جانے کے لائق نہیں ہوتے ، البتہ

اتنا ذکر ان کا ممکن ہے، جس سے تمھارے استبعاد کی تیزی کچھ ٹوٹ جائے یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ہی چیز ایک اعتبار اور ایک قسم کے مشاہدے کے روسے ہو سکتا ہے کہ کثیر اور متعدد نظر آئے، اور دوسرے اعتبار اور مشاہدے کی بنیاد پر وہ واحد اور ایک معلوم ہو، مثلاً آدمی جب اپنے جسم اپنی روح اپنے ہر ہر عضو کا الگ الگ طریقے سے مشاہدہ کرے، حالانکہ یہی چیز دوسرے اعتبار اور مشاہدے کے روسے ایک نظر آتی ہے، اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ وہ ایک آدمی ہے، الغرض انسانیت کے اعتبار سے وہ ایک ہے، بسا اوقات ایک شخص کسی آدمی کو دیکھتا ہے، اور اس کے دل پر اس آدمی کے اکثر اعضا اور اجزا کا خطرہ بھی نہیں گزرتا، نہ اس کے جسد اور روح کے جدا جدا ہونے کا خیال ہوتا ہے، خود دیکھنے والا جس وقت استغراق اور انہماک کی حالت میں ہوتا ہے، اس وقت ایک ہی ہوتا ہے، اس میں کسی قسم کا تفرق و انتشار نہیں ہوتا، گویا وہ عین جمع اور وحدت کی حالت میں ہے، اسی طرح جو کثرت کی طرف متوجہ ہو وہ اسی کثرت میں ڈوبا ہوا ہوتا ہے، یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو دائرۂ وجود میں داخل ہیں، ان کے مختلف اعتبارات اور ان کے مشاہدوں کے مختلف طریقے ہیں، وہی چیز مختلف اعتباروں میں سے کسی ایک اعتبار کے روسے واحد ہوتی ہے، اور پھر وہی دوسرے اعتبارات کے حساب سے کثیر بھی ہوتی ہے، پھر بعض چیزوں میں کثرت کا پہلو زیادہ شدید ہوتا ہے،

بہرحال انسان کی جو مثال دی گئی، اگرچہ کامل طور سے اصل مقصود پر منطبق نہیں ہے، لیکن اجمالاً ایک بڑے مسئلے کی اس سے تشریح ہو جاتی ہے، آدمی اس سے یہ بھی فائدہ حاصل کر سکتا ہے کہ جس مقام تک اس کی رسائی نہ ہو، اس کا انکار نہ کرے، بلکہ تصدیقی طور سے اس پر ایمان لائے اس حیثیت سے کہ تم بھی اس توحید کے ماننے والوں میں ہو، تمھیں بھی اس سے کچھ حصہ مل جائے، اگرچہ وہ چیز جس پر تم ایمان لائے، خود تمھاری صفت نہیں بن سکی، (یعنی تمھارا علم نہ بن سکی) جس طرح تم نبوت پر ایمان لاتے ہو تو

اس سے کچھ حصہ تمہیں ملتا ہے، اگرچہ تم خود نبی نہیں بن جاتے اور مشاہدے کا یہ درجہ جس میں بجز واحد حق سبحانہ و تعالیٰ کے اور کسی چیز کا ظہور باقی نہیں رہتا کبھی تو دوامی رنگ کا ہوتا ہے، اور کبھی بجلی کے مانند چمک کر غائب ہو جاتا ہے، اس مشاہدے کا دوام حصول بہت ہی نادر و عزیز ہے۔

اسی احیاء العلوم میں دوسری جگہ غزالی فرماتے ہیں،

لیکن جس کی بصیرت قوی ہو جاتی ہے، اور جس کی نیت میں کمزوری پیدا نہیں ہوتی تو جس وقت ایسا آدمی معتدل حالت میں رہتا ہے، اس وقت اس کو اللہ کے سوا اور کوئی چیز نظر نہیں آتی اور نہ اللہ کے سوا وہ کسی کو جانتا ہے، اور پہچانتا ہے، اسے یقین ہوتا ہے، کہ ہستی میں اللہ کے سوا اور کوئی نہیں ہے، اور حق تعالیٰ کے سارے افعال اسے قدرت الٰہی کے کرشمے اور آثار محسوس ہوتے ہیں، انہیں وہ ذات حق کا تابع پاتا ہے، اس قسم کے آدمی کے نزدیک درحقیقت افعال کا وجود ہی نہیں ہوتا وہ تو صرف واحد حق کے وجود کو پاتا ہے، اور اسی وجود کے ساتھ تمام افعال کو وابستہ دیکھتا ہے، جس کسی کا یہ حال ہو، دراصل اس کی نظر افعال پر پڑتی ہی نہیں مگر بایں طور کہ ان میں وہ فاعل کو دیکھتا ہے، اور فعل اس کی نگاہ سے اوجھل ہو جاتا ہے، یعنی افعال اس حیثیت سے اس کے سامنے پیش نہیں ہوتے کہ وہ آسمان ہے، زمین ہے، درخت ہے، حیوان ہے، بلکہ انھیں جب دیکھتا ہے، تو صرف اس حیثیت سے کہ وہ اللہ کی کاریگری اور خدا کی صنعت ہے، اس کی نگاہ اس نقطۂ نظر کے سوا اور کسی دوسری حیثیت سے کسی شے پر نہیں پڑتی، اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی کسی آدمی کے شعر کو یا حروف کو یا تصنیف کو اس طرح دیکھے کہ اس کے سامنے شاعر اور مصنف ہی کا وجود رہے، یعنی اس شاعر یا مصنف کے آثار کو آثار ہی کی حیثیت سے دیکھتا ہے، نہ کہ سیاہی اور مازو، پھٹکری کو اس حیثیت سے دیکھتا ہے کہ کاغذ پہ وہ منقوش ہیں، اس کی نظر مصنف کے سوا کسی پر پڑتی ہی نہیں، چونکہ سارا عالم اللہ تعالیٰ کی تصنیف ہے، اس لئے جس نے عالم کو اس

حیثیت سے دیکھا کہ وہ اللہ کا فعل ہے، اور اسی لیے اس سے محبت کرتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کاریگری ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسا آدمی اللہ کے سوا اور کسی کا دیکھنے والا نہیں ہے، بجز اللہ کے اور کسی کا یہ عارف نہیں ہے بجز اللہ کے اور کسی کا یہ چاہنے والا نہیں ہے، بلکہ یہ شخص خود اپنے کو بھی اس حیثیت سے نہیں دیکھتا کہ وہ خود ہے، اس کی نظر اپنی ذات پر بھی جب پڑتی ہے، تو اسی حیثیت سے کہ وہ اللہ کا بندہ ہے، یہی آدمی وہ ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ توحید میں فنا ہو گیا، مٹ گیا، اور یہ کہ خود اپنی ذات سے بھی یہ فنا ہو گیا، جن لوگوں سے یہ قول منقول ہے کہ "ہم اپنے ساتھ تھے پھر ہم خود اپنی ذات سے اوجھل ہو گئے، اب ہم ہیں لیکن بغیر "ہم" کے ہیں" یہ توحید کی اسی کیفیت کی طرف اشارہ ہے، ارباب بینش و دانش کی تحقیق میں یہ ساری باتیں معلوم اور ثابت شدہ ہیں مگر فہم عامہ اپنی کمزوری کی وجہ سے اسے دشوار خیال کرتی ہے، اور اس کے لیے ان باتوں کا سمجھنا مشکل ہو گیا، اور جو اس مسئلے کے عالم ہیں، وہ واضح اور دل نشین عبارتوں میں اس کی تعبیر سے قاصر رہے، ایسی تعبیر سے جس کے ذریعے فہم عامہ کی رسائی اصل مقصد تک ہو سکتی تھی اور کچھ دخل اس کو بھی ہے، کہ یہ لوگ خود اپنے ذاتی مشاغل میں منہمک رہتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اپنے سوا دوسروں کو یہ باتیں بتانی نہ سود مند ہے اور نہ صرف بتانا ہی ان کے سمجھانے کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔

یہ شخص جو کافۂ انام میں امام اور حجۃ الاسلام کے نام سے موسوم ہے، علم کے اس دریائے ذخار کے کلام کو میں نے اس لیے پیش کیا ہے تاکہ وہ لوگ جو اہل ایمان کی راہ پر چلنا چاہتے ہیں، ان کے قلوب میں اطمینان کی نرمی پیدا ہو، اور اس دغدغے کا ازالہ ہو جائے جو مشہور کیا گیا ہے کہ "خاصی توحید" کا یہ مسئلہ عقل اور شریعت کے خلاف ہے، اور کہا جاتا ہے کہ عقل کے خلاف ہونا تو اس کا اس سے ظاہر ہے کہ ممکنات میں کثرت کا جو ظہور ہو رہا ہے، اس کا کون انکار کر سکتا ہے، اور شریعت کی مخالفت یوں ہوتی ہے کہ شرعی

تکلیف وعدہ وعید سب کی بنیاد موجودات کے مختلف مراتب پر قائم ہے، نیز دنیا اور آخرت ان دونوں نشاۃ توں کا مدار بھی اسی پر ہے، بندوں کے لیے افعال اگر نہ ثابت کئے جائیں گے تو آخر شرعی تکلیف کس کی طرف عائد ہوگی، لیکن توحید کی یہ تفسیر کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا موجود ہی نہیں ہے، مذکورۂ بالا امور کے بالکل مخالف ہے۔

مگر جیسا کہ تم کو بتاتا چلا آرہا ہوں اور اس عالم نحریر کے کلام سے بھی معلوم ہوا کہ یہ ایسی وحدت ہے، جس میں تمام کثرتیں مندرج ہیں، مطلق موجود کی حقیقت پر جب اس حیثیت سے نظر ڈالی جائے کہ وہ موجود مطلق ہے، یعنی وجود کا وہ مرتبہ جسے "واحدیت" کا مرتبہ کہتے ہیں تو یہ "وحدت جمعیہ" کی صورت ہوتی ہے، اور جب موجود کو صرف موجود محض کی حیثیت سے بایں طور تصور کیا جائے کہ کسی قسم کی کوئی بات اس وقت اس کی ذات میں معتبر نہیں ہے اور اس کی حقیقت میں کسی قسم کا کوئی تعین قطعاً ماخوذ نہیں ہے، تو اس وقت بھی خود اس کی ذات کے ساتھ کچھ نسبتیں متعلق ہوتی ہیں، گویا اس کی ذات کی وہ حیثیتیں یا پھوہار ہیں، جن سے ماہیتیں اور وہ احکام ابھرتے ہیں جو واقع کے مطابق ہیں، لیکن ان ماہیتوں اور ان کے احکام کے موجود ہونے اور تحقق پذیر ہونے کا منشا بجز اس وجود کے اور کوئی نہیں ہے جو بذات خود متحقق ہے اور بذات خود کامل وتام ہے، ایسا تام اور کامل جو ماسوا سے قطعاً بے نیاز ہے، اس کی زیادہ توضیح تم آئندہ اور بھی سنتے چلے جاؤ گے۔

فصل

متعین موجودات، اور خصوصیت یافتہ حقائق میں وجود کی حقیقت کس طرح ساری اور پھیلی ہوئی ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کی تقریر کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہیئے، کہ موجود ہونے کے اعتبار سے اشیاء کے تین مرتبے ہیں، پہلا مرتبہ تو اس خالص موجود کا ہے، جس کے وجود کا تعلق کسی غیر سے نہیں ہوتا اور ایسا وجود جو کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو، ارباب معرفت کی اصطلاح میں اسی کا نام "ہویت غیبیہ" "غیب مطلق" "ذات احدی" ہے، وجود کا یہی وہ مرتبہ

ہے، جس کا نہ کوئی نام ہے، اور نہ اسم، نہ اس کی کوئی صفت ہے، اور نہ نعت نہ اس کے ساتھ معرفت اور علم کا تعلق ہو سکتا ہے، نہ ادراک کا، کیونکہ جس چیز کا کوئی نام ہوگا یا وصف ہوگا، ضرور ہے کہ وہ ان مفہومات میں سے کوئی مفہوم ہو، جو عقل اور وہم میں موجود ہوتے ہیں اور جس کے ساتھ معرفت و ادراک کا تعلق ہوگا اس کا غیر اور اپنے ماسوا سے تعلق ہوا مگر ظاہر ہے کہ وجود کا یہ مرتبہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ وہ تو تمام اشیا پر مقدم ہے، اپنی ذات کی حد تک وہ جس حال میں ہے اس مرتبے میں وہ صرف یہی ہے، جس میں کسی قسم کا کوئی تغیر، کسی قسم کا کوئی انقلاب راہ پا نہیں سکتا، وہ صرف "غیب محض" ہے، وہ صرف "مجہول مطلق" ہے، البتہ اس کے جاننے کی راہ اس کے آثار اور لوازم ہیں، لیکن بذات خود تو وہ "مجہول مطلق" ہے، کوئی اس کو جان نہیں سکتا، الغرض اپنی مقدس ذات کے حساب سے نہ وہ کسی حد کے ساتھ محدود ہے، نہ کسی تعین کے ساتھ مقید، اور اس کو مطلق بھی نہیں کہہ سکتے، بایں معنی کہ قیود، اور جن چیزوں سے اس کو تخصیص حاصل ہوتی ہے، ان کی حیثیت فصلوں کی نہ بن جائے جو جنس کے مقابلے میں ہوتی ہے، یا تشخص بخشنے والے امور کی جن سے اشخاص متشخص ہوتے ہیں، کیونکہ اس کی ذات کو جو چیزیں لاحق ہوتی ہیں وہ صرف خود اس کے ظہور کے شرائط ہیں، نہ کہ اس کے وجود کے علل و اسباب کہ اس سے تو اس کی ذات میں نقص لازم آتا ہے، جس سے اس کی ذات پاک و برتر ہے، اور جس اطلاق کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں یہ ایک منفی اور سلبی امر ہے، جس کا مآل یہ ہے، کہ اس کی کنہ ذات سے ہر قسم کے اوصاف و احکام، صفات و نعوت کی نفی ہو جائے اور کسی وصف یا اسم یا تعین کے ساتھ نہ تو وہ مقید ہو، اور نہ تو بہ نوطریقے سے ان کے ساتھ اس کا اتصاف لازم آئے، الغرض ان تمام امور کی اس مرتبے میں نفی کی جاتی ہے، اس حیثیت سے کہ خود یہ سلوب اور نفی بھی عقلی اعتبارات ہیں، ان سے بھی اس مرتبے میں نفی کی جائے گی۔

موجود کا دوسرا مرتبہ یہ ہے، کہ وہ غیر کے ساتھ متعلق ہو، یعنی کسی زائد وصف

کے ساتھ وجود مقید ہو، اور محدود احکام کے ساتھ متصف ہو، جیسے عقول نفوس افلاک عناصر اور مرکبات مثلاً انسان جانور درخت، جماد اور تمام خاص خاص موجودات کے وجود کا جو حال ہے، تیسرا مرتبہ اس کا وہ ہے، جس کو وجود منبسط مطلق کہتے ہیں، یعنی ایسا مطلق جس کا اطلاق اور جس کی عمومیت کلی کی عمومیت کے رنگ کی نہ ہو، بلکہ دوسرے طرز کی عمومیت، وجہ یہ ہے کہ وجود تو صرف تحصل اور یافت فعلیت اور تحقق کا نام ہے، اور کلی خواہ طبعی ہو، یا عقلی ہمیشہ مبہم ہوتی ہے، اپنے تحصل و یافت اور پائے جانے میں اس شے کی محتاج ہوتی ہے، جو اس کو تحصل پذیر کر کے موجود کر دے اور اس وجود مطلق منبسط کی وحدت و یکتائی عددی طرز کی نہیں ہے، یعنی وہ اعداد کا مبدء نہیں ہے، بلکہ ممکنات کے ہیکلوں، اور ماہیات کی تختیوں، پر ایک پھیلی ہوئی منبسط حقیقت ہے، کسی خاص وصف کے ساتھ محدود نہیں، اور کسی معین حد میں منحصر نہیں، مطلب یہ ہے، کہ قدم، حدوث تقدم و تاخر کمال و نقص علت ہونے، معلول ہونے جوہر ہونے، عرض ہونے، مجرد ہونے، مجسم ہونے، ان تمام قیود و حدود میں محدود و منحصر نہیں ہے، بلکہ تمام وجودی تعینات اور خارجی تحصلات کے ساتھ وہ بذات خود بغیر کسی شے کے انضمام و اتصال کے خود ہی متعین ہوتی ہے، بلکہ خارجی حقائق کا ظہور اور ان کا اٹھان، ابھار سب خود اسی مطلق وجود کی ذات کے مختلف مراتب سے، اور تعین کے مختلف پیرایوں، تطور کے مختلف مدارج سے سرانجام پاتا ہے، وہی عالم کی اصل اور جڑ ہے، زندگی کا چرخ وہی ہے، صوفیوں کی اصطلاح میں رحمٰن کا عرش وہی ہے، اور جس سے خلق کی پیدائش ہوئی وہ حق یہی ہے، تمام حقائق کی حقیقت وہی ہے، ٹھیک اپنی وحدت کی حالت میں موجودات کے تعدد سے وہ متعدد ہوتا ہے، اور ماہیتوں کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، یعنی قدیم کے ساتھ قدیم حادث کے ساتھ حادث معقول کے ساتھ معقول، محسوس کے ساتھ محسوس، ہو جاتا ہے، اس کا یہی وہ اعتبار ہے، جس کی وجہ سے یہ دھوکا ہوتا ہے، کہ وہ "کلی" ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، ماہیتوں پر اس کے انبساط اور پھیلاؤ کی جو نوعیت ہے،

موجودات کو وہ جس طرح محیط ہے، اس کی تعبیر سے عبارتیں قاصر ہیں، اس لیے تشبیہ و تمثیل سے کام لیا جاتا ہے، اور وجود کے اس مرتبے کی یہی وہ خصوصیت ہے، جو اس کو اس مرتبے سے ممتاز کرتی ہے، جس میں تمثیل تشبیہ کی گنجائش نہیں ہے، البتہ وہاں بھی اس کے لوازم و آثار کی راہ سے تمثیل کچھ راہ پا جاتی ہے۔

بہرحال گزشتہ بالا خصوصیات کی بنیاد پر یہ کہا جاتا ہے کہ اس وجود کو تمام عالم کے موجودات سے وہی نسبت ہے، جو ہیولی اولی (مادۂ اولی) کو شخصی اجسام سے ہے، یعنی وجود کے اس مرتبے کا ایک پہلو تو ایسا ہے، کہ وہ ہیولی کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، اور اپنے دوسرے پہلو کے لحاظ سے اس کی یہ نسبت اس نسبت کے مشابہ معلوم ہوتی ہے، جو کلی طبعی مثلاً جنس الاجناس کو ان اشخاص اور انواع سے ہے، جو اس کے نیچے مندرج ہیں عجیب بات ہے، کہ یہی تخیلات ایک لحاظ سے تو آدمی کو حقیقت کے قریب بھی کرتے ہیں اور مختلف وجوہ سے دور بھی کرتے ہیں یہاں یہ بات جاننے کی ہے، جیسا کہ بار بار ذکر آچکا ہے، کہ یہ وجود اس وجود سے بالکل الگ ہے، جس کو وجود انتزاعی کہتے ہیں، جو وجود کا عام اور بدیہی مفہوم ہے، اور اسی کا تصور ذہن میں حاصل ہوتا ہے، وجود کے اس معنی کے متعلق تم جان چکے ہو کہ اس کا تعلق معقولات ثانیہ اور اعتباری مفہومات سے ہے، لیکن حیرت ہے، کہ بہتوں سے یہ بات مخفی رہی خصوصاً متاخرین سے باقی جو جاننے والے ہیں ان کے کلام میں اس کے متعلق تصریحیں موجود ہیں، شیخ محقق صدر الدین قونوی نے اس مسئلے کے ذکر کے بعد کہ تیسرے معنی کے اعتبار سے وجود مادے کے مماثل ہے، فرماتے ہیں

> "وجود ممکن کا مادہ ہے، اور ماہیت اسی مادے کی ہیئت و صورت ہے، اور یہ موجد علیم حکیم کی اس حکمت کا نتیجہ ہے، کہ علم الہی میں جس مادے اور عرض عام کے لیے جو صورت اور ہیئت تھی اسی کے مطابق اس کا ظہور ہوا ہے، اور وجود امکان کی قید سے جب مقید ہوا تو

اس کو ضعف لاحق ہوا، وجود کے اصل مقام سے جو جتنا دور ہوگا، اس کا ضعف بھی اسی درجے کا ہوگا، اور اسی حساب سے وہ کثرت کے جال میں پھنستا چلا جائے گا۔"

شیخ ربانی، عارف صمدانی، محی الدین بن عربی حاتمی نے اپنی کتابوں کے مختلف مقامات میں وجود کے اس مرتبے کا نام رحمن، ہبا، و عنقا، رکھا ہے،

ایک شبہے کا ازالہ

مذکورۂ بالا بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وجود مطلق کا اطلاق جب واجب حق تعالیٰ پر کیا جاتا ہے، تو فلسفیانہ اصطلاح کے رو سے ان کی مراد اس وجود مطلق سے وجود کا پہلا مرتبہ ہوتا ہے، یعنی حقیقت کا وہ مرتبہ جس میں اس کے سوا جو چیز بھی ہو اس کا نہ ہونا اس مرتبے میں ملحوظ ہو، جسے بشرط لا شئے کا مرتبہ کہتے ہیں، اور وجود کا جو تیسرا مرتبہ یا تیسری تعبیر ہے، وہ یہاں مقصود نہیں ہوتی، کیونکہ اس تعبیر کا اطلاق اگر واجب پر کیا جائے تو اس سے بدترین قسم کے الزامات اور خرابیاں درپیش ہو جاتی ہیں، جیسا کہ ظاہر ہے، اس مسئلے کی وجہ سے بظاہر جن گمراہیوں اور فاسد عقائد مثلاً الحاد بے دینی، بے آئینی، اباحت، حلول اور حق تعالیٰ کی ذات کا ممکنات کے صفات کے ساتھ متصف ہونے کے نقائص، اور حادث امور کے محل ہو جانے وغیرہ کا جو اندیشہ ہوتا ہے، اس کی بڑی وجہ یہی ہے، کہ وجود کے ان دونوں مرتبوں اور دونوں تعبیروں میں لوگ غلط مبحث اور ایک کو دوسرے کے ساتھ گڈمڈ کر دیتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ وجود کے ان مراتب کے باہمی امتیاز کے بعد جیسا کہ میں نے بیان کیا، حق تعالیٰ کی خالص تنزیہ، اور واقعی تقدیس، ان ہی مسلمہ اصولوں کے ساتھ باقی رہتی ہے، جن پر حکما، و ارباب شرائع، اسلامی فضلاء کے محققین کا اتفاق ہے، کسی نے سچ کہا ہے، کہ "جس نے وہ بات سمجھ لی جو میں نے کہی، اس کی بصیرت کبھی تباہ نہیں ہو سکتی، لیکن اس کو وہی

سمجھ بھی سکتا ہے، جو اپنے اندر بینائی رکھتا ہے"

وجود کے ان ہی تین مراتب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور یہ کہ انھی تینوں مرتبوں سے وہ ذہنی اور عقلی عام مصدری وجود کا مفہوم حاصل اور منتزع کیا جاتا ہے، شیخ علاء الدولہ سمنانی فتوحات مکیہ کے حواشی میں ارقام فرماتے ہیں:"

"وجود حق اللہ تعالیٰ ہی ہے، اور وجود مطلق حق تعالیٰ کا فعل ہے، اور وجود مقید اس فعل کا اثر ہے، وجود مطلق سے یہاں وہ عام انتزاعی (مصدری) معنی مراد نہیں ہے، بلکہ یہاں اس سے مقصود وجود انبساطی ہے"

شیخ عارف صدر الدین قونوی اپنی کتاب میں جس کا نام "مفتاح غیب الجمع والتفصیل" ہے، رقمطراز ہیں۔

وہ وجود جو ظاہر ہے، اور ممکنات کے اعیان پر چھایا ہوا، اور اس میں منبسط ہے، وہ حقائق کے جمعیت کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اسی کو وجود عام بھی کہتے ہیں اور یہی وہ تجلی ہے، جو تمام ممکنات کی حقیقت میں سرایت کئے ہوئے ہے، اس کو وجود عام کے نام موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے، کہ جس طرح کسی شئے کا نام اس کی اس صفت کے ساتھ رکھ دیا جاتا ہے، جو اس کے تمام صفات میں عام تر ہو، اور جس پر حکم تمام صفات سے پہلے لگایا جاتا ہو اور احساسات و مدارک کے سامنے جس کا ظہور سب سے پہلے ہو، اسی طرح یہاں بھی نام رکھنے میں اسی طرز عمل کو اختیار کیا گیا ہے، مقصد اس سے یہ ہے کہ اصل غرض کے سمجھنے میں لوگوں کو آسانی ہو، بہرحال اس نام کی اصلی وجہ یہی ہے، ورنہ یہ قطعاً مطلب نہیں ہے، کہ جو بات نام سے ظاہر ہو رہی ہے، نہ یہی واقعہ بھی ہے"

یہی صاحب (شیخ صدر الدین قونوی) سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں وجود کے اس واجبی اور اول مرتبے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:"

وُہ (وجود کا یہ مرتبہ یا حق تعالیٰ) ایک ایسا امر ہے جسے صرف عقل دریافت کرتی ہے یعنے محسوس نہیں بلکہ امر معقول ہے، صرف اس کا اثر نظر آتا ہے؛ لیکن اس کی عین ذات کا مشاہدہ نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے شیخ (ابن عربی) نے اپنے اس شعر میں اس پر تنبیہ بھی فرمائی ہے "والجمع حال لا وجود لعینہ۔ وله التحکم لیس للآحاد" (جس کا حاصل یہ ہے) جمع کا مقام ایک حال ہے یہ حق کا واقعی وجود نہیں ہے حکم اسی مقام جمع پر لگایا جاتا ہے نہ کہ افراد پر۔

فصل

سب سے پہلی شے جو وجود حق سے پیدا ہوئی، اس فصل میں اسی کے متعلق بحث کی جائے گی وجود کے مراتب سہ گانہ کے متعلق جو کچھ اب تک تم سمجھ چکے ہو، اور اس کی جو تصویر تمہارے ذہن نشین ہو چکی ہے، اس سے تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ واجبی وجود جس کی کوئی صفت اور کوئی حالت بجز اپنی اس حیثیت ذات کے اور کچھ نہیں ہے، جس میں تمام جمالی صفات اور جلالی کمالات اسی وحدانیت اور فردانیت میں دبے ہوئے اور مندمج ہیں جو ذات کے اس مرتبہ کا اقتضاء ہے، اس واجبی وجود سے جس پہلی چیز کی آفرینش ہوئی یہ وہی منبسط وجود ہے جس کا اصطلاحی نام عماء (بادل) اور جمع کا مرتبہ، وحقیقۃ الحقائق وحضرت احدیۃ الجمع ہے، اور کبھی اس کو حضرۃ واحدیت بھی کہتے ہیں، جیسے اسماء کی طرف وجود حق جب ذہنی طور پر منسوب ہو، یا ممکنات کی طرف وجود حق کا جب خارج میں انتساب ہوتا ہے، تو اس کو واحدیت کا مرتبہ اور حضرت الٰہیہ کہتے ہیں اور حق تعالیٰ سے وجود منبسط کی اس پیدائش اور آفرینش کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود حق وجود منبسط کی علت ہے، کیونکہ علت و معلول کی نسبت ان ہی چیزوں میں پائی جاتی ہے، جن میں باہم ایک دوسرے سے مباین اور جدا ہوں یعنی علیت کی نسبت یہ چاہتی ہے کہ علت معلول سے جدا ہو، اور یہ تعلق حق تعالیٰ کو ان خاص خاص وجودوں کے لحاظ سے حاصل ہو سکتا ہے جن کا تعین اور تشخص خود ان ہی وجودوں کا اقتضاء ہوتا ہے اور ان میں ہر ایک اپنے عین ثابت سے متصف ہوتا ہے، مگر میں اس وقت تو گفتگو وجود مطلق کے متعلق کر رہا ہوں اور اس وجود مطلق کی وحدت ہر قسم کے عددی شخصی نوعی جنسی وحدتوں سے مختلف ہوتی ہے کیونکہ وجود مطلق کی اسی

وحدت سے تمام دوسری وحدتوں اور تعینات کی تصحیح ہوئی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ واجبی وجود حق، جو اپنے نام اللہ کی حیثیت سے تمام اسماء کو سمیٹے ہوئے ہے، یہی اس مطلق اور محیط وجود کی آفرینش و پیدائش کا اپنی اس ذاتی جامعیت اور ان اسمائے حسنیٰ کے خصوصیات کی بنیاد پر منشاء ہے جو اللہ کے نام کے اندر چھپے ہوئے ہیں، اللہ کا یہی اسم ہے جسے یہ لوگ مقدم جامع" اور امام الائمہ کے ناموں سے بھی موسوم کرتے ہیں اور ان خاص خاص وجودوں میں اسی کو موثر مانتے ہیں جن میں وجود مطلق کے اعتبار سے دراصل کسی قسم کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

بہرحال یہی وہ اعتبار ہے جس کے ذریعے سے حق اور خلق میں مناسبت اور تعلق ور لبط ثابت کیا جاتا ہے اور اس نظریے کے بنیاد پر کہ واحد سے بجز واحد کے اور کوئی دوسری چیز صادر نہیں ہوسکتی یعنی ایک سے ایک ہی پیدا ہوسکتا ہے، حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ حق سے جو پہلی چیز صادر ہوئی وہ عقل اول ہے، تو عقل کو صادر ہونے میں یہ اولیت جو حاصل ہوئی ہے، یہ اولیت ان موجودات خاصہ کے مقابلے میں ہے، جو باہم ایک دوسرے سے احکام اور آثار کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ان کے لحاظ سے حکماء کی یہ ایک اجمالی بات ہے مطلب یہ ہے، کہ ان خاص خاص موجودات اور ذوات کے اعتبار سے بلاشبہ عقل اول کو صدور میں اولیت حاصل ہے، ورنہ ذہنی تحلیل کے ذریعے سے جب عقل اول میں بھی ایک مطلق وجود، اور خاص ماہیت نیز نقص اور امکان کی جہت بھی پیدا ہوتی ہے، تو پھر یہی کہنا پڑے گا کہ سب سے پہلے جس چیز کی آفرینش ہوئی وہ وہی وجود مطلق منبسط ہے، پھر اسی وجود کے ہر مرتبے میں ایک خاص ماہیت اور خاص تنزل خاص خاص امکان اس کے ساتھ ملحق ہوتا رہتا ہے، پھر جس طرح واجبی ذات اپنی ذاتی احدیت و فردیت و یکتائی کی وجہ سے تمام اوصاف اور اعتبارات سے پاک و مقدس ہوتی ہے، لیکن پھر اسی کو واحدیت کے مرتبے اور اپنے اسم اللہ کی مرتبے میں تمام وہ صفات و اسماء لپیٹ جاتے ہیں، جو اس کی ذات سے خارج نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجودی احدیت کے بھی ساتھ ہوتے ہیں اور اس وجودی احدیت کے تعقل میں وہ بھی سمٹے ہوئے ہوتے ہیں، اسی طرح وجود مطلق بھی اپنی اصل حقیقت اور خاص ذات کے اعتبار سے ماہیتوں کا اور اعیان

خاصہ کا غیر ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے اپنے ذاتی مراتب کے ہر مرتبے میں اسی وجود مطلق کے لئے خاص ماہیت ثابت ہوتی ہے، اور یہ خاص ماہیت بھی اپنے ساتھ خاص لوازم رکھتی ہے اور جیسا کہ تم کو مسلسل بتایا جا رہا ہے، کہ وجود مطلق کے ان مختلف مراتب اور پیرایوں کے ساتھ بغیر کسی غیر کی تاثیر اور جعل جاعل کے یہ ماہیتیں متحد ہوتی ہیں، بلکہ وجود مطلق کے ان مراتب میں سے ہر مرتبے میں جو مجعول اور متاثر ہوتا ہے وہ وجود خاص ہی ہوتا ہے، یعنی اس کا خاص ہونا یا وجود کے ساتھ ماہیت مخصوصہ کا جو اتحاد ہے وہ مجعول نہیں ہوتا کیونکہ وجود اور ماہیت کے درمیان جعل مرکب کے وقوع کو میں غلط ثابت کر چکا ہوں، الحاصل واجبی احدیت وجود مطلق کے آفرینش کا منشاء ہے اور عالم کا إلٰہ (معبود ومقصود) وجود اور ماہیت کے اعتبار سے "اسمائی واحدیت" کا مرتبہ ہے کتنی پاک ذات ہے وہ جس نے وحدت کو وحدت کے ساتھ اور کثرت کو کثرت کے ساتھ جوڑا اور مربوط کیا، ایسا نہ ہوتا، تو موثر اور متاثر میں مناسبت ہی باقی نہ رہتی، اور یہ بات ایجاد اور تاثیر کے منافی ہے۔

ایک تقدیسی تنبیہ گزشتہ بالا بیانات میں بکثرت اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، کہ بطور لفظی اشتراک کے وجود کے لفظ کا اطلاق چند معنوں پر ہوتا ہے، جن میں ایک اطلاق یہ ہے کہ شئے کی ذات اور اس کی حقیقت کو بھی وجود کہتے ہیں، اور یہ وہی چیز ہے جس سے عدم اور نیستی بھاگتی اور ناپید ہوتی ہے وجود کا یہ معنی عدم کا منافی ہے، حکما کی اصطلاح میں وجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اسی معنی کے رو سے ہوتا ہے، ان ہی میں معانی میں سے وجود کا ایک مصدری ذہنی معنے ہے، یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اہل عقل میں ایسا کوئی نہیں ہو سکتا جو اس معنے کے اعتبار سے وجود کا اطلاق کسی قسم کی بھی ذات پر کرے چہ جائیکہ حق تعالیٰ کی ذات اقدس پر جو تمام ذاتوں کی بنیاد اور تمام وجودوں وحقائق کا مبدء ہے، وجود کے اسی معنے کی تعبیر "کون نسبتی" یعنی "اضافی بودن" اور "حصول اثباتی وجود" وغیرہ الفاظ سے کی جاتی ہے، "اومیروس (ہومر) موجود شاعر ہے" "زید وہی کاتب ہے" ان مثالوں میں (محمول کے وجود کا اثبات جو موضوع کے لئے کیا گیا ہے) یہ اثباتی وجود وجود کے اسی معنے کی ایک شکل ہے، اور وجود کا یہ اضافی ونسبتی معنے

بسا اوقات عدم کے ساتھ جمع بھی ہو جاتا ہے، یعنے جہت کے اختلاف سے ایک ہی شے میں ہو سکتا ہے کہ بایں معنے وجود بھی ہو اور عدم بھی ہو، مثلاً زید گھر میں موجود ہے اور بازار سے معدوم ہے بلکہ وجود کا یہ معنے تو ایسا ہے کہ عدم کے ساتھ خود بھی متصف ہو جاتا ہے کیونکہ خارج میں اس کا وجود تو ہوتا نہیں مطلب یہ ہے کہ "خارج میں ہونے کی" کی قید سے مقید ہو کر یہ خارج میں نہیں پایا جاتا، پھر دیکھو! حکماء کے نزدیک جس طرح وجود کا اطلاق معنے اول پر حقیقی اطلاق ہے، اسی طرح ارباب توحید کے بڑے بڑے مشائخ اور بزرگوں کا بھی یہی خیال ہے، مثلاً شیخ محی الدین بن العربی وصدر الدین قونوی، اور کتاب عروہ کے مصنف جن کا فتوحات مکیہ پر حاشیہ ہے، ان سب کا یہی مسلک ہے، شیخ اکبر (محی الدین بن عربی) اور ان کے شاگرد (صدر الدین قونوی) بسا اوقات اس وجود منبسط کو جس کا نام ان لوگوں کی اصطلاح میں ظل ہباء عماء مرتبہ جمعیت ہے یعنے واجبیت کے مرتبے کو نہیں، بلکہ اس وجود منبسط کو یہ حضرات وجود مطلق بھی کہہ دیتے ہیں، لیکن صاحب کتاب عروہ کبھی واجب تعالیٰ پر بھی وجود مطلق کا اطلاق کرتے ہیں، اور میرا خیال یہ ہے کہ صاحب عروہ (علاء الدولہ سمنانی) اور شیخ ابن عربی میں جو اختلاف ہے، یہ اختلاف در اصل اسی لفظی اشتراک کے مغالطے واشتباہ سے پیدا ہوا، جن لوگوں نے وجود کے لفظ سے واجب تعالیٰ مراد لیا ہے، ان میں شیخ عطار بھی ہیں وہ اپنے فارسی اشعار میں فرماتے ہیں ؎ آں خداوند کہ ہستی ذات اوست ؛ جملہ اشیاء مصحف آیات اوست فردوسی قدوسی اپنی کتاب کے دیباچے میں فرماتے ہیں ؎ جہاں را بلندی و پستی توئی ؛ ندانم چۂ؟ ہر چہ ہستی توئی۔ عارف قیومی مولانا جلال الدین رومی فرماتے ؎ ما عدمہائیم ہستیہائے ما ؛ تو وجود مطلقی ہستی نما۔ لیکن علمائے ظاہر اور اہل کلام چونکہ ان کے نزدیک حق تعالیٰ کے اسماء شرعی توقیف پر مبنی ہیں (یعنے شریعت نے جن اسماء کا اطلاق ذات حق پر کیا ہے اس سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے) اس لئے یقیناً ان کے نزدیک حق تعالیٰ پر وجود کا بلکہ موجود کا بھی بحیثیت نام کے اطلاق جائز نہ ہوگا، یعنی وجود اور موجود خدا کا نام اور اسم نہیں ہو سکتا، لیکن کیا بطور وصف کے بھی خدا کے لئے ان الفاظ کا استعمال درست نہیں ہے؟ اس کے جواب میں لوگ مختلف ہیں، جس کی

بنیاد اس اختلاف پر قائم ہے کہ کیا حق تعالیٰ کی طرف ایسے فعل یا صفت کا انتساب اور جو لفظ اس فعل اور صفت کے لئے ہو اطلاق درست ہے یا نہیں جن کی وجہ سے نہ حق تعالیٰ کی ذات میں نقص لازم آتا ہو، اور نہ واجب ہونے کی جو اس کی صفت ہے اس میں خرابی لاحق ہوتی ہو) بعضوں نے اس کو جائز کہا بعضوں نے نہیں لیکن جو جواز کے قائل ہیں ان ہی کی رائے صحیح ہے، اس لئے کہ واجب اور ممکنات میں وجود شیئیت وغیرہ کا مفہوم مشترک ہے، صاحب عروہ نے جو یہ کہا ہے، کہ واجبی ذات وجود اور عدم دونوں سے وراء اور بلند ہے، بلکہ حق تو دونوں کو محیط ہے، تو بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد یہاں وجود کی اصل حقیقت نہیں بلکہ انتزاعی معنے سے ہے اھ۔
اسی انتزاعی معنی کی وجہ سے حق تعالیٰ پر وجود کے اطلاق کو انھوں نے ممنوع ٹھیرایا ہے، اور اسی وجہ سے وہ اس "وجودیہ" جماعت کی تکفیر کرتے ہیں جن میں حکماء اور ارباب معرفت سب داخل ہیں ظاہر ہے کہ وجود کا وہ مفہوم جو صرف ذہنی امر ہے، وہ ذات احدی کا عین کس طرح ہو سکتا ہے، اور جب ایسا ہے، تو پھر حق تعالیٰ پر وجود کو محمول بھی نہیں کر سکتے، یعنے جس طرح "یہ وہ ہے" یا "ھوھو" کے طریقے پر حمل ذاتی اولی اس کا جائز نہ ہوگا مگر حق یہ ہے، کہ ایسے اکابر محققین کے کلام کو اس مطلب پر ڈھالنا، اور پھر اس بنا پر ان کی طرف کفر منسوب کرنا بعید از صواب ہے، آخر جب اکابر حکماء و صوفیہ کے تمام محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ ذات حق نقص وعیب کے آلودگی سے پاک ہے اور اس کی کنہ ذات کا ادراک ممتنع ہے، بجز اس خاص طریقے کے جو ارباب معرفت ہی کی خاص راہ ہے، یعنی توحید میں جب سالک فانی و ہالک ہو جاتا ہے، تب اس کو حق کی یافت حق ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے، جن لوگوں نے ان کی کتابوں کا کافی مطالعہ غور و تامل کے ساتھ کیا ہے ان پر یہ بات واضح ہے کہ عارفوں، اور مشائخ صوفیہ میں نہ کسی کو اس سے اختلاف ہے اور نہ وہ باہم اس مسئلے میں مختلف ہیں کہ حق تعالیٰ ہی کی ذات وجود کی حقیقت ہے، اور وہی اس کا بھی اندازہ کر سکتے ہیں کہ شیخ علاء الدولہ سمنانی نے فتوحات کے اپنے حاشیے میں شیخ عربی اور ان کے شاگرد صدر الدین قونوی پر جو اعتراضات کئے ہیں اسی طرح بعض اور متاخرین نے اس مسلک کے خلاف جو نکتہ چینیاں کی ہیں،

زیادہ تر ان اعتراضات کی بنیاد صرف لفظی نزاع کی شکل کی طرف راجع ہوجاتی ہے، حالانکہ اصول اور مقاصد میں ان معترضین کو بھی اس سے اتفاق ہے، (ہم چند اعتراضات کو یہاں نقل کرتے ہیں مثلاً شیخ عربی نے لکھا تھا کہ وجود مطلق وہی وہ حق ہے جو ہر ایک صفت کے ساتھ موصوف اور ہر نعت سے منعوت ہے، محشی اپنے حاشیے میں اس پر اعتراض کرتے ہیں " وجود حق البتہ خود حق تعالیٰ کی ذات ہے لیکن وہ یعنے حق تعالیٰ نہ وجود مطلق ہیں اور نہ وجود مقید جیسا کہ شیخ نے کہا " ظاہر ہے کہ شیخ عربی بھی اسی کے قائل ہیں جو محشی نے کہا، پھر اعتراض بجز لفظی نزاع کے اور کیا ہے، کیونکہ شیخ نے جو وجود مطلق کا لفظ فرمایا، اس سے یا تو وجود منبسط مراد ہے جو ماہیتوں پر پھیلا ہوا ہے اس پر یہ شبہہ یہ صادق آتا ہے کہ ہر صفت و نعت سے وہ موصوف ہے، جیسا کہ وجود کے مرتبہ سوم کے بیان میں گزر چکا، شیخ نے " ہر صفت " جو فرمایا اس سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے، اس لئے کہ اسی وجود کے صفات میں حوادث کے صفات بھی داخل ہیں کیونکہ وہ تو قدیم میں قدیم، اور حادث میں حادث ہوتا ہے، اب اسی کے ساتھ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ارباب معرفت میں ایسا کوئی آدمی نہیں ہے جسے اس میں شبہہ ہو کہ حق تعالیٰ کی ذات حوادث کے صفات، اور اس کے علامات سے پاک ہے، یا اس وجود مطلق سے شیخ نے خالص واجبی وجود مراد لیا ہو، تو اب آگے " ہر صفت " کا مطلب یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ کی ذات ہر قسم کے کمالی صفات یا واجبی صفات سے متصف ہے، یعنے ان صفات سے جو عین اس کی ذات ہیں، کیونکہ ذات حق خود اپنی عین ذات کے ساتھ نہ کہ کسی زائد صفت کے اضافے یا کسی ایسی حیثیت کے اعتبار سے جو اس کی ذات کے سوا ہو وہ ان تمام عینی و ذاتی صفات کا مصداق ہے، یا " ہر صفت " سے مراد یہ ہے کہ وہ تمام ان صفات سے موصوف ہے، جو خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے اسے ثابت ہوں، یعنے مرتبۂ احدیت میں ثابت ہوں یا ان صفات کا ثبوت ذات حق کے لئے اس کے اسماء و صفات کے مظاہر کے اعتبار سے ہو، یعنے اس کی رحمت کی وسعت، جود و کرم کی عمومیت، لطف و مہربانی کی کشادگی کی بنیاد پر اس کے تنزلات کے مراتب، اور اس کی شانوں کی مختلف منزلیں ہیں، ان کے

اعتبار سے ان صفات کا انتساب اس کی ذات کی طرف ہوتا ہو۔

منجملہ ان ہی اعتراضات کے یہ بھی ہے، کہ شیخ نے اپنی کتاب کے ایک مقام پر لکھا تھا کہ "واقع اور نفس الامر میں وجود حق کے سوا کوئی نہیں ہے" محشی اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں" ہاں ایسا ہی ہے لیکن حق کے جود و کرم سے اس کی سخاوت کا جو فیض جاری ہوا اس کے مظاہر بھی ظاہر ہیں، پس معلوم ہوا کہ خود فیض کا تو وجود مطلق ہے، اور فیض کے مظاہر کا وجود مقید ہے، اور خود فیض بخشنے والے اور اس کے جاری کرنے والے کا "وجود حق" ہے" شیخ نے ایک جگہ لکھا تھا "کیونکہ حق تو وجود ہی ہے نہیں ہے وہ لیکن وہی" محشی اس پر بھی لکھتے ہیں "ہاں ایسا ہی وہ وجود حق ہے اور اس کے فعل کا وجود مطلق ہے، اور فعل کے اثر کا وجود مقید ہے" شیخ نے اس وجود کے متعلق جو دوسرے سے مستفاد ہوتا ہے اور ممکنہ ماہیتوں کے متعلق یہ لکھ کر وہ عدمی امور ہیں ارقام فرمایا تھا کہ "میں نے ایک بڑی بات پر تجھے متنبہ کیا ہے اگر تجھ میں اس کے متعلق جو شک پیدا ہوئی ہو، اور تو اسے سمجھا ہو، یعنے حق تعالیٰ ظہور میں ہر شے کے عین ہیں لیکن خود ان اشیاء کی ذاتوں کے وہ عین نہیں (پاک ہے اس کی ذات) بلکہ "وہ تو وہی ہے" "اور اشیاء، اشیاء ہیں" محشی اس پر لکھتے ہیں کہ "ہاں آپ نے سچ فرمایا چاہیے کہ اب اسی قول پر جمے رہیے" بہر حال اسی قسم کی گرفتوں سے یہ حاشیہ بھرا ہوا ہے، اور بجز اصطلاحی اختلافات کے ان کا مآل کچھ نہیں ہے نیز کچھ اس کی بنیاد اس پر بھی قائم ہے کہ صراحۃً اور اشارۃً بیان کرنے میں عادتوں میں اختلاف بھی ہوتا ہے، بسا اوقات اشتباہ زیادہ تر ذات حقیقت عین ہویت وغیرہ الفاظ کے مختلف استعمالات کی وجہ سے واقع ہوتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کو کبھی لکھتے ہیں اور مراد اس سے شے کا وجود لیتے ہیں اور کبھی ان ہی سے شے کی ماہیت اور اس کا عین ثابت مقصود ہوتا ہے، خود لفظ وجود کے مختلف اطلاق کی وجہ سے بھی مغالطہ پیدا ہوتا ہے، یعنے وجود حق مطلق مقید وغیرہ جو وجود کے مختلف معانی ہیں ان میں سے کسی جگہ کوئی معنے مقصود ہوتا ہے کسی جگہ کوئی معنی، الغرض فتوحات پر جو محشی نے حاشیہ لکھا ہے جس نے غور و فکر کے ساتھ اس کو پڑھا ہے وہ اس امر کے یقین پر مجبور ہوتا ہے

کہ اصل وجود کے مسئلے میں شیخ اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ توحید کا یہ خاص درجہ جو خواص اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے چونکہ عقل کے طور (حدود) سے ماوراء ہے، اس لئے جن کی آنکھیں ابھی ربانی ہدایت کے نور سے سرگیں نہیں ہوئی ہیں، ان کے لئے اس مسئلے کی ایسی تعبیر سخت دشوار ہے، جو ارباب نظر وفکر کے مسلک کے مطابق ہو، اسی لئے یہ ظاہر ان بزرگوں کے کلام میں اختلافات محسوس ہوتے ہیں، مگر سچ یہ ہے کہ یہ اختلافات صرف ظاہری اختلافات ہیں۔ ایسے اختلافات تو خود کتاب اللہ اور احادیث نبویہ میں بھی بہ ظاہر معلوم ہوتے ہیں آخر کیا باوجود شدید اعتقادی وفکری اختلافات کے ملت کا ہر فرقہ کتاب اللہ اور حدیث ہی سے سند نہیں پیش کرتا ہے؟ سچ ہے لکل جعلنا منکم شرعة ومنهاجا ہر ایک کے لئے ہم نے قانون اور مسلک الگ بنایا، اپنی کتاب منازل السائرین میں شیخ عبداللہ انصاری خاص لوگوں کی توحید کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں۔

توحید کا تیسرا مرتبہ، وہ ہے جسے حق تعالیٰ نے خود اپنی ذات کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے اور اس کا مستحق خود اپنی جلالت قدر کو قرار دیا ہے، لیکن اسی کی ذات سے اس توحید کی ایک چمک اللہ تعالیٰ کے خاص چیدہ بندوں پر بھی چمک اٹھی، لیکن اس طرح کہ اس کی کیفیت کے بیان کرنے سے وہ گونگے ہیں اور اس کے ثابت کرنے سے وہ عاجز ہیں، اشارے اور بیان کی راہ اس طریقے کے علما کی زبانوں کی بند سی ہے، اگرچہ اپنی عبارتوں کے ذریعے سے وہ توحید کے اس مرتبے کو بہت کچھ زیب وزینت دینے کی کوشش فرماتے ہیں اور اس کے لئے فصلیں منعقد کرکے چاہتے ہیں کہ اس کی تفصیل کریں لیکن توحید کا یہ ایسا مقام ہے، کہ جتنا زیادہ اس کے بیان کی کوشش کی جائے گی۔ وہ اسی قدر اور مخفی وپوشیدہ ہوتا جاتا ہے، اور اس کی تعریف جتنی زیادہ کی جاتی ہے اسی قدر لوگ اس سے بھڑکتے ہیں، اس کی تفصیل مزید دشواریوں کا سبب بن جاتی ہے۔

توحید کا یہی وہ بلند نقطہ ہے جس کی جانب، ریاضت ومجاہدے والوں

کی نگاہیں اٹھی ہوئی ہیں احوال و تعلیم والوں کا مقصود یہی مقام ہے[1] تکلین اسی مقام کی تعبیر "عین الجمع" کے لفظ سے کرتے ہیں اشاروں کے اصطلاحات اسی کے لئے بنائے گئے ہیں، لیکن پھر بھی کوئی زبان اس کی تعبیر نہ کرسکی اور کسی بیان سے اس کی تعیین نہ ہو سکی کہ یہ ایسی توحید ہے جو ان حدود سے آگے ہے جہاں تک کوئی مخلوق اشارہ کرسکتا ہے، صوفیہ کی توحید کے متعلق مجھ سے جب پوچھا گیا تو میں نے ان قافیوں میں جواب دیا۔ ما وحّد الواحد من واحد ؞ اذ کل من وحدہ جاحد

توحید من ینطق عن نعتہ عاریۃ ابطلھا الواحد توحیدہٗ

ایاہ توحیدہ و نعت من ینعتہ لاحد

فصل

"ممکنات خود اپنی ماہیتوں اور اپنے حقائق کے حساب سے معدوم ہوتے ہیں" اس فصل میں اسی مسئلے کو ہم بیان کریں گے بہر حال حق تعالیٰ کی جس توحید خاص کے متعلق اب تک میں نے جو کچھ بیان کیا ہے، ان تفصیلی مباحث کے ذیل میں غالباً تم یہ مان چکے ہوگے، اور اس کا یقین تم میں پیدا ہو چکا ہوگا کہ وجود دراصل صرف ایک واحد حقیقت ہے بجنسہٖ وہی حق ہے، اور یہ کہ ماہیات اور امکانی اعیان کے لئے خود کوئی حقیقی وجود نہیں ہوتا، ان کے موجود ہونے کے معنے فقط اس قدر ہیں کہ وجود کے نور سے رنگین ہیں، وجود کے ظہور کے جو مختلف پیرائے ہیں ان میں سے کسی خاص پیرائے اور مرتبے میں ان کا متصور و معقول ہونا یہی ان کا موجود ہونا ہے، تم پر یہ بات بھی واضح ہو چکی کہ تمام مظاہر اور ماہیتوں میں جس بات کا واقعی ظہور اور مشاہدہ ہو رہا ہے، وہ صرف وجود ہی کی حقیقت ہے، بلکہ وجود حق کا حال اپنے مختلف مظاہر اور گوناگوں شانوں کے

---

[1] اس کا ماحصل یہ ہے "واحد حق کی اس توحید کو کوئی بیان نہ کرسکا جس نے بیان کیا اس نے گویا اس توحید کا انکار کیا اس توحید کے صفات کو جس نے بیان کیا، وہ حق تعالیٰ کے لئے باعث عار و ننگ ہے اس لئے واحد حق اس کو باطل کر دیتا ہے حق تعالیٰ کی حقیقی توحید وہی ہے جو خود خداوند تعالیٰ اپنی توحید بیان کریں، اور اس کی تعریف و توصیف وہی ہے جو وہ خود کسی سے بیان فرمائے اسفار میں انصاری کے الفاظ

اور متعدد حیثیتوں کے اعتبار سے ہے، اور کسی خاص ماہیت مثلاً انسان یا حیوان کے جو معنے ہیں انکے اعتبار سے ایسا ہے، جیسا کہ خارج میں اپنے غیر متحصل اور واقعی نا یافتگی ہیں امکان اور شئیت وغیرہ کا حال ہے، ان دونوں سلسلوں (یعنے وجود کے مظاہر اور امکان شئیت میں فرق صرف اس قدر ہے، کہ ماہیتوں کو جب کسی ذات پر محمول کرتے ہیں تو اس حمل کا مصداق خود وہی ذات بایں شرط ہوتی ہے کہ وہ عینی (خارجی یا ذہنی طور پر موجود ہو، بخلاف ان اعتباری امور کے (یعنی امکان و شئیت وغیرہ) کہ ان کو جب محمول کیا جاتا ہے تو اس حمل کی مصداق بھی وہی ماہیتیں ہوتی ہیں، البتہ اس وقت ماہیتوں کے ساتھ وہ شرط نہیں ہوتی جو پہلی صورت میں تھی دوسرا فرق بھی قریب قریب پہلے فرق کے ہے، یعنے خاص خاص جو ماہیتیں ہوتی ہیں، ان کے مقابلے میں ان عینی خارجی امور کا ہونا ضروری ہے، جو میرے مسلک کے رو سے خود وہی موجودات ہیں، بخلاف ممکنیت اور شئیت وغیرہ کے کہ خارج میں ان کے مقابلے میں کسی چیز کا ہونا ضروری نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ جو خاص خاص ماہیتیں ہیں، یہ ان ہی سے وجودوں کی حکایت اور تعبیر ہوتی ہیں اور یہ کلی معانی (یعنی امکان و شئیت وغیرہ) یہ دراصل خود ان ہی ماہیتوں کی حکایت ہوتے ہیں، یہ تو ان دونوں سلسلوں میں فرق ہے، باقی اس بات میں دونوں مشترک ہیں کہ دونوں میں سے کسی کا بھی تعلق ان عینی ذاتوں سے نہیں ہوتا جن کے ساتھ مشاہدہ متعلق ہوتا ہے اور حواس وعقول جن سے متاثر ہوتے ہیں، بلکہ جتنی بھی ممکن حقیقتیں ہیں، سب کی سب ازلاً وابداً باطلۃ الذوات ھالکۃ الماھیات ہیں (یعنی ان کی ذاتیں ہیچ اور انکی ماہیتیں کچھ نہیں ہیں)، اور جو واقعی ازلاً وابداً سرمدی طور پر موجود ہے وہ صرف حق تعالیٰ کی ذات پاک ہے،

پس "توحید (یکتائی)، یہ تو وجود کے ساتھ مخصوص ہے اور کثرت یا اشیاء کا باہمی امتیاز اس کا تعلق صرف علم سے ہے" یعنے جو چیز پائی جاتی ہے وہ تو صرف توحید ہے، البتہ جو جانی جاتی ہے وہ کثرت اور اشیاء کا باہمی امتیاز ہے" "فالتوحید للوجود، والکثرۃ والتمیز للعلم" کا یہی مطلب ہے، وجہ یہ ہے کہ وجود کی کسی ایک قسم

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: جس طرح منقول ہیں ان کا حاصل بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔

اور پیرایئے سے متعدد معانی، اور مختلف مفہومات سمجھ میں آتے ہیں، پس "وجود حق" ہی کی ذات کا ظہور خود اپنی ذات میں بھی ہو رہا ہے، اسی کا نام غیب الغیوب ہے، اور اسی کی ذات کا ظہور اپنے فعل میں بھی اس طرح ہو رہا ہے کہ اس کی وجہ سے روحوں کے آسمان، اور پرچھائیوں و اشباح کی زمینیں روشن ہو رہی ہیں، فعل میں ذات کے اس ظہور کو وجودی تجلی کہتے ہیں جس کا نام نور ہے اسی کے ذریعے سے ماہیتوں اور اعیان کے احکام ظاہر ہوتے ہیں نیز وجود کی حقیقت بالذات نہیں بلکہ بالعرض جو تعدد و تکثر سے متصف ہوتی ہے، تو اس کا سبب ان ماہیتوں کا باہمی امتیاز ہے جو نہ تو خود ہی مجعول اور کسی کی ساختہ ہیں، اور نہ ان کے باہمی امتیاز و تخالف کے ساتھ کسی جعل و کاریگری اور تاثیر کا تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ بار بار گزر چکا اور یوں وجود اور ماہیت کے احکام کا ایک دوسرے پر عکس پڑتا ہے، اور اسی وجہ سے ان میں ہر ایک دوسرے کے احکام کے ظہور کا آئینہ بنا ہوا ہے، اور اس طرح بنا ہوا ہے کہ تجلی وجودی میں کسی قسم کا تعدد و تکرار پیدا نہیں ہوتا، جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما امرنا الا کلمح بالبصر" "میرا امر نہیں ہے لیکن مانند ایک پلک مارنے کے" کیونکہ تعدد و تکثر و تکرار جو کچھ بھی ہے، وہ صرف مظاہر اور ظہور کے آئینوں میں ہے، نہ کہ تجلی اور فعل میں، بلکہ اس کا فعل تو صرف ایک واحد نور ہے، اور اسی نور کے ذریعے سے ماہیتوں کا ظہور بغیر کسی جعل اور تاثیر کے ہوتا ہے، یعنی بغیر کسی جعل اور خلق و تاثیر و کاریگری کی ماہیتوں کا ظہور اسی نور کے ذریعے سے ہے اور ان ہی ماہیتوں کے تعدد و تکثر سے اس نور میں بھی تعدد و تکثر ٹھیک اسی طرح پیدا ہو جاتا ہے، جس طرح متعدد روشندانوں دریچوں اور طاقچوں کی وجہ سے آفتاب کے نور میں تعدد پیدا ہو جاتا ہے۔

پس اب یہ مسئلہ محقق ہو گیا کہ ارباب کشف و وجدان کا جو اس پر اتفاق ہے کہ امکانی ماہیتیں عدمی امور ہیں، یہی واقعہ ہے، یعنی عدمی بایں معنی نہیں ہیں کہ کلمۂ "لا" سے جو نفی اور سلب مستفاد ہو رہا ہے، یہ سلب و نفی یا جو اس کے ہم معنے ہو، وہ ان ماہیتوں کے اندر داخل ہیں، اور نہ یہ مقصد ہے کہ ان ماہیتوں کا تعلق

ذہنی اعتبارات اور معقولات ثانیہ سے ہے، بلکہ مطلب یہ ہے، کہ نہ تو یہ خود اپنی اپنی ذاتوں کے اعتبار سے خود اپنی ذات کی حد تک موجود ہیں، اور نہ واقع میں موجود ہیں، اس لیے کہ جو نہ خود وجود ہو، اور نہ بذات خود وہ موجود ہو ایسی چیز غیر کی تاثیر اور ایجاد و افاضے سے بھی موجود نہیں ہو سکتی، بلکہ اصلی موجود تو صرف وجود اور اس کے اطوار و مراتب شئون اور مدارج ہیں، باقی ماہیتیں تو ان کی موجودیت (ذاتی طور پر نہیں) بلکہ بالعرض ہے یعنی وجود کے مختلف مراتب سے ذہنی طور پر جو ان ماہیتوں کو تعلق ہے، اور وجود کے مختلف اطوار میں جو ان کا تطور ہوتا ہے، محض اس وجہ سے ان کی طرف بھی موجود ہونے کو منسوب کیا جاتا ہے کسی نے سچ کہا ہے ۔ وجود اندر کمال خویش ساریست ۔ تعینہا امور اعتباریست ۔ الغرض ممکنات کے حقائق ازلاً و ابداً اپنی عدمی اور نیستی کی حالت پر باقی رہتے ہیں، اور وجود سے جو کچھ یہ استفادہ کرتے ہیں اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود حقیقی ان کی صفت بن جاتا ہے، ہاں یہ ماہیتیں اس وجہ سے وجود حقیقی کے آئینے اور مظاہر بن جاتی ہیں، کہ وجود کے تنزلات سے جو امکانات پیدا ہوتے ہیں، ان کے سبب سے یہ مجتمع اور اکٹھی ہو جاتی ہیں، اور ان کا یہی اجتماع وجود حقیقی کے مظاہر بننے کا سبب ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے پھر بھی یہ ماہیتیں اپنی ذاتی عدمی حالت پر باقی ہی رہتی ہیں، کسی کا شعر ہے ۔ سیہ روئی ز ممکن در دو عالم ۔ جدا ہرگز نہ شد واللہ اعلم ۔ یہ دراصل الفقر سواد الوجہ فی الدارین (محتاجی دونوں عالم کی سیاہ روئی ہے) کا ترجمہ ہے، محققین کے کلام میں واضح اشارات بلکہ صاف صاف تصریحات ممکنات کے ازلاً و ابداً عدمی ہونے کے متعلق موجود ہیں تمہارے لئے تو صرف حق تعالیٰ کا یہ قول کل شئی ھالک الا وجھہ (ہر چیز نابود ہے لیکن صرف اللہ تعالیٰ کا رخ)، اسی آیت کی تفسیر فرماتے ہوئے شیخ عالم محمد الغزالی اس مقام پر جہاں انھوں نے عارفوں کا حال درج کیا ہے لکھتے ہیں۔

> وے لوگ اپنے عینی مشاہدوں میں پاتے ہیں کہ بجز اللہ کے کوئی موجود نہیں ہے اور یہ کہ ہر شے حق کے رخ کے سوا ہالک ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ماسوا آئندہ آنے والے اوقات میں کسی وقت میں ہلاک ہو جائیں گے یہ نہیں بلکہ ازلاً و ابداً سب ہالک و نابود ہیں اور یہی واقعہ ہے اس کے سوا

اور سوچا ہی کیا جا سکتا ہے، کیونکہ جب کسی شے کو خود اس کی ذات کے اعتبار سے دیکھا جائے گا تو شے بحیثیت شے ہونے کے صرف عدم اور محض نیست ہے، ہاں! جب اسی کو اس رخ سے دیکھو گے، جس کی راہ سے اول حق کی طرف اس میں وجود ساری ہوا، تو البتہ اس شے کو موجود پاؤ گے لیکن اس کی ذات کو نہیں، بلکہ اس رخ کے اعتبار سے جو اس کو اپنے موجد سے تعلق ہے پس معلوم ہوا کہ موجود صرف وجہ اللہ ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہر شے کے دو رُخ ہیں، ایک رخ تو خود اپنی ذات کی طرف اور ایک رخ اپنے رب کی طرف، پس شے اپنی ذات کے رخ کے حساب سے عدم اور نیست ہے، اور وہ رخ جو رب کی طرف ہے اس کے اعتبار سے موجود ہے، پس ثابت ہوا کہ بجز اللہ کے کوئی موجود نہیں ہے، اور ثابت ہوا کہ ازلاً و ابداً ہر شے ہلاکت پذیر ہے، بجز اللہ کے رخ اور وجہ کے۔

ارباب معرفت کی کتابیں مثلاً شیخین (یعنے ابن عربی اور ان کے شاگرد صدر الدین قونوی) کی کتابیں تو اس مضمون سے بھری پڑی ہیں اور ان میں ممکنات کے عدم و نیست ہونے کو تحقیق سے ثابت کیا گیا ہے، ان بزرگوں کے اعتقادات اور مذاہب کی بنیاد دراصل معائنہ و مشاہدے پر قائم ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ہم نے جب اپنے عقائد کو قرآن اور حدیث کے ترازو پر تولا اور ان کے معیار پر جانچا تو ہم نے ان کو بالکل قرآن و حدیث کے ایسے ظاہر پہلو پر منطبق پایا جس میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں، پس ہمیں یقین ہو گیا کہ یہی عقائد حق ہیں، ان میں کوئی شبہہ شک و ریب نہیں ہے، عامۂ متکلمین اور علمائے ظواہر کی ان تاویلوں کو جو قرآن و حدیث کی انھوں نے کی ہے، ہم نے جب انھیں اپنے مسلسل اور بار بار تجربہ کئے ہوئے سچے مکاشفوں کے خلاف پایا تو ہم نے ان کی تاویلوں کو ترک کر دیا، اور قرآن و حدیث کو ان کے ظاہری معنوں اور ابتدائی مفہومات پر محمول کیا، جیسا کہ ائمۂ حدیث اور اصول و فقہ کے علماء کے یہاں یہی طریقہ معتبر ہے،

لیکن قرآن و حدیث کے ان ظاہری پہلوؤں کو اختیار کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے

کہ اس سے ذات حق کا جسم ہونا، یا ممکنات سے مشابہ ہونا یعنی تجسیم و تشبیہ کا الزام عائد ہو،

"مذہبی اخبار کو بغیر تاویل اور تعطیل کے ماننا چاہئے" اس عقیدے کی تشریح کرتے ہوئے بعض علماء نے لکھا ہے کہ تاویل سے مراد یہ ہے کہ کلام کو ایسے معنے پر محمول نہ کیا جائے جس کے لئے وہ وضع نہ ہوا ہو، اور تعطیل کا مطلب یہ ہے کہ اس کے قبول کرنے میں توقف نہ کیا جائے جیسا کہ اس فارسی شعر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے

ہست در وصف او بوقت دلیل ٭ نطق تشبیہ خامشی تعطیل۔ علماء میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں، جنھوں نے آیات قرآنی اور احادیث نبوی کی تاویل کرنے والوں پر کفر کا فتویٰ صادر کیا ہے، لیکن ارباب شرع میں بڑا گروہ ان ہی لوگوں کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ قرآن وحدیث کے جو ظاہری معانی ہیں وہی حق اور صحیح ہیں اگرچہ ان ظاہری معنوں کے سوا بھی ان الفاظ کے تاویلی مفہومات ہو سکتے ہیں اس کی تائید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ کے کلام سے بھی ہوتی ہے آپ نے ارشاد فرمایا ہے ان للقرآن ظهراً وبطناً وحدا ومطلعا، اور واقعہ تو یہ ہے کہ اگر آیات قرآنیہ اور اخبار نبویہ کو ان کے ظاہری معانی پر اس طریقے سے نہ محمول کیا جائے گا، جس سے تجسیم اور تشبیہ لازم نہ آئے، تو پھر ان آیتوں کے نزول اور ان حدیثوں کے وارد ہونے کا کوئی فائدہ نہیں ہوا، یقیناً عام مخلوق، اور جمہور ناس کے لئے یہ چیزیں بالکل بے کار ہو جائیں گی، بلکہ برخلاف اس کے لوگوں کی حیرت اور گمراہی کا یہ سبب بن جائیں گی قرآن اور حدیث کے متشابہات کے سمجھنے میں لوگوں کے تین طبقے ہیں پہلا طبقہ ان لوگوں کا ہے، جو علم میں پختہ کار، اور راسخ ہیں۔ یہ وہی لوگ ہیں جنھوں نے ان چیزوں کو ان کے ابتدائی مفاہیم و معانی پر محمول کیا یعنے بہ نظر اول جو بات ان آیات اور حدیث سے سمجھ میں آتی ہے، اسی پر وہ ان کو بایں شرط محمول کرتے ہیں کہ اس کے ماننے سے ذات حق کی طرف نہ تو کسی قسم کا نقص اور عیب منسوب ہو، اور نہ خود شریعت کے دوسرے اصول سے تناقض پیدا ہو، دوسرا طبقہ ان علماء، اور اسلامی گروہ کے ان ظاہری حکماء کا ہے جو نظر عقلی رکھتے ہیں، یہ لوگ ان آیتوں اور حدیثوں کی تاویل اس طریقے

سے کرتے ہیں کہ ان کے نظری قوانین اور بحثی مقدمات پر وہ منطبق ہو جائیں۔ کیونکہ بحث سے آگے ان کی عقلوں کو ترقی میسر نہ آئی اور عقل فکری، علم نظری سے اوپر ان کی باطنی قوتوں، اور اسرار کو پرواز نصیب نہ ہوئی، تیسرا طبقہ اہل لغت وحدیث کے اس گروہ کا ہے جن کو عام طور سے حنابلہ ومجسمہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کے دل ودماغ اسی عالم (مادی) کے دائرے میں اٹک کر رہ گئے ہیں اس تیرہ وتار خندق سے باہر نکلنا ان کو میسر نہ ہوا، نتیجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے اپنا عقیدہ یہ قرار دیا ہے کہ ان کا خدا خود جسم ہے، یا کوئی جسمانی امر ہے، پاک ہے حق کی ذات ان باتوں سے لیکن سچ یہ ہے کہ اکثر لوگوں بلکہ ایسے تمام آدمیوں کے لئے جنھوں نے علوم کے سلسلے میں صرف شرعی فروع (یعنے فقہی مسائل) پر قناعت کر لیا ہے، ان لوگوں کے مناسب حال تیسرا ہی طریقہ ہے، جیسا کہ صاحب احیاء العلوم نے اپنی کتاب جواہر القرآن میں اس کی تصریح بھی کی ہے، بلکہ خود احیاء العلوم میں بھی انھوں نے ایسی باتیں درج کی ہیں، جو اسی پر دلالت کرتی ہیں، ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

تم یا تو صرف مشبہ (یعنی مطلق تشبیہ والوں) میں داخل ہو جاؤ
یا صرف ان لوگوں میں شریک ہو جاؤ، جو منزہ (یعنی صرف تنزیہ کے قائل
ہیں، اور مقدس محض ہو جاؤ (یعنے ایسی تقدیس حق تعالیٰ کی کرو، کہ گویا
تم نر ہو، (انثیٰ) مادہ کی طرح بات کو چبا چبا کر نہ کہو)

بہ ظاہر امام غزالی کا یہ طریقۂ کلام ایسا ہے، جیسا کہ عربی کی ایک ضرب المثل ہے کن یھودیا والا فلا تلعب بالتوراۃ (یا تو سچے یہودی ہو جاؤ، ورنہ خواہ مخواہ تورات سے مت کھیلو) کیونکہ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اکثر آدمی ایسے ہی ہیں، جو سچے منزہ اور مقدس محض (ایسی تقدیس کرنے والے جو نر ہوں) ہو نہیں ہو سکتے پس عوام کے لئے یہی راہ رہ جاتی ہے کہ وہ تشبیہ مطلق کے قائل رہیں، یعنے حق تعالیٰ کو کامل تشبیہ کی روشنی میں دیکھیں لیکن سچ یہی ہے کہ اس مسئلے میں دونوں گروہ غالین اور مقصرین یعنی تاویل کی راہ اختیار کرنے والے اور تشبیہ کو اپنا عقیدہ بنانے والے میرے خیال میں دونوں اس جادۂ اعتدال سے منحرف ہیں جو راسخین فی العلم کا مسلک ہے

گزشتۂ بالا دونوں فرقوں کی آنکھ مظاہر کے دیکھنے میں کانی ہے، مجسمے کی تو وہنی آنکھ اندھی ہے اور متوولہ (تاویل کرنے والوں کی) بائیں آنکھ، باقی جس کا علم کامل اور راسخ ہے وہی دونوں آنکھوں والا ہے، وہ جانتا ہے کہ ہر ممکن ترکیبی زوج ہے اور ہر ممکن کے دو رخ ہیں ایک رخ خود اپنی ذات کی طرف اور دوسرا رخ اپنے رب کی جانب ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایسا آدمی اپنی سیدھی آنکھ سے رحق والے رخ کو دیکھتا ہے سمجھتا ہے کہ ہر شے پر اسی کا فیضان جاری ہے وہی ہر چیز سے ظاہر ہے، اسی وجہ سے ہر خیر کا کمال کا، فضیلت کا، جمال کا آخری مرجع اسی کی ذات ہے، اور اپنی بائیں آنکھ سے اس رُخ کو دیکھتا ہے جو خلق کی جانب ہے، اور سمجھتا ہے کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم یعنے خود اس کی ذات میں نہ کوئی حرکت ہے اور نہ قوت ہے لیکن خدا ئے برتر و بزرگ ہی کی طرف سے، اس کی شئون اور تجلیات کے قبول کرنے کے سوا اور کوئی شان نہیں ہے۔ پس خلق خود اپنی اپنی ذاتوں کے حساب سے اعدام اور نیستیاں ہیں، وہ صرف نقائص اور کوتاہیاں ہیں پس ہر قسم کی نقص آفت، خرابی بربادی کی انتہا اسی پر ہوتی ہے، ایسا آدمی ممکن کی ذات کو وجود کی صفت سے خالی پاتا ہے، اور کون و بو کے رنگ کو اس سے چھٹا ہوا دیکھتا ہے، اور حق کے نور سے چمکنے کی اس میں صلاحیت محسوس کرتا ہے، اور وجود کے رنگ کو پاتا ہے کہ اس کی ذات سے جھلک رہا ہے، یہی اس کا حال ہوتا ہے اور اسی کو اپنی زبان پر ان اشعار کی صورت میں جاری کرتا ہے۔ رق الزجاج ورقت الخمر، فتشابہا وتشاکل الامر، فکانہ خمر ولا قدح وکانہ قدح ولا خمر۔ (شیشہ بھی شفاف تھا اور شراب بھی شفاف تھی۔ دونوں باہم ایک دوسرے سے مل جل گئے، اس لئے بات بھی مشکل اور گڑبڑ ہو گئی۔ گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شراب ہی ہے اور پیالہ نہیں ہے، یا پیالہ ہے اور گویا شراب نہیں ہے)۔

ایک وہم پر تنبیہ صوفیوں کے چند ایسے نفوس جن کا مدار کار صرف تقلید پر ہے بجائے خود علماء کی جو راہ ہے اس پر وہ چلے نہیں اور ارباب معرفت کے مقامات تک بھی نہیں پہنچے اپنی کمزوری عقل

اور ضعف عقیدہ، وہم کے تسلط کی وجہ سے انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ اصل معرفت کی زبان میں ذات احدی کے جس مقام کا نام "احدیت" ہے اور اسی کو کبھی "غیب الہویت" کبھی، "غیب الغیوب" بھی کہتے ہیں، جو مظاہر و تجلیات سے مجرد ہے ان لوگوں کا خیال ہے کہ اس مقام میں حق تعالیٰ کی ذات (العیاذ باللہ) بالفعل موجود نہیں ہے، بلکہ جو چیز بالفعل موجود ہے وہ صرف صورت کی دنیا اور اسی کی روحانی وحسی قوتیں ہیں، اور اللہ اسی ذات کا نام ہے، جو ان تمام قوتوں اور صورتوں کے مجموعے سے ظاہر ہے، ان سے الگ کر لینے کے بعد (العیاذ باللہ) اللہ اللہ ہی نہیں ہے۔ یہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس انسان کبیر (عالم) اور کتاب مبین کی حقیقت یہی مرتبہ ہے جس کا انسان صغیر ایک نمونہ ہے، یعنی اسی انسان کبیر (عالم) کا ایک مختصر نسخہ یہ انسان صغیر ہے، بہر حال یہ ہیں ان کے خرافات، لیکن ظاہر ہے کہ یہ قطعاً کفر صریح اور خالص زندقہ ہے، ایسی بات ہے جو کسی ایسے آدمی کے منہ سے نہیں نکل سکتی، جسے علم کا تھوڑا سا بھی چسکا ہے، اکابر صوفیہ، اور اس طبقے کے رؤسا کی طرف اس خیال کا انتساب، صرف افتراء پردازی، اور بہت بڑا جھوٹ ہے، حاشا وکلا ان بزرگوں کے اسرار وضمائر اس سے پاک ہیں اور اس سے وہ پناہ مانگتے ہیں، غالباً اس غلط انتساب کی وجہ شاید یہ ہے اور اسی لئے جاہلوں کو مغالطہ ہوا کہ حضرات صوفیاء لفظ وجود کا اطلاق کبھی تو ذات حق پر کرتے ہیں، کبھی اس مطلق وجود پر جو سب کو محیط اور شامل ہے اور کبھی اس لفظ کا اطلاق اس عام عقلی معنے پر کرتے ہیں، جو وجود مصدری کا مفاد ہے، کیونکہ بسا اوقات دیکھا جاتا ہے کہ یہ لوگ ظلی و کونی معنے پر بھی وجود کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں گویا اس بنیاد پر تعینات کے مراتب، اور خاص خاص وجودوں پر بھی وجود کو محمول کرتے ہیں پھر اس کے بعد وجود پر بھی وہ سارے احکام جاری ہوجاتے ہیں جو ان تعینات اور خاص وجودوں کے لئے ثابت ہیں، اسی ذیل کا ایک قول شیخ ابن عربی کا وہ بھی ہے جو الٰہی تدبیروں کے متعلق لکھتے ہوئے ان کے قلم سے ان الفاظ میں نکل گیا ہے، یعنی ان کا یہ قول کل ما دخل فی الوجود فهو متناہ (وجود کے دائرے میں جو چیز بھی داخل ہوگی وہ متناہی ومحدود ہو جائے گی) اسی طرح

قونوی نے بھی سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں لکھا ہے او الغیبی الخارج عن دائرۃ الوجود (یا وہ غیبی جو وجود کے دائرے سے باہر ہے) اپنی کتاب مفتاح الغیب میں بھی ان کا یہ فقرہ مندرج ہے "والوجود تجل من تجلیات غیب الھویۃ وحال معین کما فی الاحوال الذھنیۃ" (غیب الہویت کی تجلیوں میں سے ایک تجلی وجود بھی ہے، اور وہی وجود، ایک مخصوص حال اسی قسم کا ہے، جیسے دوسرے ذہنی احوال ہیں، شیخ علاء الدولہ سمنانی اپنے رسالہ "الشارد الوارد" میں لکھتے ہیں لان فوقھا یعنی فوق الطبیعۃ عالم العدم المحض وظلمۃ العدم محیط بنور الوجود الحدث وفیھا ای فی الظلمات توجد عین الحیوٰۃ (اس لئے کہ اس کے اوپر یعنی طبیعت کے اوپر عدم محض کا عالم ہے، اور عدم کی تاریکی اس وجود کی روشنی کو گھیرے ہوئے ہے جو نو پیدا اور حادث ہے، اور اسی میں یعنی تاریکیوں میں زندگی کا چشمہ ہے (چشمۂ حیوان) ہے، شیخ علاء الدولہ کے اس قول میں اس مسئلے کی جانب اشارہ ہے، جس کا ذکر انھوں نے "مدارج المعارج" نامی کتاب میں بایں الفاظ کیا ہے،

اعلم ان فوق عالم الحیوٰۃ عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملک الودود ولا نھایۃ لعالمہ	واضح ہو، کہ عالم حیات کے اوپر عالم وجود ہے، اور عالم وجود کے اوپر اس ملک (بادشاہ) کا عالم ہے جو (ودود) سب سے زیادہ محبت کرنے والا ہے اور اس عالم کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے،

اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کبھی عدم سے ان کی مراد وہ عدم ہوتا ہے جس کا مقابل وجود ظلی ہے اگرچہ ظاہر ہے کہ یہ حقیقی اطلاق نہیں ہے، بلکہ مجازاً ایسا کبھی کہہ دیا جاتا ہے، کیونکہ ان کی جو مشہور و معروف اصطلاح ہے اس کی بنیاد پر وجود دراصل اس کو کہتے ہیں جو آثار کا منشاء اور مبدء ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ وجود سے ان کی مراد وہ چیز ہو، جس کا علم حاصل کیا جائے یا جس کے متعلق خبر دی جائے اور جس کی ذات، اور ہویت کی کنہ وحقیقت تک عقل کی رسائی نہ ہو، اسے اس اصطلاح کی بنیاد پر یہ "غیر موجود" قرار دیتے ہوں، یعنے اسی حقیقت پر اس خاص اصطلاح کی بنیاد پر "موجود" ہونے کا اطلاق نہ کرتے ہوں، اب اس بنیاد پر وحدت حقیقیہ، کو بایں شرط جب لحاظ کیا جائے کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز شریک نہیں ہے، یعنی بشرط لا اس کا تصور اس طرح کیا جائے کہ

وہ بالکل غیب الغیوب بن جائے اور مخلوقات میں سے کسی کو اس کے مشاہدے اور ادراک کی راہ باقی نہ رہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس پر یہ صادق آئے گا کہ کسی غیر کے لئے وہ موجود نہیں ہے، اس کے سوا ایک بات یہ بھی ہے کہ وجود کے لفظ کو کبھی اس طرح استعمال کرتے ہیں کہ یہ وجدان (یافتن) سے ماخوذ ہے اور اس وقت اس کا مرجع وجود رابطی ہو جاتا ہے ظاہر ہے، حق تعالیٰ کے لئے باایں معنے وجود اگر ثابت نہ ہو بلکہ مسلوب ہو تو اس میں کیا ہرج ہے کیونکہ ایسی صورت میں وجود کی یافت اور ظہور کی شکل تو صرف یہ رہ جائے گی کہ وہ صرف اپنے تعینات اور مظاہر کے ذریعے سے ظاہر ہو، لیکن حق تعالیٰ کا تحقق تو بذات خود ہے، اور اس کے کمالات خود اس کے ذاتی کمالات ہیں، اس کا وجود بالقوی نہیں بلکہ بالفعل ہے، اور وجوب کے رنگ میں ہے نہ کہ امکان کی شکل میں، خلاصہ یہ ہے، کہ "مرتبۂ احدیت" میں اس کی ذات خود اپنی ذات پر ظاہر ہے، یعنے خالص احدیت کے اس مرتبے میں جس کی تعبیر حدیث مشہور میں "کنز مخفی" سے کی گئی ہے، اس ظہور کے بعد پھر اس کا دوسرا ظہور اپنے غیر پر ہوتا ہے، بلکہ یہ ظہور بھی اپنی ذات ہی پر ہوتا ہے، اور یہ وہ ظہور ہے، جو مظاہر کے ایک طور کے بعد دوسرے طور میں ہوتا ہے، جس کی تعبیر "معروفیت" سے کی جاتی ہے، اور اس کے اس ثانوی ظہور میں یہ ہوتا ہے کہ عقلی و نفسی آئینوں میں ذات قیومی کا مشاہدہ ہر مشاہدہ کرنے والے اور ہر عارف کو اپنے ادراکی ذرائع اور ہر ذکی و غبی عالم و جاہل کو اپنے شعوری وسیلوں سے اپنے اپنے مدارج کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی اس میں ظہور کے مراتب جو صفائی اور پوشیدگی میں مختلف ہوتے ہیں، اور ادراکی و شعوری ذرائع میں کمال اور نقص کے رو سے جو تفاوت ہوتا ہے، ان کی باہمی نسبتوں کے اختلاف سے مشاہدے کے مختلف مدارج پیدا ہوتے ہیں، لیکن ظہور کے ان مراتب کثیرہ، اور شئون کے تفاوت کی وجہ سے ذات حق کی وحدت میں کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوتا، اور نہ واجبی کمالات میں کوئی نقص راہ پاتا ہے ان کا وہ وجود جو ازلی اور ثابت ہے، اس میں کسی تغیر و انقلاب کے لئے گنجائش پیدا ہوتی ہے بلکہ "الآن کما کان حیث کان ولم یکن معہ شیء" (یعنے اب بھی وہ اسی طرح سے ہے، جس طرح پہلے تھا جب کبھی وہ اس طرح تھا کہ اس کے ساتھ کوئی

چیز نہ تھی، اسی لئے کسی نے خوب کہا ہے شعر

وما الوجه الا واحد غیر انہ | محبوب کا چہرہ تو ایک ہی تھا لیکن ہوا یہ کہ جب تم
اذا انت عددت المرایا تعدد | نے آئینوں کو متعدد کر دیا تو وہ بھی متعدد ہو گیا۔

فصل

وجود حقیقی شرور اور برائیوں کے تمام پہلوؤں سے پاک ہے اس فصل میں اسی مضمون کی تفصیل کی جائے گی معلوم ہونا چاہئے کہ ممکن کے شے ہونے کی دو حیثیت ہے، ایک تو بحیثیت وجود کے وہ ایک شے اور چیز ہے، اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ بحیثیت اپنی ماہیت کے بھی وہ ایک شے اور چیز ہے، اسی دوسری حیثیت کی تعبیر ثبوت سے کی جاتی ہے ممکن کا پہلی حیثیت کے اعتبار سے شے ہونا اس کا مطلب ممکن کے اس ظہور سے ہے جو مختلف عالموں میں سے کسی عالم میں یا مختلف مراتب میں سے کسی مرتبے میں اس ممکن کا ہو، اور ماہیت کی جو حیثیت اس کے معلوم ہونے کے اعتبار سے ہو، یہی ممکن کی دوسری حیثیت ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ وجود کے نور سے منور ہونے کے بعد ممکن کی ماہیت کا جو ظہور اور اس کی جو نمود عقل کے سامنے ہوتی ہے، اور اس کے بعد عقل اس ماہیت کو وجود سے منتزع اور حاصل کرتی ہے، اور خود اس وجود کی ہویت کے اعتبار سے اس پر جو حکم کرتی ہے، یعنے یہ حکم کرتی ہے کہ ماہیت موجود ہے اور اس طرح موجود ہے کہ اس کی موجودیت میں کسی جاعل کے جعل اور موثر کی تاثیر کو دخل نہیں ہے، خواہ یہ حکم خارج کے اعتبار سے ہو، یا ذہن کے ظرف کے رو سے بہرحال ممکن کے شے ہونے کی بھی دوسری حیثیت ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ عقل کا یہ حکم ممکن پر جب ہوگا، تو ہمیشہ اس میں ممکن کا شے ہونا، موجود ہونے کے لئے لازم ہوگا، یہ نہیں ہو سکتا کہ ممکن شے تو ہو، لیکن موجود نہ ہو، الغرض شیئیت اور موجودیت ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے، میں نے جو بات بیان کی ہے اسی پر حکمائے مشائیہ کے ارباب تحقیق کا اتفاق ہے، اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ ماہیتوں کے وجود ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود ماہیت کی صفت بن جاتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "وجود سے ماہیت کا تعقل ہونے لگا"، اور ماہیت وجود کے ساتھ متحد ہو گئی، پس مشاہدہ جس کا ہوتا ہے وہ تو وجود ہی ہے، اور سمجھ میں جو چیز آتی ہے، وہ ماہیت ہے، مختصر لفظوں میں یوں کہو کہ

مشہود تو وجود ہے اور مفہوم ماہیت ہے، اس کی تفصیل مذکورۂ بالا مباحث میں بار بار گزر چکی، ممکن کے شے ہونے کا یہی وہ پہلو ہے جو اس کو ممتنع سے ممتاز کرتا ہے اور اسی پہلو کی بنیاد پر ممکن ربانی فیض کو قبول کرتا اور "کُن" کے امر کو سنتا ہے، پھر کر وجود کے دائرے میں اپنے رب کے حکم سے داخل ہو جاتا ہے۔ حق تعالیٰ کے قول

انما امرنا لشیٔ اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون | جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں تو میرا امر شے کو یہ ہوتا ہے کہ ہم اس کو کہتے ہیں کہ ہو جا۔ پس وہ ہو جاتی ہے۔

میں اسی کی جانب اشارہ کیا گیا ہے یہاں یہ اعتراض نہ اٹھایا جائے کہ تم نے جیسا کہ طے کیا ہے اس بنیاد پر ممکن کی ماہیت بجنسہٖ اس کا وجود ہی ہے اور ماہیت خارج میں وجود ہی کی ایک فرع اور شاخ ہے، پھر ماہیت وجود سے مقدم ہو کر وجود کو کس طرح قبول کرے گی، یہ اعتراض اس لئے غلط ہے کہ جو بات یہاں کہی گئی ہے ایک حیثیت سے یہ درست ہے لیکن قصہ یہ ہے، کہ جن خاص وجودوں کا سلسلہ اس وقت تمہارے سامنے بکھرا اور پھیلا ہوا ہے، ان وجودوں کا ایک اور اجمالی مرتبہ بھی ہے، جو اس تفصیلی مرتبے پر مقدم ہے اور اس اجمالی مرتبے کا منشاء حق تعالیٰ کا وہ علم ہے، جو خدا کو خود اپنی ذات اور اپنے الٰہی مراتب و شئون کا ازل میں حاصل ہے (گویا یہ دونوں علم اس اجمالی مرتبے کا منشاء ہے) الغرض وجودوں کے یہ سلسلے قبل اس کے کہ تنزل پذیر ہو کر تعدد و تکثر کا رنگ اختیار کریں، اور قبل اس کے کہ مفصل ہو کر نمایاں ہوں، علم الٰہی کے اس مرتبۂ سابق میں ان وجودوں کے ذاتی اسماء و صفات تھے اور انہی اسماء و صفات سے اعیان اور ماہیتیں ابھر ابھر کر ظاہر ہوتی ہیں اور جب صورت حال یہ تھی تو ظاہر ہے کہ اس مرتبے میں بھی یہ ماہیتیں ان خاص خاص وجودوں کی تابع تھیں جو حق تعالیٰ کے معلومات ہونے کی حیثیت سے ان کے لئے ثابت تھے، حق تعالیٰ جس علم کے ذریعے سے اس مرتبے میں ان وجودوں کو جانتے ہیں یہ علم عین ذات حق ہے اور اسی کو ذات حق کا کمالی علم بھی کہتے ہیں، جس کی تحقیق علم الٰہی کے مباحث میں آیندہ آئے گی، بہرحال تمام ممکن ماہیتیں اور ان کے وجود ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے ازلی معلومات ہیں، اور علم کے اس مرتبے میں بھی ماہیتیں ممکنات

کے وجود ہی کے تابع ہیں، پھر امکانی حقائق کے ان وجودوں کا ظہور حسب دوسرے مرتبوں میں ہوتا ہے، تو اسی سلسلے کے مطابق ہوتا ہے، جس سلسلے کے ساتھ علم الٰہی میں ماہیتیں وجودوں کی تابع تھیں اور جب حق تعالیٰ سے ان خاص خاص وجودوں کا افادہ و افاضہ ہوتا ہے، جس کے بعد باہم ایک دوسرے سے وہ ممتاز ہو جاتے ہیں، اور خارج میں متعدد ہو کر ظہور پذیر ہوتے ہیں، تو اس وقت بغیر کسی جعل و تاثیر کے ان ماہیتوں میں سے کوئی ماہیت ان وجودوں کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے اور یہ اتحاد کسی علٰحدہ فعل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ حق تعالیٰ سے ان وجودوں کا فیضان بھی ان ماہیتوں کے اتحاد کے لئے کافی ہوتا ہے، جیسا کہ ہر ماہیت کا حال اس وجود کے ساتھ ہوتا ہے، جو غیر سے ممتاز ہوتا ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ خارج میں وجود کے جو مراتب وقوع پذیر ہوتے ہیں ان پر کسی خاص ماہیت کے تقدم کا جو الزام عائد ہوتا تھا، وہ مرتفع ہو گیا، یعنی جس وجود کی طرف ماہیت منسوب ہوتی ہے اس پر ماہیت کے مقدم ہونے کی کوئی وجہ باقی نہ رہی، نہ علم الٰہی کے رو سے اس لئے کہ وہاں بھی اعیان ثابتہ ظاہر ہے حق تعالیٰ کے اس وجود کے تابع ہیں، جس کا علم بجنسہ اشیاء کے وجودوں کا تو اجمالی علم ہے، اور ان اشیاء کی ماہیتوں کا بھی تفصیلی علم ہے یعنے اللہ تعالیٰ ان اشیاء کی ماہیتوں کو اس طرح جانتے ہیں کہ وہ وجود حق سے جدا اور علٰحدہ ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ علۃ تامہ کا علم معلولات کے علم کو مستلزم ہے، جس کی دلیل انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب گوش گزار کی جائے گی، رہا ماہیتوں کا خارج میں وجود سے مقدم نہ ہونے کی وجہ، سو وہ اس لئے بدیہی ہے کہ حق تعالیٰ سے جو چیز بالذات فائض ہوتی ہے، اور جو بالذات مجعول و مخلوق ہوتی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا وہ صرف وجود ہی کے مختلف مراتب اور پیرائے ہیں اور ماہیتوں کا فیضان اور ان کا جعل و خلق بالعرض ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ وہی بات سچ ہے جو ارباب معرفت کی زبانوں پر جاری ہے، یعنی صوفیہ جو کہتے ہیں کہ اعیان کا موجود ہونا، وجود ہی فیض کو قبول کرنا " امر واجبی کو سنتا سن کر دائرۂ وجود میں داخل ہونا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود کے نور سے اعیان کا ظہور ہوتا ہے، نہ کہ اس نور سے اعیان متصف ہوتے ہیں، مسلسل یہ بات بار بار گذر چکی ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ قرآن مجید میں انسان سے شیئیت (یعنے شے ہونے) کی جو نفی آیت
ھل اتی علی الانسان حین من الدھر کیا انسان پر وہ وقت نہیں آیا ہے، جب وہ
لم یکن شیئاً مذکورا کوئی ایسی شے نہ تھا جس کا ذکر کیا جائے۔
میں کی گئی ہے، تو اس سے وجود والی شیئیت مراد ہے (یعنے اس وجود کی شیئیت جو اپنے
ذاتی امتیاز اور خصوصیت کی وجہ سے اختصاص یافتہ ہوتا ہے اس شیئیت کی نفی مقصود
ہے) کیونکہ اگر یہ مراد نہ لی جائے (تو پھر آیت "کن" کا جو مفاد ہے) اور اس آیت میں
تناقض پیدا ہوگا اسی طرح

کان اللہ ولم یکن معہ شیء خدا تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا۔
یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، اس میں بھی جس "شیئیت" کی نفی کی گئی ہے وہ یہی ہے
بہر حال یہ سب کو معلوم ہے کہ ارباب معرفت کے نزدیک امکانی ماہیتوں کے لئے کسی مرتبے میں بھی
ہو صرف ثبوتی شیئیت ثابت ہے "اور وجودی شیئیت سے ان کو کوئی سروکار نہیں ہے" مشہور
عارف باللہ اور خاصان حق کے شیخ حضرت ابو القاسم جنید بغدادی رحمتہ اللہ علیہ نے جب
کان اللہ ولم یکن معہ شیء " کی حدیث سنی، تو فرمایا۔
الآن کما کان (اور اب بھی وہی ہے جو پہلے تھا یعنے نہ پہلے خدا کے ساتھ کچھ تھا اور نہ اب کچھ ہے)
شیخ علاء الدولہ سمنانی اپنے رسالۂ فوائد العقائد میں اہل اللہ کا ذکر کرتے ہوئے
فرماتے ہیں۔

یہی وہ لوگ ہیں جو حلول اور اتحاد کے شبہے نے بغیر وحدت کے
مقام تک پہنچے اور انھی لوگوں کو اپنے رب کے جمال کا مشاہدہ اس رنگ میں
میسر آیا کہ " وہ تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا" اور اب بھی وہ یہی جانتے ہیں
" وہ اسی طرح ہے جس طرح تھا"
شیخ اسی رسالے میں خود اپنے متعلق یہ بیان کرتے ہیں۔
اس نے (یعنے میں نے) ہر چیز کو وجہ اللہ کے سوا ھالک پایا
اور اس نے معائنہ کیا کل من علیھا فان کا یعنے زمین پر جو کچھ ہے سب
فانی ہے اور یہ مشاہدہ ایسا ہے جس میں نہ شک کی گنجائش ہے اور نہ ظن اور
تخمینے سے ایک رائے قائم کی گئی ہے۔"

جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب ہم کہتے ہیں کہ ماہیتیں اور اعیان ثابتہ اگرچہ سرے سے نہ اس وقت موجود تھے، بلکہ عین الجمع کے مرتبے میں سب نابود اور مستہلک تھے، اور نہ وجودوں کی تفصیل وظہور کے بعد وہ اب موجود ہیں لیکن خود یہ اپنی ذاتوں کی حیثیت جب ان کی اس طرح عقل تحلیل کرے کہ وجود سے ان کو جدا کرے اور ان پر خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے نظر کی جائے، تو اس حیثیت سے یہ بہت سے احکام اور امکان اور تمام عیوب ونقائص، اور وہ ساری برائیاں جو ان کی ذاتوں کو لازم ہیں، ان سب کی یہ منشاء ہوتے ہیں، اور ان تمام آفات وشرور کے مرجع ہیں جو ان کو بغیر جعل جاعل وفعل فاعل کے لازم ہوتے ہیں، اس اعتبار سے یہی ماہیتیں اور یہی اعیان، حق تعالیٰ کی طرف عیوب ونقائص کے انتساب میں ڈھال بن جاتے ہیں اور انھی کے ذریعے سے ذات حق کا ان عیوب کے انتساب سے بچاؤ ہوجاتا ہے،

پس معلوم ہو کہ اعیان اور ماہیتوں کا بالکل سرے سے اعتبار نہ کرنا، یہ گمراہی اور حیرت وسرگشتگی الحاد وبے دینی کا منشا، اور شریعت وحکمت کے بطلان کا ذریعہ بن جائے گا کیونکہ ماہیتوں ہی کی حیثیت سے اور ان کے لوازم کو خود انھی کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے بے شمار مشکلات سے نجات ملتی ہے، جن میں سے ایک مشکل یہ بھی ہے کہ عالم میں شرور اور برائیاں کیوں ہیں، یا بعض بندوں سے معاصی اور گناہ کیوں صادر ہوتے ہیں، اس کا یہی جواب ہوسکتا ہے کہ یہ سارا قصور ان اشیا کے اعیان اور ان کے جوہر ذات کی خرابی استعداد کا نتیجہ ہے، اور تقدیر کا "راز" اسی مقام پر کھلتا ہے،

اگرچہ ارباب توحید کے بعض محققوں کا یہ خیال ہے کہ ماہیات واعیان کی شیئیت بھی حق تعالیٰ کی شانوں میں سے ایک شان ہے، یعنی ذات حق کی باطن ہونے کی حیثیت سے جو شانیں ہیں اور اپنے تجلیات کی صورتوں کا علم جو خدا کو ان تجلیات کے ظہور سے پیشتر ہے، تجلیات کی صورتوں کا بھی علم جو بجنسہ عین ذات حق ہے، یہ اعیان ثابتہ اور ممکن ماہیتوں کی شیئیت ہے، لیکن سچ یہ ہے کہ یہی وہ مسئلہ ہے جس نے کمزور دل ودماغ والوں کو سخت پریشان وحیران کر رکھا ہے

علما میں ایسے کم لوگ ہیں، جن کے لئے تقدیر کا یہ راز ضرر رساں بربادی اور خسارے کا سبب نہ بن گیا ہو، اور ان کے لئے یہ گمراہ کن فتنہ نہ ثابت ہوا ہو، ان میں کم ہیں جو اپنے پختہ اور راسخ علم اور سلوک کی قوت، عقل کے ثبات و صحت، کی وجہ سے حق کی راہوں اور صراط مستقیم سے ان کے قدم نہ پھسلے قونوی نے اپنی اس عبارت میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے،

حق کی شانیں، اور اس کے شئون اگرچہ اس کی اسی ذات کے احکام میں سے ہیں جو اس کی وحدت ویکتائی میں پوشیدہ ہے، لیکن پھر بھی یہاں ایک فرق ہے، جسے وہی سمجھ سکتے ہیں جو کمال کے انتہائی درجے پر ہیں، یہاں ایسے ایسے دریا ہیں جن کا کوئی کنارہ نہیں اور ان سے نکلنے کی راہ انہی کو میسر آتی ہے، جنہیں اللہ تعالیٰ چاہے، قونوی ہی فرماتے ہیں۔

اشیاء کے لئے بھی ظہور مطلق ہے، لیکن ان پر ظہور کا حکم کیا جاتا ہے اور وجود کے لئے بھی ظہور مطلق ہے لیکن وجود پر اس ظہور کا حکم نہیں کیا جاتا بلکہ یہ ظہور عین وجود ہے، عکسی ظہور (جو اشیاء کا ہے) اس کا تعین تو اس تمیز سے ہوتا ہے جس کا مشاہدہ کیا جارہا ہے، اور وجودی ظہور کا تعین جو وجود مطلق کے اعتبار سے ہر اس مرتبے میں ہوتا ہے جس پر علم الٰہی محیط ہے، یعنے جتنے ظاہر ہونے والے مرتبوں کا حق تعالیٰ کو علم ہے وجود کے ان تمام مرتبوں میں سے ہر مرتبہ کا تعین ایک پہلو کے لحاظ سے دوسرے مرتبے کے تعین سے مختلف ہوتا ہے، اور ہر مرتبے کا حکم بھی دوسرے رتبے کے حکم سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ ان دونوں ظہوروں میں جو اشتراک کی وجہ ہے یہ وجہ یقیناً اس وجہ کی مغائر ہے، جس کی وجہ سے باہم ان میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوئے ہیں، پس کسی شے کا جو حصہ کسی ایسی چیز کو ثابت ہو جو کسی دوسری شے میں ہو، یعنے "اثبات شی فی شی من شی" ہو اور یہ ثبوت کسی شرط یا شرائط کے ساتھ مشروط ہو، یا اسی طرح جب کسی شے کے کسی حصے کی نفی کسی ایسی چیز سے کی جائے جو

کسی دوسری شے میں ہو، اور نفی شرط یا شروط سے مشروط ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ اثبات اور نفی شرط یا عدم مشروط کی صورت میں نہیں ہو سکتی، خواہ یہ شرط مرتبہ ہو یا حال ہو، یا مکان ہو یا زمان ہو یا اس کے سوا کچھ اور ہو، (اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً نباتات کے لئے نشو و نما کی ایک خاص مقدار ثابت کی جاتی ہے مگر بایں شرط کہ وہ ایسے مکان میں ہو کہ آفتاب کی روشنی اس پر پڑتی ہو یا ایسے زمانے میں ہو، جو مثلاً اس کے اگنے کا موسم ہے، تو ظاہر ہے کہ بصورت عدم مکان مخصوص یا زمان مخصوص نشو و نما کی وہ مقدار جو اس درخت کے لئے مقرر ہے حاصل نہ ہوگی۔

بہرحال مراتب و احوال اور اسی قسم کے امور کی وجہ سے وجود کے ہر تعین، اور مراتب وجود میں سے ہر معین مرتبے کے لئے جو مختلف احکام ہیں تفصیلی طور پر ان کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے اگرچہ اصول (امہات) ان کے محدود ہیں۔"

فصل

اس فصل میں بھی پھر ایک مستقل بحث اسی مسئلے پر کی جائے گی کہ وجود کی طبیعت کو شرور و آفات کس طرح لاحق ہوتے اور بتایا جائے گا کہ باوجود اس کے وجود کی جو اپنی ذاتی خیریت ہے، وہ بہرحال محفوظ بھی رہتی ہے، اور دونوں باتوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، میری گزشتہ بالا تقریروں سے تم نے اچھی طرح سمجھ لیا ہوگا، کہ وہ ماہیتیں جو اپنے مفہوم اپنی شیئیت اپنے لوازم کے اعتبار سے باہم مختلف اور ایک دوسرے کی متبائن ہیں، انھی ماہیتوں میں سے کسی ماہیت پر جب حق تعالیٰ جو احدی الذات ہے تجلی فرماتا ہے، اور بالظل پر اس طرح حق ظاہر ہوتا ہے تو ماہیت اس کے بعد حق تعالیٰ کے وجود سے موجود ہو جاتی ہے، یا یوں کہو، کہ ماہیت بھی حق تعالیٰ کی وجہ سے واجب ہو جاتی ہے اور اس کا تحقق حق تعالیٰ کی حقیقت سے متحقق ہو جاتا ہے، اور ہر ایک ماہیت سے اس کی خاص حیثیت کے اعتبار سے وجود حق ظاہر ہوتا ہے، اور ہر ایک کے رنگ سے وجود حق رنگین ہوتا ہے، اور تعینات کے تمام مراتب کے ہر مرتبے

میں وجود خاص خاص صفت سے موصوف ہوتا ہے) اور تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ یہ ذاتی صفات، ونعوت جن کا نام حکیموں کی اصطلاح میں ماہیت ہے اور ارباب معرفت انھیں کی تعبیر اعیان سے کرتے ہیں، یہ خاص خاص وجودوں سے ذہن میں تو مقدم ہیں؛ اور خارج میں انھی وجودوں کی وہ تابع ہیں اس لئے کہ جو مخلوق و مجعول ہے وہ وجود ہے ماہیت نہیں، پس معلوم ہوا کہ ماہیتوں میں جو باہمی اختلاف ہے، وہ تو خود ان کی اپنی ذات کا اقتضا ہے، اور وجودوں میں جو اختلاف باہمی ہے وہ صرف شدت وضعف، تقدم و تاخر اوپر ہونے نیچے ہونے کی وجہ سے ہے، الغرض اپنی حقیقی وحدت ذاتی کے ساتھ وجود ہر شے میں ظاہر ہوتا ہے، جیسے پانی مختلف مقامات میں ظاہر ہوتا ہے پھر کہیں شیریں گوارا ہوتا ہے اور کہیں کھاری تلخ، یا آفتاب کی ان کرنوں کا حال ہے، جو مختلف رنگین شیشوں کے رنگ سے رنگین ہوں، حالانکہ ان کرنوں کی خود اپنی ذات تمام رنگوں سے پاک ہے شیخ صدر الدین قونوی اپنے ایک رسالے میں چند حدیثوں کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> جو کچھ کہ حق تعالیٰ کی ذات میں خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے ہے، وہ ہر قسم کے مختلف تعینی صفات سے پاک ہے، اس کی ذات انتہائی لطافت اور پاکیزگی کی حالت میں ہے، اور جب ایسا ہے، تو بعد حق تعالیٰ کا ظہور اور تعین ہر متعین اور ہر مرتبے اور ہر عالم میں بجز اس کے اور کس طرح ہو سکتا ہے کہ اسے متعین امور کی استعداد و قابلیت کا نتیجہ قرار دیا جائے، اور اسے ہر اس مرتبے کا اقتضا ٹھہرایا جائے جس نے اس کے تعین اور ظہور کو چاہا۔"

پس معلوم ہوا کہ مظاہر اور تجلیات کی طرف جتنے خاص افعال و خاص صفات منسوب کئے جاتے ہیں، یہ افعال و صفات ان مظاہر و تجلیات کو ایک حیثیت سے ثابت بھی ہیں، اور ایک حیثیت سے ان سے منفی و مسلوب بھی ہیں، اس لئے کہ ہر خاص موجود میں ایک جہت تو اس کی ذات اور ماہیت کی ہے اور دوسری جہت وجود اور ظہور کی ہے حق تعالیٰ کا کام بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ ماہیتوں پر وجود کا افاضہ فرمائے، اور اسی لئے کہ اشیاء پر وہی خیر کا افاضہ فرماتا ہے اس کا

حمد اور شکر کیا جاتا ہے، اور جب ہر ممکن کے متعلق معلوم ہوا کہ اس میں دو جہت کا ہونا لابدی ہے، ایک ماہیت کی جہت دوسری وجود کی نیز یہ کہ ہر ممکن میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں ایک امکان ذاتی کی اور دوسری وجوب غیری کی، اور یہ بھی معلوم ہوچکا کہ ممکن کی طرف جو چیزیں منسوب کی جاتی ہیں، یا جن چیزوں کی اس سے نفی کی جاتی ہے، الغرض اس قسم کی ہر بات ممکن میں کسی ایک جہت اور پہلو کے رو سے ثابت ہوتی ہے، اسی طرح یہ بھی معلوم ہوچکا ہے کہ اشیاء کے اتفاق اور اسکی خیریت کی جہت وجود ہے، اور اختلاف و شریت کی وجہ ماہیتیں ہیں، ان امور کے بعد اب تم نے جان لیا ہوگا کہ کلام اللہ یا پیغمبروں کے کلام میں تشبیہ اور تنزیہ کے جو دو پہلو پائے جاتے ہیں ان کا مرجع یہی دو جہتیں ہیں۔ اور دونوں قسم (یعنے تشبیہی و تنزیہی کلاموں) کو اس کے ظاہر پر اس طرح محمول کیا جاتا ہے کہ اس سے نہ تناقض لازم آتا ہے، نہ تاویل کی ضرورت ہوتی ہے، یعنے ایجاد، افاضہ، فعلیت، تکمیل، تحصل، بقاء، لطف، رحمت یہ تو اللہ تعالیٰ اور اس کی قدرت کا پہلو ہے، اور قابلیت، قصور، خلل، فتور، ہلاکت، تجدد، زوال، قہر، غضب، یہ خلق اللہ اور ان کی استطاعت کی طرف منسوب ہوگا فارسی میں اسی کو ادا کیا گیا ہے ؎

از اں جانب بود ایجاد و تکمیل ❊ وزیں جانب بود ہر لحظہ تبدیل

باقی قبول کرنے والوں، اور امکانی حقیقتوں، و ماہیتوں، میں، خود تفاوت کا ہونا، سو یہ کچھ تو خود ان کی اپنی ذاتوں کا بھی اقتضاء ہے، ایک وجہ تو اس کی یہ ہے اور ایک وجہ اس کی فیض اقدس کی طرف راجع ہوتی ہے جس کا دوسرا نام قضائے الٰہی ہے، بہترین نظام اور مناسب ترین ترتیب کے ساتھ اشیاء کا جو ثبوت علم الٰہی میں اس طور پر ہے، کہ وہ حق تعالیٰ کے اسماء وصفات کے تابع ہیں، علم الٰہی میں اشیاء کے اسی ثبوت کو قضائے الٰہی کہتے ہیں، اور حق تعالیٰ کی جانب سے ماہیتوں پر ان کے مخصوص اوقات اور ان کی خاص صلاحیتوں کی بنیاد پر وجود کا جو افاضہ ہوتا ہے، اس کا نام "فیض مقدس" ہے، اور یہی بجنسہ خارجی تقدیر ہے، کیونکہ تقدیر تو اللہ تعالیٰ کے علم کی تابع ہے، اور حق تعالیٰ کی ذات سے وجوداً دونوں جدا نہیں ہوسکتے، لیکن اشیاء کا حدوث اور ان کی نوزائیدگی ان کا تجدد، نوبہ نو پیدا ہونا، ایک کے آنے کے بعد دوسرے کا غائب ہونا، اشیاء کی جو یہ حالتیں ہیں پھر حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ

ان کا خارجی و علمی اعتبار سے وجود جدا نہ ہونا کیا ان دونوں میں منافات نہیں ہے؟ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے لیکن انشاء اللہ تعالیٰ جب زمان دہر سرمد کی حقیقت تم پر واضح ہوگی، اور تم کو یہ بتایا جائے گا کہ خالق کل کی طرف ان چیزوں کی نسبت ایسے مقدس طریقے سے ہے، کہ اس سے نہ حق تعالیٰ کی ذات میں نہ صفات میں تغیر لازم آتا ہے اور نہ افعال اس حیثیت سے کہ وہ حق تعالیٰ کے افعال ہیں، ان میں کسی قسم کا تجدد راہ پاتا ہے، اس وقت تم کو خود معلوم ہوجائے گا کہ اس میں کوئی تناقض اور منافات نہیں ہے، زمانی چیزوں، اور مکانی امور کو حق تعالیٰ کس مقدس طریقے سے مہیا ہیں، جب تم کو اس کی تفصیل سنائی جائے گی تو اس وقت تم سمجھوگے کہ اپنے فرشتوں اور پیغمبروں سے حق تعالیٰ کی گفتگو کی کیا نوعیت ہے لیکن اس طریقے پر اس کی شرح نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ممکنات کے وجودوں میں جو نقائص اور برائیاں محسوس ہوتی ہیں ان سب کا مرجع خود ان کے محل اور وہ چیزیں ہیں، جنھوں نے ان کو قبول کیا، وجود بحیثیت وجود کے ان سے قطعاً پاک ہے، اسی سے ثنویہ (یعنے جو دو واجب اہرمن ویزدان کے قائل ہیں) ان کا شبہہ بھی مندفع ہوگیا، اور قرآن کریم کی جو دو آیتوں میں بظاہر تناقض معلوم ہوتا ہے وہ بھی مرتفع ہوگیا۔ یعنے ایک تو آیت۔

ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك	تجھے جو بھلائی پہنچتی ہے وہ تو اللہ کی طرف سے ہے اور جو برائی تجھے پہنچتی ہے وہ خود تیری اپنی ذات سے پہنچتی ہے،

دوسری آیت۔

قل كل من عند الله	کہدو کہ بھلائی برائی سب اللہ ہی کے پاس سے ہے۔

مسئلے کی لطافت ہی کا نتیجہ ہے، کہ اسی آیت کے پاس ہی حق تعالیٰ نے فرمایا۔

فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا	پھر ان لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ بات سمجھنے کے قریب ہی نہیں آتے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنی گہرائی، اور دقت کی وجہ سے معرفت و معقول کا مسئلہ

عام لوگوں کے لئے سخت دشوار ہے اس لئے کہ معلولوں کا وجود علل کے چہروں پر پردہ بن جاتا ہے، اور اس راہ میں تباہ ہوئے جو بھی تباہ ہوئے علماء اس کی تشریح میں حیران ہیں، پھر بعض ہیں جو اسباب کو ثابت کرتے ہیں، بعض نفی کرتے ہیں، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے، کہ لوگ اس مسئلے کے متعلق دو گروہوں میں منقسم ہیں، ایک حیرانوں کی جماعت ہے، دوسرے جاہلوں کی۔

اس مرض عویص، اور اس لغزش بے پناہ سے بچ کر نکلنے والے موحدین کی وہی جماعت ہے، جس کی توحید اور اسباب کے دید میں منافات نہ ہو، اس مقام کے تحقیق کا خلاصہ یہی ہے جیسا کہ گزرا یعنے ہر شے میں دو پہلو ہے، ایک رُخ اشیاء کا مسبب الاسباب و رب الارباب کی طرف سے، یہی تعلق ہے جس کے ذریعے سے چیزیں حق تعالیٰ کی تسبیح پڑھتی ہیں تنزیہ کرتی ہیں اس کے حمد و ستائش کا گیت گاتی ہیں، اور اسباب میں تاثیر کا جو مشاہدہ ہوتا ہے، یہ اسمائے حسنیٰ میں سے کسی اسم کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کا یہ سبب مظہر ہوتا ہے، اور ذکر کرنے کے جس مرتبہ میں وہ ہوتا ہے اسی مرتبے کے حساب سے وہ تسبیح و تحمید کرتا ہے، رہی خود اس کی اپنی ذات تو اس کو تسبیح سے کیا تعلق، وہ تو بجائے خود فاسد ہے، الغرض حقائق کے اختلاف کا مرجع در اصل اسماء کا اختلاف ہے لیکن شرور اور نقائص، تو ان کا مرجع قبول کرنے والوں کی خصوصیات اور ان کی استعداد میں وصلاحیتیں ہیں وجود کی حقیقت کا جب نزول ہوا نزول کے آخری منزلوں اور درجوں میں، جو کشمکش پیدا ہوئی انہی سے یہ مختلف استعداد اور صلاحیت کا ظہور ہوا، تمام سچے مذاہب کی زبانیں اس کی متفقہ شہادت ادا کر رہی ہیں کہ ہر کمال و خیر، و سلامتی، کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف ہوتا ہے اور ہر قسم کی برائی آفت، نقص قصور، کا مرجع خلق ہے، خواہ کسی اعتبار سے بھی اس کو مرجع قرار دیا جائے، حضرت خلیل علیہ اسلام سے نقل فرماتے ہوئے جیسا کہ قرآن مجید میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے،

واذا مرضت فھو یشفین۔ | میں جب بیمار پڑتا ہوں، تو وہ اچھا کرتا ہے۔

دیکھو! خلیل علیہ اسلام بیماری کو اپنی ذات کی طرف منسوب فرماتے ہیں اور شفا کو اپنے رب کی طرف قرآن کی آیت (حضرت عیسٰی علیہ السلام کی دعا)

ان تعذبھم فانھم عبادك وان تغفرلھم فانك انت العزیز الحکیم	(اے اللہ، اگر تو انھیں (تثلیث ماننے والوں کو) سزا دے گا، تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر انھیں بخش دے گا تو تو غالب اور حکمت والا ہے'

اس میں ادھر اشارہ فرمایا گیا ہے، کہ بدبخت جاہل نفوس کو جو عذاب ہوگا، وہ حق کی طرف سے بطور انتقام کے نہیں ہوگا بلکہ اس لئے ہوگا کہ سزا ان اعمال و افعال کا نتیجہ ہے، اور عذاب ان کے ردی اخلاق کے لوازم میں ہے، گویا وہ خود ہی اپنی اس آگ کے ایندھن کا لادنے والا ہے، جو آخرت میں اس کے سامنے آئے گی، ٹھیک جس طرح شدت حرص (کسی کھانے کی آدمی کو کسی سخت مرض میں مبتلا کردے۔ اور یہ کہ مغفرت حق تعالیٰ کی خوشنودی، وجود اول کے جود وکرم کے لوازم میں سے ہے اشیا پر وجود کا افاضہ یہ ان کے قبول کرنے والوں کے امکان و استعداد کے مطابق ہوتا ہے، جیسا کہ ہمارے سردار سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا میں فرماتے۔

الخیر کلہ بیدیك والشر لیس الیك	سارا خیر تیرے دونوں ہاتھوں میں، برائی کی نسبت تیری طرف نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دوسری حدیث مروی ہے۔

من وجد خیراً فلیحمد اللہ ومن وجد غیر ذالك فلا یلومن الا نفسہ	جو کوئی بھلائی پائے تو چاہئے اللہ کی ستائش کرے اور جو اس کے سوا پائے، تو نہ ملامت کرے مگر خود اپنے آپ کو

پس واضح ہوا کہ حق تعالیٰ کے لئے وجود کا افاضہ، ماہیات کو عدم سے نکال کر بود و وجود کے دائرے میں داخل کرنا، قوت سے فعل کی طرف، پوشیدگی سے ظہور کی طرف ان کو لانا، بس انھی امور کی حمد انھی کاموں کی ستائش اس کی ذات کی طرف عائد ہوتی ہے'

واللہ الھادی الی سواء السبیل	اور اللہ ہی سیدھی راہ کی راہنمائی فرمانے والا ہے۔

فصل	ممکنات حق کے ظہور و نمود کے آئینے ہیں اور آلہ کی وہ تجلی گاہیں ہیں، اس فصل میں اسی تجلی اور ظہور کی کیفیت بیان کی جائے گی، یہ بات پہلے بھی بیان کی جا چکی ہے کہ ممکنات اور تمام ماہیتیں جو حق

کے آئینے ہیں اور حقیقت مقدسہ کی تجلی انھی کے ذریعے سے ہوتی ہے، اسی کے ساتھ ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ ہر آئینے کی بحیثیت آئینہ ہونے کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز کی اس آئینے میں تجلی ہو، اس کی صورت کی وہ نقل اتارے، اور اس کی حکایت کرے، مگر محسوسات چونکہ کثرت سے چھلکوں پر مشتمل ہوتے ہیں، نقص و امکان کے چند در چند پہلوؤں کے تہوں میں وہ دبے ہوئے ہیں، اس لئے حق اول کی پوری نقل اور حکایت کے پیش کرنے سے وہ قاصر ہوتے ہیں، اور جو کچھ بھی وجود حق کی ان سے نمائش و حکایت ہوتی ہے، ان کو وجود حق سے بہت دور کا تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ اپنی کتاب اثولوجیا میں مشائیوں کے استاد معلم اول ارسطوطالیس رقمطراز ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مسئلۂ "ربوبیت" کی تفصیل میں یہ مشہور کتاب ہے، بہر حال اس کا بیان یہ ہے کہ اشیا پر حق کی صرف ایک ہی تجلی اور ممکنات میں صرف اس کا ایک ہی ظہور ہے، اشیاء میں اس کا جو ظہور ہے یہی ظہور بجنسہ اس کا وہ دوسرا ظہور ہے، جو خود اپنے ہی ذات پر افعال کے مرتبے میں ہوا ہے، کیونکہ حق سبحانہ و تعالی نے اپنے انتہائی کمال اور پورے تام ہونے کی وجہ سے اپنی ذات سے خود اپنی ذات کے لئے فضل فرمایا، اور اس کے وجود میں ایک تموج اور فیضان کا ظہور ہوا گویا وہ اس لئے چھلک پڑا کہ کامل و تام ہونے سے بھی زیادہ اس کی ذات کی حیثیت تھی اور وجود حق کا خود اپنی ذات سے جو یہ دوسرا و ثانوی ظہور ہوا، ناممکن ہے کہ یہ ظہور ظہور اول ہو کیونکہ دو مماثل چیزوں کا اکٹھا ہونا بھی محال ہے اور یہ ممنوع ہے کہ تابع متبوع کے درجے تک پہنچ جائے، یعنے وجودی کمال اور نوریت میں جو دو چیزیں باہم تابع و متبوع کا تعلق رکھتی ہوں، ان میں یہ ناممکن ہے کہ تابع متبوع کے درجے پر قبضہ کرلے، پس معلوم ہوا کہ یہ ثانوی ظہور دراصل ان اسماء و صفات کے تکثر کا نتیجہ ہے جو علم اجمالی بسیط مقدس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اسی ثانوی ظہور کی تعبیر مختلف جماعتوں میں مختلف الفاظ سے کی جاتی ہے، مثلاً واجبی وجود کا تنزل کوئی اس کو کہتا ہے کوئی اس ظہور کا نام افاضہ رکھتا ہے، کوئی "نفس رحمانیہ" کے نام سے موسوم کرتا ہے، بعضوں کی زبان میں اس کا نام علیت و تاثیر ہی ہے اہل ذوق اس کی تعبیر "محبت افعالی" سے کرتے ہیں، "غیر پر تجلی فرمانا" بعضوں کی یہ بھی تعبیر ہے،

الغرض ذات احدی، اور حقیقت واجبی کا ماہیتوں کے ہر ہر آئینے میں ظہور خود اپنی ذات کی بنیاد پر ہوا ہے نہ کہ ان ماہیتوں کی بنیاد پر یہ مختلف قسم کی تجلیاں اور رنگا رنگ کے ظہور کی نمائش ہوئی ہے، جیسا کہ بعضوں کو وہم ہوا ہے لیکن باوجود اس کے حق تعالیٰ ان وحدت صادقہ، اور احدیت حقہ میں اس سے کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوتا، اس کی ذات اس قسم کی رخنہ اندازیوں سے پاک ہے، شیخ اکبر محی الدین بن العربی، اپنی کتاب فتوحات مکیہ (۳۶۲) باب میں ارقام فرماتے ہیں۔

آدمی آئینے میں جب اپنی صورت دیکھتا ہے تو قطعاً جانتا ہے کہ ایک حیثیت سے وہ اپنی ہی صورت دیکھ رہا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک حیثیت سے وہ اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہے، یعنی آئینے کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے دیکھتا ہے کہ آئینے والی صورت بھی چھوٹی بڑی ہوتی رہتی ہے لیکن باایں ہمہ میں اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہوں" اس کے انکار پر بھی قادر نہیں ہے، حالانکہ جانتا ہے کہ آئینے میں اس کی صورت نہیں ہے، اور نہ اس کی صورت آئینے اور اس کے درمیان جو فاصلہ ہے اس میں پائی جاتی ہے، الغرض" اس نے اپنی صورت دیکھی" اس لئے اپنی صورت نہیں دیکھی" ان دونوں باتوں میں نہ وہ سچا ہے اور نہ جھوٹا ہے، سوال ہوتا ہے کہ یہ صورت جو آئینے میں معلوم ہو رہی ہے خود کیا ہے؟ کہاں ہے؟ اور آخر اس کا قصہ کیا ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ وہ "نہیں ہے اور ہے بھی" یعنے منتفی بھی ہے اور ثابت بھی موجود بھی ہے اور معدوم بھی، معلوم بھی ہے اور مجہول بھی، اپنے بندوں کے لئے حق تعالیٰ نے یہ ایک مثال قائم فرمائی ہے تاکہ آدمی یہ سمجھے کہ جب وہ اس عالم کی ایک چیز کو جان نہیں سکتا، اور اس کی حقیقت تک پہنچنے سے عاجز ہے، تو پھر جو اس کا خالق ہے، اس کے علم اور معرفت میں زیادہ عاجز اور زیادہ جاہل زیادہ حیران ہونے کا وہ مستحق ہے

میں کہتا ہوں کہ شیخ رحمتہ اللہ علیہ کی غرض یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے تجلیات (آئینے والی صورت) کی اس حقیقت سے بھی زیادہ لطیف و دقیق ہیں، جس کے متعلق عقول

حیران ہیں، اور انسان کی ادراکی قوت اس کے سمجھنے سے اس حد تک عاجز ہے کہ اسی میں شک واقع ہوگیا، کہ جس چیز کو ہم آئینے میں دیکھتے ہیں، خود اس کی کوئی واقعی حقیقت ہے بھی یا نہیں کیونکہ عقل نہ اس کے متعلق یہ فیصلہ کر سکتی ہے کہ وہ معدوم محض ہے، اس لئے کہ وہ لاشے (کچھ نہیں) تو ہے نہیں، جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا اور نہ وہ وجود صرف، خالص ہستی ہے، اس لئے کہ تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ آئینے کے مقابل والی صورت سے یہ آئینے والی صورت جدا بھی نہیں ہے، اور نہ آئینے کی اس صورت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک امکان ہے، تو گویا آئینہ اور جو صورت اس میں نمایاں وظاہر ہوتی ہے، ان کی پیدائش کی حکمت یہ بھی ہے، کہ بندوں کی سمجھ میں اس ذریعے سے یہ بات آجائے کہ اشیاء میں حق کا نور کس طرح ساری اور پھیلا ہوا ہے، اور ماہیتوں کے آئینوں پر حق کی تجلی کس طرح ہو رہی ہے، اور حق کا ظہور ہر شے میں حق ہی کے اقتضاء سے کس طرح ہو رہا ہے، کیونکہ مسلسل بتاتا چلا آرہا ہوں کہ امکانی ماہیت کا وجود خود اس کی ماہیت نہیں ہے، اور نہ امکانی ماہیتوں کا وجود عین وجود واجب ہے اس لئے کہ ممکن کے وجود میں ظاہر ہے کہ نقص ہوتا ہے، کوتاہی ہوتی ہے، امکان کی صفت سے وہ موصوف ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے ممکن کا وجود واجب کے وجود سے بالکلیہ جدا بھی نہیں ہے اس لئے کہ ممکن اپنی یافت اور تحقق میں ظاہر ہے کہ غیر مستقل ہے جیسا کہ اس کی دلیل کا پہلے ذکر ہو چکا ہے،

نیز جس طرح یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ اشیاء پر حق تعالیٰ کی ایک ہی تجلی اور ایک ہی افاضہ ہے، ان میں جو تعدد و تکثر نظر آتا ہے، یہ ماہیتوں کے تعدد و اختلاف کا نتیجہ ہے، اسی طرح یہ امر بھی پایۂ تحقیق کو پہنچ چکا ہے کہ ایک ہی مظہر کے اعتبار سے تجلی میں تکرار نہیں ہو سکتی، اور اسی سے یہ بات بھی مستفاد ہوتی ہے، کہ کسی حقیقت کا کامل اور پورا علم صرف اس حقیقت کے حضور ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، یعنی اس حقیقت کی کوئی شبیہ و شبح اس حقیقت کے علم کا ذریعہ نہیں بن سکتا، کیونکہ شبح و عکس یا شبیہ کا ظہور خود بجنسہ اس حقیقت کا ظہور نہیں ہے، ورنہ پھر وہی تکرار کا الزام عائد ہوگا، حالانکہ ارباب معرفت اس تکرار کے منکر ہیں، یہیں سے ارباب بصیرت پر ایک نکتہ بھی واضح ہو سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ اشیاء کے حقائق کا ادراک انسانی نفوس کو جو اس وقت ہوتا ہے، جب اپنے

تجرد کے بعد ان کا مبدءِ فیاض سے اتصال ہو جاتا ہے، تو نفوس کے اس ادراک کی نوعیت میں حکما، مختلف ہیں یعنی یہ ادراک آیا بطور ترشح اور ریزش کے ہوتا ہے یا عکس کے ذریعے سے اس کا حصول ہوتا ہے، عکس کا مطلب یہ ہے، کہ اشیاء کی صورتوں کا افاضہ نفوس پر ہوتا ہے، یا مبدءِ فعال کی ذات ہی میں نفوس ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، ہر مسلک کی تائید میں دلائل پیش کئے جاتے ہیں، جو اہل فن کی کتابوں میں مذکور ہیں، لیکن تحقیق کے بعد جو لوگ عارف و بصیر ہیں ان کو یہ معلوم ہوا ہے کہ نہ یہ مسلک صحیح ہے اور نہ وہ، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ مبدءِ فعال (حق تعالیٰ) کے ساتھ جن نفوس کو اتصال تام نصیب ہوتا ہے، اس کا سبب ان نفوس کا اپنی ذات سے فنا ہو کر اور اپنی انیت و ہستی کے پہاڑ کو ڈھا کر حق کے ساتھ باقی ہونا، اور اس کی ذات کے مشاہدے میں مستغرق ہوتا ہے، اس حال کے بعد ایسا آدمی اشیاء کو خارج میں اسی طرح دیکھتا ہے جس طرح وہ واقع میں ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ اس کے بعد حقائق اسے اس کے خلاف نظر آتے ہیں جیسا کہ وہ واقع میں ہیں، ورنہ پھر وہی تجلی الٰہی میں تکرار لازم آئے گی ظاہر ہے کہ اس تکرار کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے، اور ارباب معرفت نیز ان رواقی حکیموں نے اس کا انکار کیا ہے، جو قائل ہیں کہ اشیاء کا اعیان اور واقع میں وجود صرف یہ ہے کہ یہ اشیاء حق کے اشیائے معلومہ سے نہیں، بلکہ خود حق سے ہیں۔ الغرض ان اشیاء کا معلوم حق ہونا ہی ان کا خارج و اعیان میں موجود ہوتا ہے، اور ان اشیاء کے متعلق حق تعالیٰ کے عالم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان اشیاء کا فیضان حق سے اس کے وجودی نور کے ذریعے سے ہوا، الحاصل، عالم قدس کے اتصال کی وجہ سے عارف کو حقائق کی صورتوں کا جو علم بھی ہوتا ہے، (تو یہ حقائق کی صورتوں کے ذریعے سے نہیں ہوتا) بلکہ خارج میں حقائق جس طرح واقع ہیں خود وہی عارف کے سامنے ہوتے ہیں، نہ کہ ان کی شبیہ، یا مثال، یہ حال تو ان ارباب کمال کا ہے، جنھیں حق کے ساتھ اتصال میسر ہوتا ہے، لیکن جو بیچارے ناقص اور زیرِ حجاب ہیں وہ اشیاء کے آئینے میں حق کو دیکھتے ہیں، اور جیسا اس کو دیکھتے ہیں ویسا ہی اسے خیال کرتے ہیں، پس یہ لوگ حق کو اپنی اعتقادی صورت کے ذریعے سے پہچانتے ہیں، پھر قیامت کے دن جب حق تعالیٰ اس صورت کے ساتھ ظاہر ہوگا جو اس کی اعتقادی صورت کے غیر ہوگی، تو وہ اس کے حق ہونے کا انکار

کرے گا، اس سے پناہ مانگے گا لوگوں کے عقائد میں اختلافات جو پیدا ہوئے، اس کا منشاء یہی ہے، کہ وہ مختلف اشیاء میں حق کو دیکھتے ہیں اسی کی طرف حق تعالیٰ کے قول۔

انا عند ظن عبدی بی | میں اپنے بندے کے اس خیال کے پاس رہتا ہوں جو میرے متعلق وہ خیال کرتا ہے۔

میں اشارہ کیا گیا ہے، الغرض الٰہی تجلیات میں سے ہر شخص اسی تجلی کو قبول کرلیتا ہے جو اس کے مناسب حال ہوتی ہے، اور اس کی فطرت جس سے ابا کرتی ہے، اس کا وہ انکار کر بیٹھتا ہے، لیکن جو سالک کہ واصل بحق ہو چکا ہے وہ حق تعالیٰ کو تمام مخلوقات کی نسبتوں سے مجرد اور پاک کرکے مشاہدہ کرتا ہے، پھر اس کا ظرف چونکہ تنگ ہوتا ہے، اس میں مخلوقات کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اس لئے جس طرح حق میں فانی ہونے سے پہلے مخلوقات کی وجہ سے وہ حق سے محروم و محجوب تھا اور اس کے ظرف وجود کے تنگ دامانی کا یہ لازمی نتیجہ ہے، اسی طرح اب جب دوسرا حال اس پر طاری ہوتا ہے، تو اس وقت چونکہ ہر شے سے فانی ہو جاتا ہے، اس لئے، الٰہی مراتب، اور اسمائی و ذاتی تجلیات، سے بے خبر ہو جاتا ہے،

لیکن جو کامل ہوتا ہے، اور حق کو تمام مظاہر اور اس کی تجلی گاہوں میں پہچانتا اور دیکھتا ہے، اور اجمال سے مدولے کر تفصیلات کی سیر کرتا ہے، تو ایسا آدمی حق تعالیٰ کا اسماء و صفات کے رخ سے بھی مشاہدہ کرتا ہے پس یہ خلق کو حق ہی سے دیکھتا ہے، اور حقائق کی اس سرزمین کی سیر کرتا ہے جو اپنے رب کے نور سے جگمگاتی رہتی ہے، اس مقام پر اشیاء کا جو اسے علم ہوتا ہے، اس کا سبب مبدء اشیاء کا علم ہوتا ہے، وہی مبدء اشیاء جس نے اشیاء کی ہستیوں کو ظاہر کیا اور ان کے اعیان ثابتہ کو نمو و عطا کیا، اس وقت اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ اشیاء کو حق تعالیٰ کے اس وجہ کریم کے آئینے میں دیکھتا ہے، جو آسمان و زمین کے غیب اور پوشیدہ امور کا مالک ہے، پس معلوم ہوا کہ جس طرح ایک حیثیت سے اشیاء ذات حق کے آئینے ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ اشیاء کے حقائق کا آئینہ ہے، لیکن ہر ایک کے آئینہ ہونے کی حیثیت دوسرے سے جداگانہ ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ ذات حق کے سوا جتنے آئینے ہیں، مثلاً ممکنات کی ماہیتیں کہ حقیقت وجود کا ظہور انھی سے ہوتا ہے یا ان کلی خیالی قوتوں کے آئینے جنھیں عالم مثال

کے مظاہر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یا ان جزئی خیالی قوتوں کے آئینے جو خیالی صورتوں کے بھی مظاہر ہیں، نیز جلیدی آبی بلوری آہنی وغیرہ وہ تمام صورتیں جن میں ہر ایک صورتوں کے مظاہر ہیں جو دیکھی سنی چکھی سونگھی چھوئی جاتی ہیں، یعنے ان چاروں قسم کے محسوسات کے جو مظاہر ہیں، الغرض ان سب کے آئینہ ہونے کی حیثیت اور نوعیت یہ ہوتی ہے، کہ جن کیفیات اور صورتوں کے یہ مظاہر ہوتے ہیں، ان سے ان کی ذات کو بحیثیت ان کی خود اپنی ذات کے جب خالی فرض کر لیا جاتا ہے، اس وقت وہ ذات حق کے آئینے بنتے ہیں۔ اگرچہ خود وہ کیفیات اور صورتیں جن کے یہ مظاہر ہیں، وہ ان اشیاء کے وجود کے مظاہر ہوتی ہیں لیکن ان اشیاء کے آئینہ ہونے کی حیثیت چونکہ بجنسہ ان کی ذات اور وجود کی حیثیت نہیں ہوتی، کیونکہ ان میں ہر ایک کی ذات کسی نہ کسی وجودی قید کے ساتھ مقید ہوتی ہے، اس لئے آئینہ ہونا ان پر ہر اعتبار سے صادق نہیں آتا، اگرچہ ہر اعتبار سے اس کا کاذب اور غلط ہونا بھی صحیح نہیں ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ تم جب آئینے کی خاص ذات کو پیش نظر رکھ کر اس حیثیت سے دیکھنا شروع کرو کہ یہ لوہے سے بنا ہوا ہے یا شیشے سے، ظاہر ہے کہ اس وقت تمھاری نظر سے وہ صورت اوجھل ہو جائے گی جو آئینے میں نظر آتی تھی، اور اس وقت آئینہ اس صورت کا مظہر باقی نہ رہا کہ وہ مقید اور محدود ہے، لیکن جب اس سے قطع نظر کر لیا جائے کہ وہ لوہے کا یا شیشے کا ہے یعنی خود اس آئینے کی ذات کو استقلالی نظر سے نہ دیکھا جائے بلکہ اس کے ارتباطی و تعلقی ہونے کی حیثیت پیش نظر ہو، یقیناً اب وہ صورت جو تمھارے روبرو ہے نظر آئے گی، لیکن آئینے کی یہ خصوصیت کہ وہ لوہے کا یا شیشے کا ہے (اگرچہ واقع میں اس وقت بھی اس کی یہ خصوصیت باقی رہتی ہے) مگر اس کی طرف دیکھنے والے کی توجہ باقی نہیں رہتی یہی وجہ ہے کہ آئینے میں جو صورت نظر آتی ہے، وہ بجنسہ وہ شخص نہیں ہوتی، جو آئینے میں دیکھا جا رہا ہے گویا آئینے کی یہی خصوصیت اس شخص کے حقیقی وجود کی راہ میں حائل ہو جاتی ہے، اور آئینے میں جتنی زیادہ خصوصیت بڑھتی چلی جائے گی، اسی حد تک اس کی حجابی حیثیت بھی بڑھتی جائے گی، اسی لئے آئینے میں جو چیزیں نظر آتی ہیں وہ چھوٹے بڑے سیدھے ٹیڑھے نمایاں اور مخفی ہونے میں باہم آئینوں کی مختلف خصوصیتوں کی وجہ سے مختلف ہوتی ہیں

مثلاً آئینے کے کوز و پشت، یا گہرے یا زیادہ صیقل شدہ ہونے یا میلے ہونے کی وجہ سے ان میں نظر آنے والی صورتوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اگرچہ جس وقت آئینے کے ذریعے سے صورت ہی کا دیکھنا مقصود ہوتا ہے، اس وقت آئینے کی یہ خصوصیتیں پیش نظر نہیں ہوتیں پس جو حال آئینے کا ہے، یہی حال تمام امکانی آئینوں کا ہے، لیکن خود حق تعالیٰ چونکہ اس کی ذات صرف فیاض ہے، اور اسی سے اشیاء کی صورتوں کا بھی فیضان ہوتا ہے، اور اسی کی وجہ سے ان اشیاء کا تعقل بھی ہوتا ہے، اس لئے حق تعالیٰ کی ذات ایک ایسا مظہر بن جاتی ہے، جس کے ذریعے سے تمام اشیاء کا ظہور ان حالات اور کیفیات کے ساتھ ہوتا ہے، جو واقع میں ان کے لئے ثابت ہیں، اس مسئلے کے سمجھنے کے لئے حسب ذیل بیان کو غور سے سننا چاہئے،

یہ واقعہ ہے، کہ حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کسی بیرونی حیثیت کا اضافہ ہو، وہ تمام اشیاء کی مبدء اور سرچشمہ ہے، پس جس طرح ذات حق اشیاء کی مبدء ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ بھی اشیاء کا مشاہدہ ہے، کیونکہ علت تامہ کا کامل علم معلول کے علم کو ناگزیر بنا دیتا ہے، پھر جس طرح حق تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ بجز خود ذات حق کے مشاہدے کے نہ ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے بلکہ حق تعالیٰ کی ذات اور اس کی ذات کا شہود یہ دونوں باتیں دراصل ایک ہی ہیں ان دونوں پہلوؤں اور حیثیتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور ذات حق کے یہی دونوں پہلو مخلوقات کے وجود کے بھی، اور ان کے مشاہدے کی بھی علت ہے، اسی طرح مخلوقات کی ذاتوں کے مشاہدے کی شکل بھی ان کے وجود کے سوا اور کسی ذریعے سے قابل تصور نہیں ہو سکتی، کیونکہ دونوں علتیں جب دراصل ایک ہی ہیں، تو معلولوں کا بھی بغیر کسی تعدد کے ایک ہونا ضروری ہے پس اشیاء کا وجود جس طرح وہ واقع میں ہے، حق تعالیٰ کے وجود کے توابع و آثار میں سے ہے، اسی طرح اشیاء کا تعقل اور ان کا مشاہدہ جس طرح وہ واقع میں ہیں حق تعالیٰ کے تعقل اور مشاہدے کے تابع ہے الغرض ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے ایک ایسا آئینہ ہے، جس میں کلی اور جزئی اشیاء ٹھیک اسی رنگ میں جس میں وہ واقع میں ہیں اس طرح نظر آتی ہیں کہ اس میں کسی غلطی اور جھوٹ اور آلائش شریک نہیں ہے، لیکن ممکنات کے آئینہ ہونے کی جو حیثیت ہے

اس کا حال یہ نہیں ہے،

ایک نتیجہ

گزشتۂ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوئی کہ کسی شے کے ادراک و علم کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ اس کے خالق اور آفریدگار کا علم حاصل کیا جائے اسی کے علم سے اشیاء کا بھی علم حاصل ہو سکتا ہے اس مسئلے کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے، یعنے بتایا گیا ہے، کہ ہر شے کے وجود کا صرف ایک ہی پیرایہ ہے، جو ایک ہی جہت اور راہ سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ شے واحد کے دہرانے اور تکرار کا ممنوع ہونا معلوم ہو چکا ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ حق کی تجلی دہرا نہیں سکتی، اور اسی سے یہ معلوم ہوا کہ حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ اشیاء کے یقینی علم کا ذریعہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ ان کے اسباب کا علم حاصل کیا جائے ان کا یہ قول کتنا درست وصحیح ہے، چاہیے کہ اس مقام کی تم خوب تحقیق کرو اگر تم آگے بڑھنا چاہتے ہو،

تعاقب

فلسفۂ عامہ کے مباحث میں یہ بات گوش زد ہوئی ہوگی کہ کسی مخصوص ومعین علت کا علم معلول معین کے علم کو ناگزیر کر دیتا ہے، لیکن کسی مخصوص ومعین معلول کے علم سے خاص علت و سبب کا نہیں، بلکہ صرف مطلق سبب وعلت کا علم حاصل ہوتا ہے، اس نظریے کی بنیاد در اصل وہ بات نہیں ہے، جس کا ذکر عام اور مشہور کتابوں میں پایا جاتا ہے یعنی یہ بات کہ خاص علت تو خاص معلول کو چاہتی ہے، لیکن کسی خاص معلول کیلئے صرف مطلق علت کی ضرورت ہے وہ کسی مخصوص علت کو نہیں چاہتا، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ ایک ایسا دعویٰ ہے، جس کی نہ کوئی دلیل ہے نہ برہان بلکہ اس کا راز جیسا کہ میں نے پہلے بھی بتایا ہے، یہ ہے کہ معلول در اصل صرف علت کے مختلف تعینات میں سے کوئی خاص تعین اور اس کے مختلف تجلیات کے مختلف مراتب میں سے کسی خاص مرتبے سے عبارت ہے، پس ظاہر ہے کہ علت کی حقیقت سے جو واقف ہوگا، وہ اس کی مختلف شانوں اور مختلف اطوار و حالات سے ضرور واقف ہو جائیگا بخلاف اس کے معلول سے واقف ہونیوالا کہ اس لئے تو علت کے اس خاص پہلے ہی کو جانتا ہے، اس کی مثال اس شخص کی ہے، جو ایسے چند آئینے جن میں باہم چھوتے

بڑے ٹیڑھے سیدھے، کبڑے گہرے ہونے میں اختلاف ہو، ان میں سے کسی ایک ہی آئینے میں کسی آدمی کے چہرے کو دیکھے شیخ جلیل محی الدین الاعرابی نے اس مقصد کی بانع تحقیق فرمائی ہے، اپنی کتاب فصوص الحکم میں دو فص شیشئی کے ذیل میں جہاں انھوں نے عطیات کو ذاتی و اسمائی اقسام میں تقسیم فرمایا ہے۔ حسب ذیل تقریر فرمائی ہے،

ذات کی تجلی ہمیشہ اس کی استعداد کے مطابق والی صورت میں ہوتی ہے، جس پر ذات تجلی کرنا چاہتی ہے، اس کے سوا اور کوئی دوسری شکل تجلی کی نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ جس پر ذات کی تجلی ہوتی ہے، وہ بجز اپنی اس صورت کے جو حق کے آئینے میں نمایاں ہوئی ہے، اور کسی چیز کو نہیں دیکھتا اس شخص نے صرف اسی صورت کو دیکھا حق کو نہیں دیکھا اور نہ دیکھ سکتا ہے اگرچہ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اپنی صورت کو وہ حق کی ذات ہی میں دیکھ رہا ہے جیسے آئینے میں جن صورتوں کو کوئی دیکھتا ہے، وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اپنی صورت یا اور صورتوں کو آئینے کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں دیکھ رہا ہے۔

شیخ اس کے بعد فرماتے ہیں،

تم نے جب اس کے مزے کو چکھ لیا تو سمجھو کہ جس مقصد سے بالاتر کوئی مقصد کسی مخلوق کے لئے نہیں ہے، اس مقصد کا مزہ تم کو مل گیا، اب اس سے آگے بڑھنے کی خواہش فضول ہے، بے کار۔ اس سے بھی آگے نکلنے کی کوشش میں اپنے کو نہ تھکاؤ، اس سے آگے درجوں تک ترقی پانے کے لیے جو سعی کرے گا، اس کی سعی لا حاصل ہوگی، اس درجے سے اوپر "وہ" نہیں ہے، (جسے تم ڈھونڈھتے ہو) اس کے بعد تو صرف نیستی محض کا مرتبہ ہے، الغرض تمھیں اپنے تئیں دیکھنے کا تو "وہ" آئینہ ہے، اور اس کے اسمار کی دید اور ان اسمار کے احکام کے ظہور کے تم آئینہ ہو، اور یہ اسماء بھی خود اس کی ذات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔"

ایک اور ذیلی بحث | میری اس تقریر سے تم پر یہ بات بھی واضح ہو گئی ہو گی کہ حق تعالیٰ

کی معرفت میں باہم انسانوں میں جو اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی وجہ سے آدمی مختلف مذاہب کا جو پابند نظر آتا ہے در اصل اس اختلاف کا مرجع حق کی تجلیات کے مشاہدے میں جو اختلاف ہے، اسی کی طرف راجع ہوتا ہے ایک دوسرے کی جو تردید اور انکار کرتا ہے، اس کا منشا بھی یہی ہے، کہ بعضوں پر بعض مقامات و مواطن کے حالات غالب ہو جاتے ہیں، جو دوسروں پر طاری نہیں ہوتے ان میں بعض ان تجلیات سے اوجھل ہوتے ہیں، جن کا انکشاف دوسروں پر ہوتا ہے، مثلاً حق تعالیٰ جب اپنی سلبی و منفی صفات کے ساتھ ان عقول کے سامنے تجلی فرماتا ہے جو مادی آلودگیوں سے پاک ہو چکے ہیں تو ان کی عقلیں اسی کو قبول کر لیتی ہیں، اور ذات حق کو تشبیہ و نقص کی تمام آلودگیوں سے منزہ و پاک ثابت کرنے میں زور لگاتی ہیں جسمانی لوازم، تعدد و تکثر سے اس کی ذات کو وہ بلند شمار کرنے پر اصرار کرتی ہیں، یہ حال ان کا ہے، جو تنزیہ و تسبیح کرنے والے عقول کے طبقے میں داخل ہیں جیسا کہ بعض حکماء اس گروہ میں شامل ہیں لیکن جو قوتیں مادی آلودگیوں سے ابھی پاک نہیں ہوئی ہیں، مثلاً وہم خیال اور نفوس منطبعہ (یعنی افلاک کے نفوس) کا جو حال ہے، اسی طرح جو لوگ انھی آلودہ ادراکی قوتوں کے مرتبے میں اس وجہ سے ہیں کہ اکثر و بیشتر ان پر انھی قوتوں کا تسلط رہتا ہے، جیسا کہ اکثر ظاہریوں اور ارباب تشبیہ کا حال ہے کہ ان بیچاروں کی ذہنی حالت ہی ایسی ہوتی ہے کہ وہ حق اول کو تشبیہ، اور جسمانی لوازم کے بغیر تصور ہی نہیں کر سکتے، حق تعالیٰ جب اپنے ثبوتی صفات کے ساتھ تجلی فرماتا ہے تو قلوب، اور نفوس ناطقہ اس لئے اس کو قبول کر لیتے ہیں، کہ خود نفوس ناطقہ، اجسام کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے ان امور میں داخل ہیں جن کا تعلق عالم تشبیہ سے ہے، اگرچہ خود اپنی جوہر ذات کی بنیاد پر وہ مادے سے پاک اور منزہ ہیں لیکن ان ثبوتی صفات کا انکار وہ عقول کرتے ہیں جو صرف مجرد ہیں اور مادے سے ان کو کسی قسم کا تعلق نہیں ہے، اور یہ ان کی اس سرشت اور فطرت کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے وہ حق تعالیٰ کو جسمانی لوازم سے دور ثابت کرنے میں قدرۃً مجبور ہیں۔

الغرض عقلی نفسی وہمی ہر نشاءت و طبقے کی ہستیاں جو الٰہی تجلیات کی مختلف صورتیں ہیں، وہ اسی بات کو قبول کر لیتی ہیں، جو ان کے حالات کے مناسب ہوتی ہے

اور اس کا انکار کرتی ہیں، جو اس کی مخالف اور اس کے فطری رنگ کے مطابق نہیں ہوتی، اور یہ سب اس لئے ہوتا ہے کہ ہر شخص حق کا مشاہدہ اپنے خاص وجود ہی کے واسطے سے کرتا ہے اور بجز اپنی خاص ہویّت کے اور اس کی معرفت کی کوئی دوسری راہ نہیں ہوتی، اس پر حق تعالیٰ کے متعلق بس اسی قدر ظاہر ہوتا ہے جتنی اس کی مخصوص ذات کے آئینے میں حق کی تجلی ہوتی ہے،

اسی لئے جتنی قوتیں بھی ہیں، ہر ایک حق تعالیٰ سے خود اپنی ذات ہی کی وجہ سے حجاب میں ہیں اپنی ذات سے افضل ان کو کوئی دوسرا نظر نہیں آتا، مثلاً ملائکہ نے آدم کے متعلق اسی مسئلے میں جھگڑا کیا، یا عقل اور وہم میں جو کش مکش ہوتی رہتی ہے، وہ اسی کا نتیجہ ہے، کہ ہر ایک دوسرے پر غلبہ پانے کا مدعی ہے، اور دوسرے کے آگے جھکنے کے لئے تیار نہیں، عقل دعویٰ کرتی ہے کہ اپنی نظری قوت کے ذریعے سے وہ حقائق کے علم کا احاطہ کرتی ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے کیونکہ اپنی فکری قوت کے ذریعے سے وہ صرف ذہنی مفہومات اور ہویّات کے لوازم کا ادراک کر سکتی ہے، لیکن ان ہویّات کے جو خارجی حقائق ہیں اس کی یافت سے وہ عاجز ہے انتہائی پرواز اس سلسلے میں اس کی یہ ہے کہ جب تک فکر و نظر کے مقام میں وہ ہو، خارجی حقائق کے متعلق صرف اتنا اجمالی علم رکھتی ہے کہ اس کا کوئی ایسا رب ہے، جو نقائص اور کونی صفات سے پاک ہے، لیکن با ایں ہمہ حق کے مشاہدے اور اس کی تجلیات ذاتیہ، تفصیلی ظہورات، اور تمام عوالم میں اسی کا نور نافذ و ساری ہے، ان سب سے وہ محروم ہے،

یہی حال وہم کا بھی ہے کہ عقل کے مقابلے میں اپنے قہر و غلبے کا مدعی ہے، اور ایسی تمام باتوں کے متعلق جو اس کی رسائی کے دائرے سے خارج ہیں، عقل کو جھٹلاتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہم صرف جزئی معانی کا ادراک کر سکتا ہے، اسی لئے جن امور کا تعلق جزئیات سے نہیں بلکہ کلیات سے ہے ان کا ماننا وہم کے لئے دشوار ہوتا ہے، الغرض ہر قوت میں ایک شیطانی عنصر شریک ہے اسی طرح بجز انسان کامل کے ہر فرد انسانی میں بھی شرک خفی یا جلی کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور پایا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے تمام اسماء میں سے کسی نہ کسی اسم سے ہر شخص دور ہوتا ہے، اور

اسی لئے وہ حق تعالیٰ کی عبادت تمام اسماء کے ساتھ نہیں کرتا، جیسا کہ خود قرآن میں حق تعالیٰ نے اس کی طرف حسب ذیل آیت میں اشارہ بھی فرمایا ہے۔

و منهم من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمئنان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه	ان میں کچھ لوگ ہیں، جو اللہ کو ایک کنارے پر کھڑے ہو کر پوجتے ہیں، اگر ان کو بھلائی پہنچی تو اس کے ساتھ وہ مطمئن رہتے ہیں، اور اگر کہیں کوئی آزمائش پہنچی تو اپنے رخ پر پلٹ پڑتے ہیں،

لیکن کامل انسان وہی ہوتا ہے جو حق کو قبول کرتا ہے، اور حق تعالیٰ کی ہر تجلی کے متعلق وہ حق ہی کی روشنی میں راہ پاتا ہے، وہ خدا کو اس کے تمام اسماء کے ساتھ پوجتا ہے، وہی در اصل حقیقی عبد اللہ ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نوع انسانی کے کامل ترین فرد اسی نام سے موسوم ہوئے (یعنی صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں حق تعالیٰ کی طرف سے عبد اللہ کا خطاب وانه لما قام عبد الله كادوا يكونون عليه لبدا کی آیت میں عطا فرمایا گیا ہے آپ کے سوا اسم ذات اللہ کی طرف عبد کی نسبت سے کوئی سرفراز نہیں ہوا، حضرت مسیح علیہ السلام نے خود اپنے کو عبد اللہ کہا لیکن حق تعالیٰ نے ان کو اس نام سے موسوم نہیں فرمایا، خود اپنا کوئی خطاب تجویز کرنا اور سرکاری خطاب میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے اور اس کے بھی اندرونی اسباب ہیں جن کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے مترجم ۱۲) بہرحال کامل انسان ابن خطاب سے مخاطب اس لئے کیا گیا کہ صرف اسی کی نظر حق اول کا مشاہدہ تمام امری اور خلقی مظاہر میں اس طرح کرتی ہے، جس میں کثرت نہ ذات کے اعتبار سے خلل انداز ہوتی ہے اور نہ تجلی کے اعتبار سے، جیسا کہ گزر چکا کہ حق تعالیٰ کی تجلی ایک واحد حقیقت ہے، اور تعدد و تکثر محض اس کی ان مختلف شانوں اور حیثیتوں سے پیدا ہوتا ہے، جن کی تعبیر ماہیات اور اعیان ثابتہ سے کی جاتی ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے نہ کسی قسم کا وجود رکھتے ہیں اور نہ ان میں کسی کی تاثیری جعل اور بناوٹ کو دخل ہوتا ہے بلکہ ان کو ان وجودوں کے ساتھ جو نور احدی کے سائے وظلال ہیں اور وجود قیومی کی جو پھواریں ہیں، ان کے ساتھ

ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، اسی بنیاد پر پھر ان کے متعلق احکام ثابت ہوتے ہیں اور ان پر وجودوں کو محمول کیا جاتا ہے۔

الحاصل جو نفوس کامل ہوتے ہیں انھیں حقائق کا علم اس طرح ہوتا ہے، جس میں کسی شک اور ریب کی گنجائش باقی نہیں رہتی یہی رحمٰن کے وہ بندے ہوتے ہیں، جو حقائق کی زمین پر ہلکے پھلکے چلتے ہیں اور جب جاہل ان کو خطاب کرتے ہیں تو وہ اس کے جواب میں "سلام" کہتے ہیں، جاہلوں کا یہ گروہ وہ ہے جن کی عقلیں کمزور ہوتی ہیں اور ہر مقام کے الٰہی تجلیات کے ادراک سے اسی لئے قاصر ہوتی ہیں۔

باقی سرکشوں کا طبقہ، سو وہ تو اللہ کے شعائر (یعنے جن کے دیکھنے سے حق تعالیٰ کا شعور پیدا ہوتا ہو) کا احترام نہیں کرتا، یہی لوگ بعد اور دوری کے دوزخ میں دراصل پڑے ہوئے ہیں اور حقائق والٰہی انوار کے ادراک سے محروم ہوکر نامرادی کی گھاٹیوں میں سرگرداں رہے ہیں وجہ یہ ہوتی ہے کہ جو کچھ خود ان کی ذات علم عطا کرتی ہے، اس کے سوا اور کسی چیز کے ماننے کے لئے یہ تیار نہیں ہیں، انھی کے متعلق (قرآن مجید) میں کہا گیا ہے۔

انکم وما تعبدون حصب جھنم | یقیناً تم اور جن کو تم پوجتے ہو، دوزخ کے ایندھن ہیں۔

یعنی حق کے تجلیات اور اس کی فیض بخشیوں کے نظارے سے محروم ہونیکی وجہ سے جہنم میں یہ گرفتار ہیں، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ وجودوں کا وہ سلسلہ جو دراصل بجنسہ حق تعالیٰ کے فیوض اور اس کی تجلیات کے مختلف رنگ ہیں، ان میں اور ماہیتوں کے ان لوازم میں جو بجائے خود مستقل امور اور مستقل اصنام (بت) ہیں، یہ لوگ خلط بحث اور اشتباہ میں مبتلا ہیں، اسی لئے یہ انھی ماہیتوں کے لوازم کو پوجتے ہیں انھی کی طرف وجود کو بھی منسوب کرتے ہیں اور وجود کے تحتانی درجوں میں ایجاد کو بھی اسی کی طرف عائد کرتے ہیں، مگر حق تعالیٰ کو تجلیات کے تمام مرتبوں میں اور تمام اسماء کے ساتھ نہیں پوجتے، کیونکہ انھیں اس کی خبر بھی نہیں ہے کہ ہر شے میں حق تعالیٰ ہی تجلی فرما ہے، لیکن باوجود اس کے ہر شے سے وہ علٰحدہ اور جدا بھی ہے

پاک ہے اس کی ذات ہر قسم کی بیہودگیوں اور بیجا یوں سے، لیکن اسی کے ساتھ پاک ہے اس کی ذات اس عیب سے کہ اس کے ملک میں بجز اس کے ارادے کے اور کسی کا ارادہ کارفرما ہو، اس کی حکومت میں نہیں نافذ ہوتی ہے، لیکن صرف وہی بات جو وہ چاہتا ہے،

ایک مسئلے کا اجمالی تذکرہ

اے حق کی راہ کے راہ گیر! وحدت و کثرت کا تماشا باہمہ و بے ہمہ تو کس طرح کر رہا ہے دیکھ! اگر تو صرف "وحدت" کے پہلو پر نظر جائے گا، تو تو صرف حق کے ساتھ تنہا رہ جائے گا کیونکہ ایسی صورت میں وہ کثرت جو خلقت کے لئے لازم ہے وہ مرتفع ہو جائے گی اور اگر تو فقط کثرت ہی پر نظر جائے گا، تو اس وقت تو مخلوقات کے ساتھ تنہا رہ جائیگا لیکن اگر تو وحدت کو کثرت میں روپوش پائیگا اور کثرت کو وحدت میں گم شدہ محسوس کرے گا تو اب تو نے دونوں کمانوں کو سمیٹ لیا، اور دونوں "بھلائیوں" "حسنیین" کے میدان کو تو نے جیت لیا ستائش صرف اسی اللہ کے لئے ہے جو عظمت اور بڑائی والا ہے، اور تمام اسماء حسنیٰ صرف اسی کے لئے ہیں۔

فصل

یہ بات کہ واجب الوجود کی ذات یکتا ہے، اور وہ ایسی تام و کامل حقیقت ہے، جس سے کوئی شے دنیا کی اشیاء میں سے باہر نہیں ہے، اسی دعوے کی ایک دلیل ایک اور طریقے سے اس فصل میں بیان کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ واجب الوجود کی حقیقت بالکل بسیط ہے، ایسی بسیط کہ بساطت کا کوئی مرتبہ اس کے اوپر نہیں ہے، اور جس کی حقیقت ایسی بسیط ہو، وہی تمام اشیاء کا کل ہے۔ اور وہی سب کچھ ہے اس سے باہر کوئی چیز نہیں ہو سکتی، اس ملازمہ کے برہان کی اجمالی تقریر یہ ہے، کہ اگر اس کی حقیقت کی ہویت سے کوئی چیز خارج ہو گی تو ایسی صورت میں اس کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے اس خارج شدہ شے کی نفی اور سلب کی مصداق ہو گی، کیونکہ اگر یہ صادق نہ ہو گا، تو اس نفی کی نفی اور اس سلب کا سلب اس کی ذات پر صادق آئے گا اس لئے کہ دو نقیضوں میں سے کسی ایک کا صادق آنا ضروری ہے، دونوں

سے گریز تو ناممکن ہے، اب ظاہر ہے، کہ کسی کی نفی کی نفی اس شے کے ثبوت کی ہم معنے ہے، پس جس شے کی نفی کی گئی تھی لازم آتا ہے کہ وہ اس بسیط حقیقت سے مسلوب و منفی نہیں بلکہ اس کو ثابت ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا وہ اس سے مسلوب ہے، ھف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر اس بسیط حقیقت پر اس خارج شدہ شے کی نفی صادق آئے گی، تو ماننا پڑے گا کہ اس بسیط حقیقت کا قوام دو باتوں سے تیار ہوا ایک تو شے کی حقیقت ہے اور دوسری شے کی لاحقیقت ہے، گویا اس بسیط میں ترکیب پیدا ہو گئی خواہ یہ ترکیب محض عقل کی ذہنی تحلیل کا نتیجہ ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ ہم نے اس حقیقت کو بسیط فرض کیا تھا ھف (یعنے یہ بھی خلاف مفروض ہے) یہ تو اس برہان کی اجمالی تقریر تھی، تفصیلی طور پر اس کو یوں سمجھو، مثلاً ہم جب بولتے ہیں کہ انسان گھوڑا نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت انسان سے گھوڑے پن کی نفی ناگزیر ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بات ضروری ہے کہ گھوڑے پن کی نفی کی یہ حیثیت اس حیثیت سے قطعاً جدا ہے، جس حیثیت سے انسانیت اس کے لئے ثابت ہو رہی ہے کیونکہ جس حیثیت سے وہ انسان ہے، اس کے اعتبار سے وہ صرف انسان ہی ہے، انسان کے سوا اس وقت وہ کچھ نہیں ہے، بحیثیت انسان ہونے کے وہ قطعاً لافرس (ناگھوڑا) نہیں ہے ورنہ چاہئے کہ انسان کے لفظ سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہی بات بجنسہ لافرس (ناگھوڑا) کے لفظ سے بھی سمجھ میں آئے، اور یہ کہ انسانیت کے تصور سے چاہئے کہ لافرسیت (ناگھوڑاپنی) کا تصور بھی ہو، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات ہم انسان کی حقیقت کا تصور کرتے ہیں اور اس وقت لافرسیت (نہ گھوڑا ہونے) کے مفہوم و معنے سے قطعاً غافل ہوتے ہیں، اگرچہ واقع کے اعتبار سے انسان پر لافرس ہونا (نہ گھوڑا ہونا) ضرور صادق آتا ہے، لیکن انسان کا بحیثیت انسان ہونے کے جو مفہوم ہے، اس کو لافرس (نہ گھوڑا ہونے) کے صدق میں قطعاً دخل نہیں ہے اس لئے کہ بحیثیت انسان ہونے کے انسان بجز انسان ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی حال تمام ماہیتوں کا ہے کہ بحیثیت اس

خاص ماہیت ہونے کے وہ صرف وہی ماہیت ہوتی ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہوتی اگرچہ نقیض کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے وہ واقع میں خالی نہیں ہوتی خواہ اس کو دنیا کی کسی شے کے اعتبار سے تصور کیا جائے۔

الغرض انسان خود اپنی ذات کے حساب سے یا گھوڑا ہوگا یا گھوڑا نہ ہوگا، اسی طرح گھوڑا ابھی آسمان ہوگا، یا آسمان نہ ہوگا، یونہی آسمان بھی یا انسان ہوگا، یا انسان کا غیر ہوگا، یہی حال تمام معین و خاص اشیاء کا ہے، یعنے جو چیز اس کی غیر اور اس کے سوا ہے اگر اس کا ثبوت اس شے کے لئے صحیح نہ ہوگا تو لامحالہ اس غیر کا سلب اور اس کی نفی اس پر صادق آئے گی، پس واقع کے رو سے مثلاً انسان پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ گھوڑا نہیں ہے، اور اس بنیاد پر انسان کی حقیقت دو حیثیتوں سے مرکب قرار پائے گی، یعنی ایک حیثیت انسانیت کی اور دوسری حیثیت لافرسیت (نا گھوڑا پنی) کی، اور صرف ایک اسی فرسیت کی نفی کی حیثیت سے نہیں، بلکہ تمام اشیا کی نفی کی حیثیت سے وہ مرکب ہوگی، مطلب یہ ہے ہر ایسی چیز جس کے منفی مفہوم کو کسی شے پر محمول کیا جائے گا تو اس منفی مفہوم کی جو چیز مصداق قرار پائے گی اس سے حقیقت کا مرکب ہونا لابدی و ناگزیر ہے، کیونکہ ایسی صورت میں تم بآسانی یہ کر سکتے ہو، اور تمھارے لئے یہ بالکل جائز ہے، کہ اس شے کی صورت کا ذہن میں تصور کرو، اور جس منفی مفہوم کو تم نے اس پر محمول کیا ہے، خواہ یہ حمل مواطاۃ کی قسم کا ہو، یا اشتقاقی قسم کا، اس محمول کا بھی تصور کرو، پھر باہم ان دونوں کو ایک دوسرے کے سامنے لاؤ اس کے بعد اس محمول کو اس شے سے سلب کرو، کیونکہ شے جس کی وجہ سے وہ شی قرار پاتی ہے، یہ بات یقیناً اس مفہوم کے مغائر ہوتی ہے جس کے متعلق کہا جائے کہ شے وہ نہیں ہے مثلاً زید کاتب نہیں ہے، جب تم یہ بولتے ہو، تو اس وقت زید کی صورت بحیثیت زید کی صورت ہونے کے یقیناً کاتب نہ ہونے کے مفہوم سے ایک علیحدہ امر ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس کے معنے یہ ہوں گے، کہ زید بحیثیت زید ہونے کے صرف عدم محض اور نیستی مطلق ہے پس ضروری ہوا کہ وہ "زید کاتب نہیں ہے" اس قضیے کے موضوع (زید) کو دو باتوں سے مرکب مانا جائے، ایک تو زید کی صورت اور دوسری وہ عدمی و منفی

مفہوم جس کی وجہ سے کتابت کی صفت کی زید سے نفی کی گئی ہے، یعنی یہ کہ اس میں کتابت کی قوت نہیں ہے یا استعداد و صلاحیت نہیں ہے، یا کوئی اور نقص یا کوتاہی ہے۔

لیکن مطلق فعلیت وہیں ہو سکتی ہے، جہاں صلاحیت اور قوت و استعداد نہ ہو، کمال محض بھی وہیں ہو سکتا ہے، جس میں استعداد و صلاحیت کی جہت نہ ہو، اور خالص وجوب، اور تمام ہستی صرف وہیں ہو سکتی ہے، جہاں امکان یا نقص یا توقع نہ ہو، تو وجود مطلق چونکہ وہی ہوتا ہے، جس میں عدم کا شائبہ اور نیستی کی بو بھی راہ پا نہیں سکتی، البتہ اگر کوئی وجود ایسا ہے، جو فعلیت اور قوت کمال و نقص سے مرکب ہے خواہ یہ ترکیب محض عقل کی ذہنی تحلیل کی بدولت کیوں نہ حاصل ہوتی ہو، تو اس میں عدم و نیستی کی کدورت و آلائش ضرور پائی جائے گی۔

لیکن واجب الوجود، کا وجود چونکہ ہر قسم کی مادی و انقلابی آلودگیوں سے مجرد و پاک ہے بغیر کثرت و امکان کی کسی قسم کی آمیزش کے وہ بالذات خود قائم ہے، اس لئے اس سے کسی شے کی نفی نہیں کی جا سکتی، البتہ تمام نفیوں اور ہر قسم کے سلوب و اعدام، نقائص و امکانات کا جو سلب ہے یہی ایک سلب ہے جو اس کی طرف منسوب ہو سکتا ہے، کیونکہ اعدام و نقائص و امکانات وغیرہ یہ سب کے سب عدمی امور ہیں اور عدم کی نفی دراصل وجود کے حصول کے مرادف ہے، پس ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات کل چیزوں کے لئے سب کچھ وہی ہے، وہی تمام کُل شیئٌ ہے، ہر ناقص کا وہی کمال ہے، ہر کوتاہی کی تکمیل وہی ہے، ہر آفت اور ہر عیب، اور ہر شکستگی کا جبار اور جوڑنے والا پورا کرنے والا وہی ہے پس جو چیزیں اس سے مسلوب ہیں، اور جن چیزوں کا سلب اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے وہ اشیاء ہی کے نقائص اور انھی کی کوتاہیاں ہیں انھی کی یہ سب برائیاں اور انھی کے یہ سب شرور ہیں، کیونکہ ذات حق تو تمام بھلائیوں اور تمام خیرات کی خیریت کا سرچشمہ ہے، تمام وجودوں اور ہستیوں کا کمال اور تمام ہے، ہر شے کا حقدار خود اس شے سے زیادہ اسی کی ذات ہے اشیاء کے لئے جس قدر خود اپنی ذات ثابت ہوتی ہے، حق تعالیٰ اس سے زیادہ استوار و محکم طریقے سے اس کے لئے ثابت ہے اسی کی طرف حق تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔

وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ	اور نہیں پھینکا تم نے جب تم نے پھینکا لیکن اللہ نے پھینکا۔

اسی کی طرف

ھو معکم اینما کنتم	وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو،

اور

ھو الاول والآخر والظاھر والباطن وھو بکل شیٍٔ علیم	وہی پہلا ہے، وہی پچھلا ہے، وہ کھلا ہے وہی ڈھکا ہے اور وہی ہر شے کا دانا اور جاننے والا ہے۔

میں ایما، فرمایا گیا ہے،

فصل

جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے کہ امکان اگرچہ وجود سے مقدم ہوتا ہے اسی طرح زمانی طور پر قوت اور صلاحیت کو شے کی فعلیت اور بالفعل موجود ہونے پر تقدم حاصل ہوتا ہے، اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ باوجود اس کے ان دونوں (یعنی امکان اور قوت) کا شمار وجود شے کے ذاتی اسباب میں نہیں کیا جاتا اس دعوے کو چند وجوہ ثابت کیا جائیگا ہر ایک کو اب ہم ترتیب کے ساتھ بیان کرتے ہیں،

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امکان جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، ایک امر عدمی ہے اور ظاہر ہے کہ عدمی امور سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے نہ وہ کسی دوسرے پر اثر انداز ہو سکتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ امکان نہ سبب ہی بن سکتا ہے اور نہ سبب کا جزو بن سکتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ شے کا سبب اسی کو کہتے ہیں جس سے شے کا ثبوت مستفاد ہو، اور ثبوت جس سے مستفاد ہوگا ضرور ہے کہ اسے کسی قسم کا خود تعین اور ایسی خصوصیت حاصل ہو، جس کی وجہ سے کم از کم اس میں یہ امتیاز پیدا ہو، کہ وہ اسی شے کا سبب ہے اس کے سوا کا نہیں، ورنہ سبب ہونا اس کا اور سبب نہ ہونا اس کا یہ دونوں باتیں برابر ہو جائینگی، اور جب اس کی ذات میں تعین اور خصوصیت پیدا ہوگئی تو اب اس کا ثابت ہونا ناگزیر ہے اس لئے کہ ہر وہ چیز جس میں کسی قسم کی خصوصیت اور تعین جاگزیں ہو جاتی ہے اس کا ثابت ہونا بھی

ضروری ہو جاتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ ہر وہ چیز جو سبب ہو گی، وہ ضرور ثابت بھی ہو گی، اور اس کا منطقی عکس نقیض یہ ہو گا کہ جو چیز ثابت نہیں ہے وہ سبب بھی نہیں ہے" اسی بیان سے یہ بات بھی واضح ہو گئی، کہ امکان اور قوت سبب کا جزو بھی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ سبب کا جزء بھی بالآخر سبب ہی ہوتا ہے، کیونکہ سبب کا جزء سبب کا سبب ہوتا ہے، پس وہی بات جو سبب میں کہی گئی وہی یہاں بھی جاری ہو گی،

الغرض امکان کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے دونوں باتیں سبب ہونے کے لحاظ سے مساوی ہیں یعنے اس کا اعتبار کرو جب بھی وہ سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور نہ کرو، تو اس کا نہ سبب ہونا اور ظاہر تر ہے، بہرکیف امکان کا حال وہی ہے، جو ان غیر متناہی اعدام و سلوب کا ہے جن کا ہر اس شے کے ساتھ اعتبار کرنا لازمی ہے جو کسی پر تاثیری عمل کرتی ہیں یعنے تمام موثرات میں ان کے ماسوا کے سلب و عدم کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، لیکن ان موثرات کی تاثیر بخشی میں ان کو دخل نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ممکنات کے امکانوں کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ باہم ایک ممکن کا امکان دوسرے ممکن کے امکان سے جدا اور مبائن ہوتا ہے، ان کی یہ جدائی اور مبائنت آیا صرف عددی اور شخصی رنگ کی ہوتی ہے، یا ان کی ماہیت ہی ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، اگر صرف عددی و شخصی مبائنت ہے تو ایسی صورت میں یہ محال ہو گا کہ کسی شے کا امکان کسی چیز کے وجود کی علت قرار پائے اس لئے کہ ایسی ماہیت اور طبیعت جو بجائے خود واحد ہو، اس کے افراد ان احکام اور اثار میں مساوی ہوتے ہیں جو اس طبیعت اور ماہیت کے بعض افراد کو بالذات ثابت ہوں، پس معلوم ہوا کہ اثر بخشی اور تاثیر کو بعض امکانوں کی طرف منسوب کرنا اور بعض کی طرف نہ منسوب کرنا اس کی ترجیح کی کوئی وجہ نہ ہو گی، اس لئے ضروری ہو گا کہ جو معلول جس امکان سے صادر ہوا، وہ امکانوں کے تمام افراد سے صادر ہو مثلاً فاعل کے وجود کے امکان کو اگر فلک کے وجود کی علت قرار دی جائے، تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہر موجود کے امکان سے فلک صادر ہو، اور پھر افلاک کی تعداد

محدود نہ رہے گی، بلکہ ہر فلک سے فلک غیر متناہی طور پر صادر ہوتا چلا جائے گا، رہی دوسری شق (یعنے امکانوں کا باہم حقیقت و ماہیت کی رو سے مختلف ہونا) تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ امکان ظاہر ہے کہ وجوب کا مقابل ہے اور وجوب ایک واحد معنے کی تعبیر ہے، قاعدہ ہے کہ واحد کا نقیض واحد ہی ہوتا ہے، نیز امکان کی یہ جائز تقسیم ہے یعنے اس کی ایک قسم جوہر کا امکان ہے دوسری عرض کا امکان پھر جوہری امکان کی تقسیم جسم کے امکان اور غیر جسم کے امکان کی طرف ہو سکتی ہے، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تقسیم کے مورد کو مشترک ہونا چاہئیے، پھر یہ بات بھی ہے کہ امکان کے جتنے افراد ہیں سب سے سمجھ میں ایک ہی بات آتی ہے، ان میں اختلاف جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ محض ان بیرونی امور کا نتیجہ ہوتا ہے جو خود امکان کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، اس کا بھی یہی مقتضا ہے کہ امکان کو نوعی ماہیت مانا جائے ایسی نوعی ماہیت جس کے افراد میں اختلاف صرف خارجی امور سے پیدا ہوتا ہے یہ بھی تو سوچنا چاہئیے کہ امکان صرف ایک عدمی امر ہے، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے اور ظاہر ہے کہ اعدام میں باہمی امتیاز ذاتی حیثیت سے پیدا نہیں ہو سکتا پس برہان قاطع سے یہ ثابت ہوا کہ کسی شے کے وجود میں امکان کبھی موثر نہیں ہو سکتا، یعنے نہ اس موضوع اور موصوف کے وجود پر اثر انداز ہو سکتا ہے جس سے اس کا تعلق ہو، اور نہ کسی اور شے کے وجود پر

ایک اور دلیل اسی دعوے کی یہ ہے کہ کسی شے میں اگر امکان موثر ہوگا تو دیکھنا چاہئیے کہ اسکی اس تاثیر میں خود اس کا موضوع اور موصوف بھی شریک ہے یا نہیں، اگر شریک نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا اسلیئے بدیہی ہے کہ بجائے خود دلیل سے یہ کلیہ ثابت ہو چکا ہے کہ اپنے فعل میں جو چیز کسی شے سے بے نیاز اور مستغنی ہوگی، وہ اپنی ذات میں بھی اس شے سے بے نیاز ہوگی، تو گویا امکان اپنے تاثیری فعل میں جب اپنے موضوع کا دست نگر نہ ہوگا تو پھر اپنی ذات میں وہ اس موضوع کا محتاج کس طرح رہ سکتا ہے، جس کے معنے یہ ہوئے کہ امکان اب ایک ایسا جوہر ہوگیا، جو مفارق اور مادے سے پاک ہے ہف (یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر امکان کی تاثیر فرمائی میں اس کا موضوع بھی شریک ہے، تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ

امکان موثر کا جزو ہے اور قاعدہ ہے کہ موثر کا جزو اس کی تاثیری کام میں یقیناً اثر انداز ہوتا ہے، اب جزو کی اس تاثیری جہت میں اس کا موضوع شریک ہے یا نہیں یہ سوال اٹھے گا، اگر نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا ثابت ہو چکا، اگر ہے، تو ثابت ہوا کہ امکان اس موثر کی تاثیری کام میں بھی جزء کی حیثیت سے شریک ہے یوں بھی یہ بات لامتناہی سلسلے تک بڑھتی چلی جائے گی جو محال ہے اس لئے کہ یہ تسلسل ان علتوں میں پیدا ہوتا ہے، جو مرتب بھی ہیں، اور اکٹھی بھی ہیں، اس پر تم اعتراض کرو کہ پھر حکما یہ کس طرح کہتے ہیں کہ فلک کے صادر ہونے کا مبدء اور سبب عقل اول کا امکان ہے، اور یہ کہ عقول کے امکانات تمام فلکی اجسام کے مبادی ہیں یہی وہ مقام ہے، جہاں فلاسفہ کے دشمنوں کو میدان ہاتھ آیا حتیٰ کہ ان میں بعضوں نے تو یہاں تک کہہ دیا۔

"اس سے یہ معلوم ہوا کہ عقل اول کے امکان کو فلک اعلیٰ کی علت ٹھیرانا اور اسی عقل اول کے وجوب کو عقل ثانی کی علت قرار دینا، یہ صرف دیوانوں کی بڑ اور ایسا ہذیان ہے جس کی توقع عوام سے بھی نہیں کیجاتی چہ جائیکہ ان لوگوں سے جو تحقیق کے مدعی ہیں"

میں کہتا ہوں کہ کسی شے میں امکان کی اثر اندازی کا دعویٰ کبھی جو کیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب تقریباً وہی ہوتا ہے، جو اس قول کا ہے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس قول کا مقصد جس طرح یہ نہیں ہے کہ عدم واقع میں اثر انداز ہوتا ہے، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ جب علت معدوم ہو جاتی ہے تو پھر معلول بھی نہیں پایا جاتا، اسی طرح فلک کا سبب جو یہ لوگ عقل اول کے امکان کو قرار دیتے ہیں، تو اس کا مآل یہ ہے کہ عقل اول کا وجود چونکہ امکانی نقص سے موصوف ہوتا ہے، اس لئے جو چیز بھی اس سے صادر ہوتی ہے، وہ ناقص وجود والی ہی شے ہوتی ہے، مثلاً جسم، ورنہ درحقیقت وجود کا سبب وجود ہی ہوتا ہے اور عدم کا سبب عدم ہوتا ہے مگر عدم کے سبب ہونے کا وہی مطلب ہے جو میں نے عرض کیا، پس کسی وجودی امر کا اگر کوئی عدمی امر سبب ہو بھی تو بالذات سبب نہیں ہوتا بلکہ وہی ذیلی اور عرضی رنگ کا سبب وہ ہو سکتا ہے، اور یہی بات

ماہیت کے عام امکان اور استعدادی امکانوں میں پائی جاتی ہے، یعنے اشیاء کے وجود پر یہ اثر انداز نہیں ہوتے، خواہ یہ چیزیں ابداعی ہوں، یا کائناتی ہوں یعنے مادّے سے پیدا ہونے والی ہوں، بغیر مادّے کے ان کی آفرینش ہوئی ہو، ثانی الذکر کا تام اصطلاحاً اشیاء ابداعی ہے بہرحال اس دعوے کا پہلا جزو یعنے عام امکان کا اشیاء کے وجود پر اثر نہیں پڑتا اس دعوے کی دلیل گزر چکی ہے، باقی دوسری بات یعنے امکان استعدادی یا استعدادی قوتوں کے متعلق میرا یہ دعویٰ کہ وجود پر وہ بھی اثر انداز نہیں ہو سکتیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجود پر ان کی اثر اندازی کا کیا مطلب ہے، اگر یہ غرض ہے، کہ جسمانی مادّے کی شرکت کے بغیر یہ وجود پر اثر انداز ہوتی ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ اپنے تاثیری کاروبار میں یہ استعدادی قوتیں مادّے سے بے نیاز ہوتی ہیں۔ اور اگر اس کو مان لیا جائے تو پھر اس کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ خود ان قوتوں کا وجود ہی سرے سے مجرد عن المادّہ اور مادے سے پاک ہے، کیونکہ یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ جو چیز اپنے فاعل اور موثر ہونے میں کسی شے سے مستغنی و بے نیاز ہے، وہ اپنے وجود میں بھی اس شے سے بے نیاز ہوگی، اس لئے کہ موجود ہونا، تو موجود کرنے کی صفت کا جزء ہے، ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے پس یہ احتمال تو غلط ٹھیرا، اب رہی یہ صورت کہ مادے کو بھی ان قوتوں کی تاثیری عمل میں دخیل فرض کیا جائے مگر حال یہ ہے کہ مادے کی ذات صرف قبول و تاثر، انفعال کی سرچشمہ ہوتی ہے، تاثیر یا دوسرے کو وجود عطا کرنا اس سے اس کو کیا مناسبت ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی شے سے کسی چیز کو وجوب کی بھی نسبت ہو اور امکان کی بھی، پس معلوم ہوا کہ مادہ نہ تو خود فاعل ہو سکتا ہے، اور نہ کسی فاعلی و تاثیری قوت کا شریک کار ہو سکتا ہے یہ دونوں باتیں اس کے لئے محال ہیں، اور ثابت ہوا کہ مطلقاً جسمانی قوتوں کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وجود پر وہ اثر انداز ہوں، اور جب عام جسمانی قوتوں کا یہ حال ہے تو استعدادی قوتوں کا تاثیر بخشی میں کیا حصہ ہو سکتا ہے، باقی جو عام طور پر ماہیت کے امکان کے متعلق یہ کہہ دیتے ہیں کہ ماہیت کے وجود کا یہی سبب ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وجوب اور امتناع

یہ دونوں ایسے صفات ہیں جن کی وجہ سے شے اس دائرے سے نکل جاتی ہے کہ کسی فاعل اور موثر کی تاثیری عمل کو وہ قبول کرے، بخلاف امکان کے کہ اس کی وجہ سے شے تاثیری عمل کے قبول کرنے سے خارج نہیں ہوتی، امکان اس عمل میں مانع نہیں آتا، خلاصہ یہ ہے کہ فاعلیت اور تاثیر کی رکاوٹوں، اور موانع کا زوال بھی امکان کا مرجع ومآل ہے، گویا ماہیت میں وجود اور عدم کے قبول کرنے کی جو صلاحیت ہوتی ہے، اس صلاحیت کی تصحیح امکان کرتا ہے، اور وہ جو یہ کہا جاتا ہے، کہ شے (مثلاً بچہ) کے وجود کے اسباب (انڈے) کی وہ مختلف استعدادیں اور صلاحیتیں ہیں، جن میں بعض استعدادوں کو (بچے) کا امکان قریب اور بعض کو بعید امکان قرار دیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ استعدادی دائروں میں دراصل ایسی صورتیں مسلسل پیدا ہوتی رہتی ہیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں اور ایک صورت دوسری صورت کی بگاڑنے والی ہوتی ہے، پھر مادہ جب ان متضاد صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو جس وقت قبول کر لیتا ہے، تو اس وقت دوسری صورت کے وجود سے انکار کرتا ہے، اور مادے کا یہ انکار بعض صورتوں کے زمانے میں زیادہ قوی ہوتا ہے، اور بعضوں کے وقت میں کمزور ہوتا ہے، مثلاً پانی کی صورت سے جب مادہ متصف ہوتا ہے، تو اس وقت ناری صورت کے قبول کرنے سے وہ بہت بعید ہوجاتا ہے لیکن ہوائی صورت سے جس وقت مادہ موصوف ہوتا ہے تو ناری صورت کے قبول کرنے کے قریب ہوجاتا ہے پھر ہوائی صورت کے وقت وہ جتنا زیادہ گرم ہوگا، ناری صورت سے اس کی مناسبت اسی درجے قریب تر ہوتی جائے گی، پھر جب اس کی حالت ایسی ہوجائے کہ آگ اور ہوا دونوں صورتوں کی جانب اس کو مساوی نسبت ہو، تو اس وقت مادے میں دونوں ہی کا امکان پیدا ہوجائے گا، پھر اگر گرمی اس کی بڑھتی چلی جائے اور اتنی بڑھ جائے کہ ہوا کی جو عام گرمی ہوتی ہے اس سے اس کا درجہ آگے نکل گیا، تو اس وقت ناری صورت کے قبول کرنے کا زور اس میں بڑھ جائے گا، یعنے عام ہوائی صورت سے بھی زیادہ اور یہی وہ وقت ہوتا ہے جب ناری صورت کو مادہ قبول کر لیتا ہے، اور آتش ناب یا خالص نار ہوجاتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات

امکان استعدادی ہی کا نتیجہ ہے، جس سے شے کے مانع و مخالف، اور ضد کا زوال ہوتا رہتا ہے، پھر کبھی تو بالکلیہ تمام موانع کا زوال ہو جاتا ہے، اور یہ اس امکان استعدادی کے وقت ہوتا ہے، جس کی تعبیر قوت قریبہ اور قریبی صلاحیت و استعداد سے کی جاتی ہے، اور کبھی بعض موانع کا زوال ہوتا ہے، اور یہ بعید استعدادوں اور قوتوں کے وقت ہوتا ہے، آخر اسی مزاج کو دیکھو کہ دراصل اس کا شمار ان وجودی کیفیتوں میں ہے، جن کا ادراک چھو کر کیا جاتا ہے، یعنے لموسات کے ذیل کی چیز ہے، مگر باوجود اس کے حیوانی و نباتی و جمادی صورتوں کے وجود کی اسے استعداد قرار دیتے ہیں، یعنے ان صورتوں کا امکان مزاج کو کہتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر صورت جب تک اپنی خالص ذاتی کیفیت کے ساتھ ہوتی ہے، تو اس خالص کیفیت کی وجہ سے باہم صورتوں میں جو تضاد و تخالف ہوتا ہے، یہی تخالف و تضاد دوسری کمالی صورت کے قبول کرنے میں مانع ہوتی ہے، لیکن جوں جوں اس ذاتی کیفیت کی خالص حالت میں تغیر پیدا ہوتا جاتا ہے، اسی نسبت سے مخالفت اور تضاد کا زور بھی ٹوٹتا جاتا ہے، اور مادے میں دوسرے کمال کے قبول کرنے کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے، پھر آخری اور انتہائی کمال کی صلاحیت اور استعداد اس میں مکمل ہو جاتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب مادے سے تمام، باہم مخالف و متضاد صورتوں کا ازالہ ہو جائے تو اس وقت مادہ اسی کمال کو قبول کر لیتا ہے، جیسے اس فلکی مادے نے قبول کیا ہے، جو ہر قسم کی متضاد ہیئتوں اور صورتوں سے پاک ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسی صورت میں مادہ نفس ناطقہ کو قبول کر لیتا ہے اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ مبدأ اعلیٰ (حق تعالیٰ) ظاہر ہے کہ وہ تو ازلاً و ابداً دائماً فیاض ہیں، ادھر مادے میں جو مانع تھا اس کا ازالہ ہو گیا، لامحالہ وبے بندش اب نفس ناطقہ کو قبول ہی کر لینا چاہیئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قریب ہوں، یا بعید تمام امکانات سے دراصل مادے کی صفت جو قبول کرنے کی ہے، اس کی تصحیح ہوتی ہے، آخر اس قبول کرنے کی جو صفت ہے اس کا ظہور تو اسی وقت ہوتا ہے، جس وقت موانع کا ارتفاع اور اضداد کا ازالہ ہو جائے۔

الحاصل یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی، کہ امکانات ہوں، یا قوٰی، اسی طرح اعدام اور نیستیاں ان میں سے کسی کا بھی اشیاء کے وجود پر کسی قسم کا کوئی تاثیری عمل نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان کی حیثیت معدات یعنے مادے میں جو قبول کرنیکی صلاحیت ہے، اس کی استعداد اور قابلیت ان سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو، کہ ہماری اس دنیا میں جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے، ضرور ہے کہ وہ عدم اور نیستی کے بعد ہو، اور اسباب سے چیزوں کے بنانے کا جو تعلق ہے، اس کا مطلب فقط اس قدر ہے، کہ پہلی صورت سے مادے کا تخلیہ اس لئے کرا دیا جاتا ہے تاکہ پچھلی لاحق ہونے والی صورت کو وہ قبول کرلے، یہی حال ان امور کا ہے جن کی ذات اور حقیقت تدریجی ہوتی ہے جیسے زمانہ اور حرکت یا جو چیزیں ان کے ذیل کی ہوں، ان کے لئے یہ ضرور ہے کہ کسی فرد کی پیدائش اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک اس فرد یا جزء کا ازالہ نہ ہوجائے جو ان سے پہلے بالفعل موجود ہوچکا ہے، یہی حکم ان متصلات اور مقداری وتعلیمی امور کا ہے جن کے اجزاء قار ہوتے ہیں، یعنے ان کا ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ جمع ہوتا ہے، ان سب میں بھی یہی قاعدہ ہے کہ کسی جگہ یا مکان میں ان کے کسی جزء یا فرد کا حضور اور تحقق، جس وقت ہوگا، لازمی طور پر اس جگہ سے دوسرے جزء یا فرد کا ازالہ ناگزیر ہوجاتا ہے، اور یہ اس کا نتیجہ ہے کہ استیعاب اور تکمیل کے قبول کرنے کی ان کے وجود میں صلاحیت نہیں ہوتی۔

فصل

وضع یعنے وہ نسبت قرب و بعد وغیرہ کی جو دو جسمانی چیزوں میں ہوتی ہے، اس کی شرکت کے بغیر کسی قسم کی جسمانی قوت اپنا وہ عمل اور اپنا وہ فعل ظاہر نہیں کرسکتی، جو اس سے سرزد ہوتا ہے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائیگا، کیونکہ بجائے خود یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اپنے وجود میں جو شے کسی چیز کی محتاج ہوتی ہے، وہ اپنے عمل اور فعل میں بھی اس چیز کی ضرور محتاج ہوتی ہے، کسی فعل اور عمل کے صدور کی قوبی قوت میں تو یہ بات یقینی طور پر ثابت شدہ ہے اور یہ اس لئے ہے کہ مادے کا وجود ظاہر ہے کہ وضعی وجود ہے، اور یہی حال ہر اس چیز کا ہے جس کا وجود مادے سے تقوم پذیر ہوتا ہو، یعنے ان مادی امور کا وجود اسی طرز کا

ہوتا ہے جس طرز کا وجود ہر وضع والی چیز کا ہوتا ہے، خواہ اس کے وجود کا وضعی ہونا بالذات نہیں بلکہ تبعی وطفیلی طور ہی پر کیوں نہ ہو، الحاصل اس قسم کی چیزوں کی فاعلیت میں وضع کی دخل اندازی ضروری ہے، یعنے ان کا عمل اسی ڈھب کا ہوگا، جو وضعی امور کے عمل کا طریقہ ہوتا ہے، خواہ یہ بات تبعی طور پر کیوں نہ ہو، پس معلوم ہوا کہ جس جسمانی فاعل کو کسی شے سے وضع کا تعلق نہ ہوگا، اس پر جسمانی فاعل عمل بھی نہیں کر سکتا، (ابھی تک میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ واضح نہیں ہوا ہے)، تم اگر اس مطلب کو زیادہ واضح لفظوں میں سمجھنا چاہتے ہو تو ہم اس کی ہمیر تقریر کرتے ہیں، میرا دعویٰ یہ ہے کہ ہر وہ قوت جس سے کسی اثر کا ظہور ہوتا ہو، یا اس سے کوئی فعل صادر ہوتا ہو، ایسی قوت دو حال سے خالی نہیں ہو سکتی، اس قوت کا تاثیری عمل کسی خاص محل کے ساتھ مخصوص ہوگا، یعنے اس خاص محل کے سوا کسی دوسرے محل پر اس کا تاثیری عمل اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس خاص محل پر اس عمل کا ظہور نہ ہولے حتیٰ کہ جو چیز اس محل سے جس درجے قریب ہوگی، اسی قدر اس قوت کے تاثیری عمل کے قبول کرنے کا وہ زیادہ مستحق اور اس کے لئے زیادہ تیار ہوگا، یا ایسا نہ ہوگا، یعنے کسی محل پر اس کا تاثیری عمل اس پر موقوف نہ ہو کہ پہلے اس کا اثر اس خاص محل پر مرتب ہو چکا ہو، ان دونوں باتوں کو مثال سے یوں سمجھو کہ مثلاً آتشی قوت کے تاثیری عمل کی حالت پہلی قسم کی مثال ہے کہ اس کا اثر جس محل پر مرتب ہوتا ہے اس محل سے جو نزدیک تر ہوگا، وہ اس کی تاثیر کا زیادہ مستحق ہوگا، بہ نسبت اس کے جو اس سے دور ہے، یقیناً جو چیز اس محل کے قریب ہوگی گرمی اس تک پہلے ہی پہنچے گی، اور نسبتاً وہ تیز اور سخت بھی ہوگی بہرحال جس قوت کی ایسی کیفیت ہوگی اس کے متعلق ہم قطعاً جانتے ہیں، کہ اس خاص جسم سے اسے کسی نہ کسی کا تعلق ضرور ہے خواہ یہ تعلق اس لئے ہو، کہ یہ قوت خود اپنی ذات کے اعتبار سے اس جسم کی محتاج ہو، جیسا کہ آتشی قوت کا حال ہے، یا خود تو اس قوت کی ذات اس محل کی محتاج نہیں ہے، لیکن اپنے عمل اور فعل میں وہ قوت کی محتاج ہے، جیسا کہ نفوس ناطقہ

کا حال ہے، پس معلوم ہوا کہ اس قسم کی قوت وضع ہی کی شرکت سے اپنے تاثیری عمل کو ظاہر کرسکتی ہے؛

مگر ایسی قوت جس کے تاثیری عمل کے لئے صرف یہ ضروری ہو کہ اس قوت سے اس عمل کا ظہور اور صدور ممکن ہے، بس اتنا امکان ہی کافی ہو اور اس کا صدور کسی خاص محل کے ساتھ مخصوص نہ ہو، یعنے اجسام میں سے جو جسم مثلاً قریب ہوگا، اس میں تو اس کے عمل کا ظہور ہوگا اور بعید میں نہ ہوگا، ایسا نہ ہو تو یاد رکھنا چاہئے کہ ایسی قوت کا تعلق مادی امور میں سے کسی امر کے ساتھ نہیں ہوسکتا، نہ تو یہ تعلق تاثیری عمل کے حساب سے ہوسکتا ہے، اور نہ خود براہ راست وہ قوت مادہ کی محتاج ہوسکتی ہے بلکہ ہر اعتبار سے وہ اجسام سے قطعاً بے نیاز ہوگی، یعنے اس کا تعلق ان عقلی ہستیوں سے ہوگا، جو مادے سے پاک ہیں جنہیں اصطلاحاً مفارقات عقلیہ کہتے ہیں۔

گزشتہ بالا تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جسمانی قوتوں کے لئے یہ ناممکن ہے کہ مجردات (یعنی مادے سے جو ہستیاں پاک ہیں) ان پر وہ اثر انداز ہوں، نہ ان کی ذات پر ان قوتوں کا اثر پڑ سکتا ہے، نہ صفات پر، اس لئے کہ جن امور کے لئے نہ تحیز ہو، اور نہ ان کے لئے وضع ہو، ظاہر ہے کہ وہاں قرب و بعد، دوری و نزدیکی کا سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی، تو اسی سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوگیا کہ جسمانی قوتوں کا تاثیری عمل ہیولی اور اس صورت کے وجود پر بھی مرتب نہیں ہوسکتا، جس سے ہیولی تقوم پذیر ہوتا ہے، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ سرے سے تمام اجسام پر جسمانی قوتیں اثر انداز نہیں ہوسکتیں اور نہ ان کے تاثیری عمل کا تعلق اجسام سے ہوسکتا ہے۔

یہاں کوئی یہ اعتراض نہ کر بیٹھے کہ مجردات پر جس طرح جسمانی امور کا اثر اسلئے نہیں پڑ سکتا کہ مجردات کو جسمانی امور سے وضع کی نسبت حاصل نہیں ہے، اسی طرح پھر یہ بھی ضروری قرار دیا جائے کہ جسمانی امور بھی مجردات سے متاثر نہیں ہوسکتے اس لئے کہ ان کو بھی تو مجردات سے وضع کی نسبت نہیں حاصل ہے، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ جتنے اجسام و اجرام ہیں ان کو مفارقات (یعنے مادے سے

مجرد ہونے والی، ہستیوں، کی طرف منسوب نہ کیا جائے، ہم اس اعتراض کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ کسی شے میں مجردات کے تاثیری عمل کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ بجائے خود جو اثر مجردات سے صادر ہونے والا ہے وہ ممکن ہو، اثر کا امکان ذاتی جس وقت بھی ثابت ہو جائے گا، اسی وقت مجردات سے اس اثر کا افاضہ ہو جائے گا، خواہ اب یہ اثر وضع کی صفت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، بخلاف جسمانی قوتوں کے کہ صرف ان کے اثر کا ممکن ہونا، اس کے صدور کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ اسی کے ساتھ یہ شرط بھی ضروری ہے کہ اثر کے محل کو جسمانی قوت کے محل سے کسی خاص قسم کی وضعی نسبت بھی حاصل ہو، ظاہر ہے کہ جو شے مادے سے مفارق اور پاک ہوگی، اس کے ساتھ اس نسبت کا پیدا ہونا محال ہے، رہا کسی جوہر مفارق سے مادہ پر کوئی صورت یا کوئی کمال جب فائض ہوتا ہے، تو اس وقت یہاں براہ راست مادہ ہی متاثر و منفعل ہوتا ہے، نہ کہ متاثر اور غیر متاثر کے درمیان جو چیز واقع ہوتی ہے وہ متاثر ہوتی ہے، لیکن وہاں مادہ فاعل و اثر انداز نہیں ہوتا بلکہ وہی درمیانی چیز ہوتی ہے اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، اس پر اگر پلٹ کر تم یہ کہو کہ کیا ان حکماء کا یہ عقیدہ نہیں ہے کہ بدن کی پیدائش نفس (جان) کی پیدائش کی علت اور سبب ہے حالانکہ نفس کو یہ مجردات میں شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ بدن کو بھی نفس کے ساتھ کوئی وضعی نسبت حاصل نہیں ہے، میں کہتا ہوں عنقریب تمہیں بتایا جائے گا کہ نفس کی پیدائش بدن کے ساتھ کس طرح ہوتی ہے، وہیں یہ بات کھولی جائے گی کہ نفس کی پیدائش کی علت مفارق ہی امر ہے، بدن صرف نفس کے امکان کا حامل ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آگے آتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ معلول (نفس) کا فیضان علت (مفارق) سے جو ہوتا ہے، اس فیضان کے لئے بدن کی حیثیت صرف شرط کی ہے، یہ قطعاً غلط ہے کہ بدن نفس پر تاثیری عمل کرتا ہے بلکہ جس محل میں بھی کسی چیز کا حلول ہوتا ہے، اس کی یہی کیفیت ہوتی ہے، بلکہ محل میں جو قوت بھی پائی جاتی ہے، ان میں کوئی بھی اپنے محل پر اثر انداز نہیں ہوتی، بلکہ محل جن امور کو قبول کرتا ہے، ان کے اعتبار سے اس کی حیثیت شرط

کی ہوتی ہے، بہت جلد اس مسئلے کی طرف ہم رجوع کریں گے اصل اس کی یہ ہے کہ حال و محل کو جب ایک کو دوسرے کے اعتبار سے تصور کیا جائے تو ان میں باہم وضعی نسبت پیدا ہی نہیں ہوتی۔

فصل

صرف وجود علت اور معلول دونوں چیزوں کے بننے کی صلاحیت رکھتا ہے

اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، پہلی بات یعنے وجود علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود کے سوا جو چیز بھی ہوگی، خود اس کی ذات کو جب وجود سے قطع نظر کرکے تصور کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس وقت وہ ایک ایسی چیز بن کر رہ جائے گی، جس سے وجود اور عدم دونوں کو مساوی نسبت ہوگی، الغرض شے خود اپنی ذات کے حساب سے موجود نہیں ہوسکتی اور اسی لئے اس شے کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت کسی شے کے وجود کی علت قطعاً نہیں ہوسکتی، یعنے نہ خود اپنی ذات کے وجود کی اور نہ کسی دوسری شے کے وجود کی وہ علت بن سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شے کی علت ہوگی، یہاں علت کا وجود معلول کے وجود پر تاثیری عمل کرتا ہے ان تمام امور کا خلاصہ یہ نکلا، کہ تاثیر بخشی اور موثریت کی صلاحیت وجود ہی میں ہوتی ہے اب اگر وجود کو ماہیت سے جدا کرکے مجرد رنگ میں فرض کیا جائے تو تاثیر فرمائی کا وہ زیادہ حقدار ہوگا، کیونکہ ماہیت کا سرمایہ اور اس کی پونجی امکان اور حاجت کے سوا اور کیا ہے، اور تم یہ جان چکے ہو کہ عدمی امور کسی شے پر بھی تاثیری عمل نہیں کرسکتے، گویا جس طرح مادی قوت کو مادے سے اگر مجرد اور جدا فرض کیا جائے۔ تو تاثیر بخشی میں اس کا درجہ اور زیادہ بلند ہوجاتا ہے اس لئے کہ تجریدی حالت میں یہ قوت نقص، اور نیستی کی آلودگیوں سے پاک ہوگی، الغرض یہی حال وجود کا بھی ہوگا، جب ماہیت سے اس کو مجرد فرض کیا جائے، اگرچہ یہ مسئلہ کہ مادی قوت مادے سے مجرد ہونے کے بعد تاثیر بخشی میں زیادہ طاقتور ہوجاتی ہے، یہ ایک الگ مسئلہ ہے، (یہاں بطور تمثیل کے اس کا ذکر کیا گیا) بہرحال اس وقت ہمارے سامنے وجود ہے، اور اس کے متعلق یہ کہنا ہے کہ مطلقاً علت اور

اور سبب بننے کی صلاحیت وجود ہی میں ہوتی ہے، باقی امام رازی نے یہاں جو اس شبہے کا اظہار کیا ہے، جس کی تقریر وہ ان لفظوں میں کرتے ہیں۔

مختلف وجودوں میں جو باہمی امتیاز پیدا ہوا ہے، سوال یہ ہے کہ انکی یہ جدائی صرف عددی اور شخصی رنگ کی ہے، یا ماہیت اور حقیقت کے رو سے یہ باہم مختلف ہیں، اگر پہلی صورت مانی جائے گی، تو کسی شے کے وجود کا دوسری شے کے وجود کی علت ہونا محال قرار پائے گا، اس لئے کہ ایک ہی طبیعت اور ماہیت کے افراد کو باہم ایک دوسرے پر کسی قسم کی برتری حاصل نہیں ہوسکتی، کیونکہ اپنی ذات کے حساب سے سب ایک دوسرے کے ہمدوش و ہم رتبہ ہیں،

اور دوسری شق بھی محال ہے اس لئے کہ وجود کی تقسیم جوہر اور عرض کے وجود کی شکل میں کی جاتی ہے، پھر جوہر کے وجود کو جسم اور غیر جسم کے وجود کی طرف تقسیم کرتے ہیں اسی طرح عرض کے وجود کو بھی، عرضی اجناس کے وجودوں کی طرف منقسم کرتے ہیں ظاہر ہے کہ تقسیم کا بدیہی قانون ہے کہ اس کے مورد کو ایک ہی حقیقت ہونا چاہئے۔

نیز وجود کا مفہوم بالکل بدیہی ہے، اور اسی بدیہی مفہوم کو ہم تمام وجودوں میں بطور قدر مشترک کے بداہتہً مشترک پاتے ہیں، ان کے افراد میں جو اختلافات محسوس ہوتے ہیں وہ یقیناً وجود کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، یعنے وجود کے مفہوم میں وہ داخل نہیں ہیں، بلکہ اس سے وہ خارج ہیں،

علاوہ اس کے اگر ان مختلف وجودوں کو ماہیت و حقیقت کے اعتبار سے مختلف تسلیم کیا جائے گا تو پھر ان کو جنس اور فصل سے مرکب بھی ماننا پڑے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا معلول اول کے وجود کو بھی مرکب ماننا پڑے گا، اور اس بنیاد پر یہ لازم آئے گا کہ علت واحدہ (ایک علت سے) ایک سے زیادہ معلول صادر ہوں جو ان حکماء کے نزدیک ناممکن ہے،

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی سست اور پھسپھسے افکار کی تردید کے لئے وہی اصول

کافی ہیں جن کا پہلے ذکر آچکا ہے میرا مطلب یہ ہے کہ یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وجود کی حقیقت در اصل ایک بسیط واحد حقیقت ہے لیکن باوجود واحد ہونے کے شدید وضعیف مقدم و موخر ہونے کے اعتبار سے یہ ایک تشکیکی حقیقت ہے، اور امام رازی کے شبہے کے ازالہ کے لئے صرف اتنی بات بالکل کافی ہے اس لئے اب ہم دعوے کے دوسرے جزو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یعنی ہمارا یہ دعویٰ کہ معلول ہونے کی صلاحیت بھی وجود ہی رکھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود ماہیتیں بجائے خود مجعول و مخلوق ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، اور جب وہ اس کی صالح نہیں ہیں، تو اب مجعول و مخلوق یا تو خود وجود ہوگا، یا وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف یہ مجعول قرار پائیگا، لیکن معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اتصاف ماہیت کے ان مراتب میں ہے جو بعد کو ماہیت کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کے مراتب کا تحقق اس پر موقوف ہے کہ پہلے ماہیت کا وہ وجود متحقق ہولے جس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہے، اور اس اتصاف کی جو حقیقت ہے ہم اسے بھی بیان کر آئے ہیں، پس ثابت ہوا کہ بالذات معلول وجود کے سوا اور کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی، امام رازی نے یہاں بھی ایک اعتراض کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے

وجود ظاہر ہے کہ ایک ماہیت واحدہ ہے اب اگر یہ مانا جائے کہ علت اور سبب کا تاثیری عمل وجود ہی پر ہوتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ہر معلول کے علت ہونے کی اس علت میں صلاحیت ہے جس سے وہ معلول صادر ہو، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ پانی نہ گرم رہنے کے بعد جب گرم ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ پانی کی یہ گرمی منجملہ ماہیتوں کے ایک ماہیت ہے، اب مبادی مفارقہ (عقلی عالم کی ہستیوں) سے جو وجود اسکی حقیقت پر فائض ہوگا، سوال اس کے متعلق یہ ہے کہ وجود کا یہ فیضان آیا کسی شرط پر موقوف ہوگا یا نہ ہوگا، اگر کسی شرط پر یہ فیضان موقوف نہیں ہے، تو پھر لازم آئیگا کہ اس گرمی کا وجود دوامی وجاودانی ہو جائے اس لئے کہ ماہیت قبول کرنے کے لئے آمادہ ہے، اور فاعل تو ظاہر ہی ہے کہ ابدی فیاض ہے لازماً اس فیض کو چاہئے کہ دوامی ہو جائے۔ اور اگر یہ فیضان کسی شرط پر موقوف ہے تو سوال یہ ہے کہ اس شرط پر کونسی چیز موقوف ہے خود گرمی کی ماہیت

موقوف ہے یا گرمی کا وجود؟ گرمی کے وجود کا موقوف ہونا تو محال ہے اسلئے کہ پانی کے ساتھ اتصال یہ تو ٹھنڈک کی شرط ہے ، یا ٹھنڈک کا وجود سو وہ تو گرمی کے وجود کے مساوی ہے ، تو چاہئے کہ ٹھنڈک کے وجود کے ساتھ اتصال بھی گرمی کے وجود کے لئے شرط بن جائے اُس لئے کہ جو چیز کسی شے کی شرط ہوگی یقیناً وہ اس شے کے مماثل امور کی بھی شرط ہوگی ، اور اگر ان امور کو مان لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ پانی کے اتصال اور چھونے کے وقت گرمی کا محسوس ہونا ضروری ہو ، اس لئے کہ ماہیت قابل ہے ، فاعل فیاض ہے شرط حاصل ہے ، پھر معلول کا اس کے بعد حاصل ہونا ناگزیر ہے ۔ اور اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ایک چیز دنیا میں جب پائی جائے تو اسی کے ساتھ ہر چیز پائی جائے ، گویا اس بنیاد پر دنیا کے جتنے حوادث ہیں اور عالم کی پیداوار ہے ، ان میں کسی کو کسی خاص شرط اور سبب کے ساتھ کوئی خصوصیت باقی نہیں رہ جاتی ، ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں غلط اور باطل ہیں ، حس اور مشاہدہ اس کی تکذیب کرتا ہے رہی دوسری شق یعنے شرط پر ماہیت ہی کو موقوف قرار دیا جائے ، تو اس سے ہمارا مدعا ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ جب خود ماہیت ہی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اپنے سوا کسی غیر پر موقوف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو غیر پر موقوف ہو گا ضرور ہے کہ کسی سبب اور علت کو وہ مستدعی ہوگا ، اور بالآخر بات اس پر آکر ختم ہوگی ، کہ ماہیت کی انتہا واجب الوجود پر ہوگی ، پس اس بنا پر معلوم ہوا کہ مخلوق اور مجعول خود ماہیت ہی ہوتی ہے ، نہ کہ صرف اپنے وجود کے مخلوق و مجعول ہونے سے ماہیت ہی مجعول بن جاتی ہے ،،

میں کہتا ہوں کہ امام رازی کے اس بیان کی تردید تم کو پہلے بھی بتایا جا چکا ہے ، یعنی اس ساری تقریر کی بنیاد اس غلط مفروضے پر قائم ہے کہ " وجود " ایک ایسی واحد ماہیت ہے جس کا اطلاق اپنے تمام افراد پر تواطؤ اور مساوات کے ساتھ ہوتا ہے ، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ وجود کلی مشکک نہیں بلکہ کلی متواطی ہے ، حالانکہ

ثابت ہو چکا کہ یہ غلط ہے، نیز امام کے قول کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ دنیا کی کسی شے میں بھی حق تعالیٰ کے وجود کو کسی قسم کا تاثیری دخل نہیں ہے اس لئے کہ بر بنائے قول امام حق تعالیٰ کا وجود ظاہر ہے کہ ممکنات کے وجود کے مساوی ہے جس کی وہ بار بار تصریح کرتے چلے آتے ہیں، اور جب ایسا ہے تو پھر یہ ماننا پڑیگا کہ حق تعالیٰ کے وجود سے جو چیز صادر ہوگی وہ غیر حق کے وجود سے بھی صادر ہو سکتی ہے، گویا کسی شے میں تاثیری عمل کرنے کے لئے خدا کے وجود کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے، حالانکہ مسلمہ یہ ہے کہ کسی شے پر وہی چیز اثر انداز ہو سکتی ہے، جسے تاثیری حیثیت سے خاص قسم کی خصوصیت حاصل ہو، ورنہ اس کا وجود اس کے عدم کے برابر ہو جائے گا، اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی شے کے حصول میں اگر کسی چیز کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں، وہ اس شے کی علت کبھی نہیں بن سکتی، سب کا حاصل یہ ہوا کہ حق تعالیٰ کا وجود اس کے بعد کسی شے کا بھی سبب باقی نہیں رہتا، ذات حق اس سے پاک اور بلند و برتر ہے۔

امام رازی نے اس کے بعد یہ اور اضافہ کیا ہے کہ مثلاً سیاہی کے وجود کو ایک تو اس نقطۂ نظر سے تصور کیا جائے کہ وہ صرف سیاہی کا وجود ہے، اور اسی سیاہی کے وجود کا ایک اور اعتبار یہ بھی ہے، کہ سیاہی کی ماہیت کا وجود سے موصوف ہونا، اس لحاظ سے اس کا اعتبار کیا جائے، بیان کیا گیا تھا کہ ان دونوں اعتباروں میں بڑا فرق ہے، کہا گیا تھا کہ پہلے اعتبار کے رو سے وجود کی جانب کسی قسم کے احتیاج کو منسوب کرنا ناجائز ہے، بلکہ جب شے کی ماہیت کو وجود کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، تب اس میں امکان کی جہت پیدا ہوتی ہے، پھر اس امکان کی وجہ سے اب اس کو احتیاج کی صفت عارض ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ در اصل ماہیت ہی اپنے وجود اور پائے جانے میں محتاج ہوتی ہے، لیکن خود وجود یہ کبھی محتاج نہیں ہوتا، باقی یہ جو کہا گیا ہے کہ ماہیتیں معلول نہیں ہوتیں، تو اس کی تاویل کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، امام کا قول ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ خود یہ فاضل (امام رازی) اور جو اس طبقے کے لوگ ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ معلول کے لئے بذات خود یہ ضروری ہے کہ قبل تاثیر خود اسں کی کوئی

ہویت ہو، اور اس کو اپنی ذات کے سوا چاہیئے کہ حاجت عارض ہو، اس کے بعد پھر علت سے اس معلول کے وجود کا افادہ ہوتا ہے، یعنے اس کی علت اپنے معلول کو وجود عطا کرتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ خود وجود میں بحیثیت وجود کے یہ باتیں نہیں پائی جا سکتیں، بلکہ ماہیت ان صفات سے موصوف ہوتی ہے، کیونکہ وجود کے ساتھ ماہیت کو ذہنی تحلیل کے بعد وہی نسبت حاصل ہوتی ہے جو قابل اور مقبول، مادّہ اور صورت میں ہوتی ہے، اسی بنیاد پر ان لوگوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ وجود نہیں بلکہ وجود کے ساتھ ماہیت کا موصوف ہونا یہی دراصل علت کا اثر ہوتا ہے،

افسوس ہے کہ یہ لوگ اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ اگر وجود نہ ہوگا تو ماہیت بچاری کہاں سے کس طرح پیدا ہو جائے گی، تا اینکہ پہلے وہ امکان سے متصف ہو، پھر حاجت کی صفت اس میں پیدا ہو، پھر وجوب کے ساتھ موصوف ہو، اور آخر میں وجود کے ساتھ متصف ہو، ان امور سے موصوف ہونے کی جو واقعی شکل ہے، ہم اسے بیان کر چکے ہیں، پھر دوبارہ ذکر کی ضرورت نہیں اسی کے ساتھ تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ افتقار و احتیاج کی صفت خود وجودوں کی اپنی اپنی ذات میں کس طرح پائی جاتی ہے، اور یہ کہ خالق اور جاعل کی جانب وجود ماہیت سے بھی زیادہ کس طرح محتاج ہے اسی سلسلے میں تم وجود کی جو ایک صفت "حدوث ذاتی" ہے اس کا مطلب بھی سمجھ چکے ہو، اور اس سے پہلے جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ ماہیتیں نہ مخلوق ہوتی ہیں اور نہ مجعول، تو اس کا مطلب یہ بتایا گیا تھا کہ مجعول و مخلوق ہونا یہ ماہیت کا مفہوم نہیں ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسا کہ ماہیت کی بحث میں کہا جاتا ہے کہ جب ماہیت کو خود اس کی اپنی صرف ذات کی حیثیت سے تصور کیا جاتا ہے، تو اس وقت ماہیت کو اس کے عوارض ثابت نہیں ہوتے، مقصد یہ ہوتا ہے کہ عوارض اس خاص حیثیت سے اس کو ثابت نہیں ہوتے، یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ واقع میں بھی یہ عوارض ماہیت کو ثابت نہیں ہوتے، خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت مخلوق اور مجعول بھی ہوتی ہے بایں معنے کہ مخلوق و مجعول ہونا اس کے لئے ثابت ہے، اور ماہیت مخلوق و مجعول نہیں ہے بایں معنے کہ مخلوق و مجعول ہونا یہ بات بجنسہ اس کی اپنی ذات نہیں ہے، امام نے جس امر کی طرف "تاویل" کے لفظ سے اشارہ کیا تھا اس کا

مطلب یہی ہے، مگر جو طریقہ ہمارا ہے اس کی بنیاد پر تم سمجھ سکتے ہو کہ ان دونوں باتوں میں سے پہلی بات کا مآل وہی ہے جو دوسری کا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

فصل

کسی فعل کے لئے یہ شرط غیر ضروری ہے کہ پہلے اس کا عدم ہو یعنی نہ ہونے کے بعد ہر فعل کا ہونا ضروری نہیں ہے) اس فصل میں اسی مسئلے کی تشریح کی جائے گی، یہ بحث ایک حیثیت سے گزشتہ فصل کی بحث سے مشابہ ہے، اگرچہ مناسب یہ تھا کہ اس کا ذکر علت و معلول کے مباحث میں کیا جاتا، لیکن ایک اعتبار سے "تقدم و تاخر" کی بحث سے بھی اسکو مناسبت ہے بہر حال جدلیوں اور جھگڑالو لوگوں نے چونکہ اس مسئلے کے متعلق انتہائی تعصب سے کام لیا ہے اس لئے ضرورت ہے کہ ہم بھی ذرا سنبھل کر پوری قوت کے ساتھ اس کو پھیلا کر بیان کریں اور اسی لئے دعوے کے ثبوت میں متعدد دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم آیا ہمیشہ سے ممکن الوجود ہے یا اس کا امکان دوامی نہیں ہے دوسری شق باطل ہے، اس لئے کہ اگر اس کا امکان دائمی نہ ہوگا تو اس کو ممتنع بالذات ماننا پڑے گا کیونکہ اس کا واجب الوجود ہونا تو محال ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز ممتنع بالذات ہوتی ہے وہ پھر کبھی ممکن نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر کوئی ممتنع بالذات ممکن الوجود ہو جائے گا تو سوال یہ ہے کہ خود اس کی ذات بحیثیت اپنی ذات کے ممکن الوجود ہوتی ہے، تو اس وقت لازم آتا ہے کہ پھر ازلاً و ابداً وہ ممکن ہی ہو، یا کسی خارجی امر کی وجہ سے وہ ممکن الوجود ہوا ہے، اب سوال اس خارجی امر کے متعلق ہوگا کہ اس کی ہویت و تشخصیت بھی کیا دوامی ہے؟ اگر ایسا ہے تو پھر امکان بھی دوامی ہوگا، یا اس کی ہویت دائمی نہیں ہے تو پھر اس میں بھی وہی بات جاری ہوگی، جو پہلی صورت میں جاری ہوئی تھی،

علاوہ اس کے اس ممتنع بالذات کا ازلی امتناع اگر خود اس کی اپنی ذات کا بحیثیت اپنی ذات کے اقتضاء ہے تو پھر اس امتناع کا ازالہ وارتفاع محال ہوگا اس لئے کہ ماہیتوں کے لوازم کا ازالہ وارتفاع محال ہے، اور اگر خود اس کی اپنی ذات کا اقتضاء یہ امتناع نہیں ہے تو لامحالہ کسی ایسے امر کا اقتضاء ہوگا، جو اس سے جدا ہو گا اب

اس امر کے متعلق سوال ہے کہ وہ کیا ازلی اور واجب الثبوت ہے؟ اگر ایسا ہوگا، تو پھر اس کے اثر کا ازالہ محال ہوگا، اور اگر اس کا ثبوت، ازلی و واجب نہیں ہے تو پھر جو کلام پہلے کے متعلق تھا وہ اس کے ساتھ متعلق ہو جائے گا، تا اینکہ بالآخر بات اس ذات پر آکر ختم ہو جائے گی، جو بالذات واجب ہے اور پھر اس کا ازالہ محال ہو جائیگا اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس امتناع کو واجب الوجود کی طرف منسوب کر دیا جائے، لیکن اس طور پر کہ واجب کا تاثیری عمل کسی شرط پر موقوف ہو ایسی صورت میں شرط کے ازالہ سے تاثیر کا بھی ازالہ ہو جائے گا، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ خود یہ شرط کیا ہے اگر واجب بالذات تو اس کا ارتفاع محال ہے، اور جب اس کا ارتفاع محال ہوگا، تو امتناع کا ازالہ بھی ناممکن ہوگا اور شرط اگر واجب نہیں ہے، تو بات پھر پلٹ پڑے گی، تسلسل تو محال ہے، لامحالہ اس کو کسی ایسے موجود پر ختم کرنا پڑے گا، جو خود اپنی ذات سے واجب الوجود ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ ازل میں ممکنات کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ ان کا وجود اس اس وقت ممتنع اور محال تھا اور بعد کو ممکن ہوا، محض غلط ہے،

اس مقام پر ایک دشواری پیش آتی ہے کہ کسی حادث نوزائیدہ ہستی کے متعلق اگر یہ سوچا جائے کہ وہ عدم کے بعد پیدا ہوئی ہے یعنے عدم کے بعد پیدا ہونے کا اس کے ساتھ اعتبار کیا جائے، تو اس شرط کے ساتھ یہ ناممکن ہے کہ اب اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کے وجود کو بجائے دوسرے وقتوں کے کسی خاص وقت کے ساتھ خصوصیت حاصل ہے تم نے جن دلائل کا ذکر کیا ہے اس کا اقتضاء یہی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس کا امکان دوامی طور پر ہمیشہ ثابت رہتا ہے لیکن اس کے امکان کے دوام سے یہ لازم نہیں آتا کہ حادث ہونے سے وہ خارج ہے، کیونکہ جب اس کو اس اعتبار کے ساتھ تصور کیا جائے کہ وہ عدم کے بعد ہے، تو اس وقت ظاہر ہے کہ عدم کے بعد ہونا یہ چیز اس کے ایک ذاتی جزء کی حیثیت میں ہوگی، کیونکہ شے کی جو چیز ذاتی ہوتی ہے اس شے سے اس کا ازالہ نہیں ہو سکتا، اور حادث کو بحیثیت حادث کے جب تصور کیا جائے اور اس حادث کے حدوث و پیدائش کے دوام امکان سے جب یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حادث ہونے سے

خارج ہو جائے، تو اس سے وہ دلیل ہی غلط ہو جاتی ہے جو پیش کی گئی، ہم کہتے ہیں کہ میری گفتگو اس شے کے متعلق نہیں ہے، جس کی ہویت ہی بجنسہ تجدد اور حدوث و نوزائیدگی ہو، بلکہ یہاں کلام اس ماہیت کے متعلق ہے، جسے حدوث کی صفت عارض ہوتی ہے، اس لئے کہ دنیا میں بہت سی چیزیں مثلاً حرکت زمانہ وغیرہ ایسی ہیں، جن کے متعلق دوامی ہونا محال ہے، ان کا حدوث تو ضروری ہے، اور موثر و موجد کی جانب ان کو احتیاج ان کے امکان ہی کی وجہ سے ہوتا ہے، لیکن ان کے امکان کی نوعیت کیا ہے؟ اسی خاص طرز کا وجود، کیونکہ دائمی وجود تو ان کے لئے محال ہے، پس انکے امکان کے معنے بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوتے کہ ان کے حدوث کا امکان ثابت ہے، اور شے کے ممکن ہونے کے معنے صرف یہ ہیں کہ مطلق وجود اور ہونا ان کے لئے جائز ہے، نہ کہ ہر قسم کے وجود کا جواز ممکن کے لئے ہوتا ہے، مثلاً جوہر کے لئے عرض کا وجود محال ہے یا مثلاً سیاہی کے لئے سفیدی کا وجود محال ہے، اسی طرح حرکت یا جو اس طرز کی چیزیں ہیں ان کے لئے بقائی وجود محال ہے، دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ عدم سابق کا محتاج کون ہوتا ہے؟ خود فعل کا وجود اس کا محتاج ہوتا ہے یا اس عدم سابق کا محتاج فاعل کی وہ تاثیر ہوتی ہے جو اس فعل سے متعلق ہوتی ہے، پہلی شق محال ہے اس لئے کہ اگر فعل اپنے وجود میں عدم کا محتاج ہوگا تو یقیناً وہ عدم اس فعل کے ساتھ متصل اور مقارن ہوگا، اور عدم کا متصل ہونا یہ فعل کے منافی ہے، اور جو چیز فعل کی منافی ہوگی محال ہے کہ وہی منافی اس فعل کے وجود کے لئے شرط بھی ہو، اسی طرح دوسری شق بھی اس لئے محال ہے کہ اثر کا وجود ظاہر ہے کہ اس کے عدم کے منافی کو اگر مقارن اور متصل فرض کیا جائے گا تو اسی کے ساتھ اس کا منافی ہونا بھی تو ضروری ہوگا، اور شے کا منافی خود اس شے کی شرط کسی طرح نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ نہ تو فعل ہی اپنے موجود ہونے میں اس کا محتاج ہے کہ اس سے پہلے اس کا عدم ہو، اور نہ فاعل اپنی تاثیر بخشی میں اس کا محتاج ہے۔

تیسری دلیل اسی دعوے کی یہ ہے کہ حوادث کے متعلق یہ پوچھا جاتا ہے کہ جس وقت وہ موجود ہو کر قیام حاصل کرتے ہیں، تو اپنے قیام و بقاء کے اس زمانے میں آیا وہ موثر اور فاعل کے محتاج ہوتے ہیں یا نہیں، بر تقدیر اول ناگزیر ہے کہ

اپنے امکان کی وجہ سے وہ ازلاً وابداً موثر و فاعل کے محتاج ہوں اور بر تقدیر ثانی یعنے اپنے قیام و بقاء کے زمانے میں موثر کی جانب انھیں احتیاج باقی نہ رہے، تو ان کے اس حال کی وجہ یا تو یہ ہوگی، کہ اس زمانے میں ان کا وجود امکان کے دائرے سے خارج ہو جاتا ہے یا با وجود اس عدم احتیاج کے امکان کی صفت بھی ان میں باقی ہوگی، بہر حال یہی دو صورتیں ممکن ہیں، ان میں پہلی صورت یعنے امکان کے دائرے سے ان کا خارج ہونا یہ تو قطعاً محال ہے اس لئے کہ جو چیز بالذات ممکن ہوتی ہے، ناممکن ہے کہ وہ منقلب ہو کر واجب بالذات بن جائے۔ علاوہ اس کے سوال یہ ہے کہ ممکنات میں امکان کی صفت اگر ان کی ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، تو دوامی طور پر ان کے وجود کو ممکن ہونا چاہئے، اور اگر یہ امکان ان کی ذات کا اقتضاء نہیں ہے بلکہ کسی بیرونی اور منفصل امر کی راہ سے یہ صفت ان کو لاحق ہوتی ہے، تو اس صورت میں ممکن کے لئے امکان کی صفت کا ثبوت بھی ممکن قرار پائے گا، لازمی طور پر اب اس امکان کا امکان بھی کسی امر منفصل کا نتیجہ ہوگا، اسی طرح اس امکان کے امکان کے لئے ایک تیسرا امکان ہوگا، اور بات یوں دراز ہوتی جائے گی تا اینکہ غیر محدود بیرونی و منفصل امکانات کا ایک سلسلہ یہاں پیدا ہو جائیگا پس معلوم ہوا کہ پہلی شق یعنے اپنے قیام و بقاء کے زمانے میں بھی ممکن ممکن ہی رہتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکن اپنے بقاء کے وقت میں بھی سبب کا محتاج ہوتا ہے، کیونکہ حاجت کی جہت تو امکان ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ وجود کے دائرے میں جب کوئی چیز داخل ہو جاتی ہے تو اس وقت (وجود اور عدم سے اس کا تعلق مساوی نہیں) بلکہ وجود کے ساتھ زیادہ راجح و اولیٰ ہو جاتا ہے، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں وجود کے ساتھ اس موجود ممکن کا تعلق جو اولیٰ اور راجح ہو جاتا ہے، یہ اولویت آیا وجود کے لوازم میں ہے یا لوازم وجود میں نہیں ہے، پہلی شق محال کو مستلزم ہے، اس لئے کہ جس وقت وجود کا تحقق ہو جاتا ہے معاً اسی کے ساتھ اس کو وجود کے ساتھ اولویت کی نسبت قائم ہو جاتی ہے، اور جب عدم کے اعتبار سے وجود اس کے لئے اولیٰ و ارجح ہو گیا تو یقیناً وہ فاعل اور موثر سے ایسی صورت میں بے نیاز ہو جائے گا،

لیکن ممکن بغیر فاعل اور موثر کے موجود بھی نہیں ہو سکتا، اور جب فاعل کے لیے ضرورت ہونے کی وجہ سے اس ممکن کا فاعل باقی نہ رہا تو نتیجہ یہ ہوا کہ ممکن معدوم ہو جائے گویا اس کا وجود اس کے عدم کا سبب بن جائیگا۔ اس کا ناممکن ہونا بدیہی ہے، رہی دوسری شق یعنے وجود کے ساتھ اولویت کی یہ نسبت لوازم وجود میں نہ ہو، بلکہ اس کا شمار ان عوارض میں ہو جو اپنے معروض و موصوف کے ساتھ ہمیشہ نہیں رہتے بلکہ ان سے جدا بھی ہو جاتے ہیں جنھیں عوارض مفارقہ کہتے ہیں، تو یہ تجویز بھی محال ہے، اس لئے کہ اولویت کی یہ نسبت ایسی صورت میں یعنے عوارض مفارقہ ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ کسی سبب کی محتاج ہوگی اور اب واقعے کی شکل یہ ہوگی کہ جو ممکن موجود ہو چکا ہے اس کی ذات اولویت کی محتاج ہوگی، اور اولویت اپنے سبب کی محتاج ہوگی، نتیجہ یہ نکلے گا کہ سبب سے یہ ممکن موجود بے نیاز و غنی باقی نہ رہا (حالانکہ فرض یہی کیا گیا تھا)۔

چوتھی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ معلول جو علت اور سبب کا محتاج ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اس احتیاج و افتقار کی وجہ کیا ہوتی ہے، آیا یہ احتیاج اسلئے ہوتا ہے کہ معلول بالفعل موجود ہو چکا ہے، یا چونکہ پہلے وہ معلول معدوم تھا اس لئے علت کی حاجت اسے ہوتی ہے، یا اس احتیاج کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ معلول چونکہ عدم یعنے نہ ہونے کے بعد پایا جاتا ہے، عدم کے متعلق یہ کہنا کہ علت کا مقتضا یہی ہے اس کا ناممکن ہونا تو ظاہر ہی ہے کیونکہ عدم تو صرف نیستی اور نفی محض کا نام ہے بھلا اس کو علت کی حاجت کیا ہوگی، اسی طرح یہ بات کہ معلول کا وجود چونکہ عدم کے بعد ہوتا ہے یعنے پہلے نہ تھا اور پھر ہوا، معلول کی یہ خصوصیت بھی احتیاج کی وجہ نہیں ہو سکتی اس لئے کہ عدم کے بعد ہونا ظاہر ہے کہ یہ وجود کی ایسی صفت اور کیفیت ہے جو وجود کے یافت اور حصول کے بعد اسے لازمی طور پر عارض ہوتی ہے، اس لئے کہ خود وجود کا حصول اگرچہ جواز اور امکان کے رنگ میں ہوتا ہے، لیکن عدم کے بعد اس وجود کا حصول یہ ممکن کے وجود کی ایسی صفت ہے جس کا ثبوت اس کے لئے واجب اور ضروری ہوتا ہے، کیونکہ اس کیفیت و صفت کے سوا کسی اور طریقے سے اس کا واقع ہونا ناممکن ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود

ایسی ہو، کہ اس کا واقع ہونا واجب وضروری نہیں بلکہ جائز وممکن ہو لیکن وقوع پذیر ہونے کے بعد کسی امر کا ثبوت وعروض اس کے لئے واجب وضروری ہو یہی چار کا عدد ہے جس کا وجود ظاہر ہے کہ ممکن ہے، لیکن اس کا جفت ہونا یہ ایسی صفت ہے جس کا ثبوت اس کے لئے واجب ہے اور اس ثبوت کے لئے کسی سبب وعلت کی ضرورت نہیں، اسی طرح حادث کا وجود تو ممکن ہو، لیکن اس کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ بات اس کے لئے ضروری ہو اور قاعدہ ہے کہ جو چیز واجب وضروری ہوتی ہے، وہ فاعل اور موثر سے بے نیاز وغنی ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ علت کا محتاج دراصل صرف وجود ہی ہوتا ہے،

پانچویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ظاہر ہے کہ کچھ صفات اور لوازم ہیں، خواہ ان صفات ولوازم کی نوعیت اضافی وسلبی ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ عام فلاسفہ کا خیال ہے، یا ان صفات کو وجودی حقیقت قرار دیا جائے جیسا کہ اکثر متکلمین کا عقیدہ ہے، یا انہیں احوال واعیان سمجھا جائے جیسا کہ معتزلہ اور صوفیوں کا مسلک ہے، بہرحال ذات حق کے یہ صفات ولوازم ظاہر ہے کہ واجب نہیں ہوسکتے، اس لئے واجب کا ایک سے زیادہ ہونا ناممکن ہے، بس خود اپنی ذات کی حیثیت سے تو یہ صفات ولوازم ممکن الثبوت ہوں گے، اور اس نقطۂ نظر سے کہ یہ واجب اول تعالیٰ کے صفات ہیں اس حیثیت سے ان کا ثبوت بھی واجب وضروری ہوگا، ان تمام امور کا حاصل یہ ہوا کہ اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ کسی چیز پر تاثیری عمل مرتب ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ یہ چیز عدم کے بعد ہو، یعنے پہلے نہ ہو اور بعد کو پھر تاثیری عمل کے ذریعے سے موجود ہو جائے (آخر صفات ولوازم حق کے متعلق کون کہہ سکتا ہے کہ کسی وقت وہ نہ تھے اور بعد کو موجود ہوئے ہیں) اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے صفات ولوازم حق کا شمار افعال کے ذیل میں نہیں کیا جاتا اور ہماری گفتگو کا تعلق افعال سے ہے، یعنے افعال کا وجود ہمیشہ عدم کے بعد ہوتا ہے،

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ مان لیا جاتا ہے کہ جس کے وجود سے پہلے اس کا عدم نہ ہو، اس کو فعل نہیں کہتے ہیں لیکن ہماری گزشتہ بالا تقریر سے

اتنا تو معلوم ہوا کہ ایسی چیز جس کا ثبوت خود اس کی اپنی ذات کے رو سے واجب نہیں بلکہ ممکن ہے، ایسی چیز بھی ایسے فاعل اور موثر کی طرف منسوب ہو سکتی ہے جس کا ثبوت اور وجود اثر کے ساتھ ساتھ رہتا ہے (یعنی صفات، حق جو حق تعالیٰ کا اثر ہے دونوں ایک دوسرے سے کسی زمانے میں جدا نہیں ہو سکتے) اور جب اس بات کو عقل جائز تصور کرتی ہے بلکہ قبول کرتی ہے، تو پھر دوسرے مقامات میں اسی واقعہ کا انکار کیوں کیا جاتا ہے اور اس کے محال و ممتنع ہونے کا دعویٰ کیوں کیا جاتا ہے زیادہ سے زیادہ یہ منکر شخص جو کچھ بھی کہہ سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے اثر پہ لفظ فعل کے اطلاق سے گریز کرے، لیکن ایسے اہم مسائل کے سلسلے میں محض لفظی اور اصطلاحی امتیازات کے دامن میں پناہ لینے سے کوئی خاص علمی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ چھٹی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ ماہیتوں کے لوازم ظاہر ہے کہ ان ماہیتوں کے معلول ہوتے ہیں لیکن بایں ہمہ ماہیتوں سے ان کا وجود متاخر نہیں ہوتا، یعنی یہ نہیں ہوتا کہ لوازم کا وجود ان ماہیتوں کے وجود کے بعد دوسرے زمانے میں پایا جائے، اور صرف ماہیتوں کے لوازم ہی کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ وجود کے جو لوازم ہوتے ہیں، وہ بھی تو ماہیتوں سے جدا نہیں ہو سکتے، آخر غور کرنا چاہئے کہ کیا کوئی یہ سوچ سکتا ہے کہ چار کا عدد تو ہو، اور زوجیت (جفت ہونا) جو اس کے لوازم میں ہے، وہ اس کے ساتھ نہ ہو، یا مثلث کے ساتھ "دو زاویوں والے" ہونے کی صفت نہ پائی جائے یا آگ کے ساتھ گرم ہونے کی صفت نہ پائی جائے بلکہ ہم تو کچھ اور آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسباب و علل ہمیشہ اپنے مسببات اور معلولوں کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں مثلاً جلنے کی صفت ہمیشہ جلانے کے ساتھ ہو گی اور دکھ درد ہمیشہ مزاج کے بگاڑ یا نظام جسمانی کے اندر اعضاء باہم جس طرح ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں اس اتصال میں جب کوئی گڑبڑ پیدا ہوتی ہے اپنے قدرتی مقام سے عضو کا کوئی حصہ ہٹ جاتا ہے تو معاً اس تفرق اتصال کے ساتھ ہی یعنی محسوس ہوتی ہے، اور سچ تو یہ ہے کہ یہاں ایک بات تو ایسی ہے جس میں یہ لوگ کسی طرح جھگڑ نہیں سکتے، کیونکہ جو بات فرض کی گئی ہے، اس سے یہ بہت زیادہ قریب ہے، مقصد یہ ہے کہ علم کو عالمیت (عالم ہونے)، قدرت کو قادریت

(قادر ہونے کی) یہ علت مانتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہاں علت اپنے معلول اور موثر اپنے اثر کے ساتھ ساتھ اس طرح پایا جاتا ہے کہ آثار کسی طرح اپنے اپنے موثر سے پیچھے نہیں ہو سکتے، پس معلوم ہوا کہ اثر و موثر میں اگر اتصال و مقارنت کی جہت پائی جائے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسے آثار اپنے موثرات کی طرف نہ منسوب ہو سکتے ہیں اور نہ ان کے محتاج ہو سکتے ہیں۔

ساتویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ شے کے جب اس حال کا اعتبار کیا جائے جسے اس کے وجود کا حال کہتے ہیں تو اس وقت اس حیثیت سے کہ اس کا وجود ہے شے واجب الوجود ہوتی ہے، اور جب شے کے اس حال کا اعتبار کیا جائے جسے اس کے عدم کا حال کہتے ہیں، تو اس وقت بحیثیت معدوم ہونے کے بھی شے واجب العدم ہوتی ہے یعنے اس وقت اس کا عدم ہی اس کے لئے ضروری ہوتا ہے اور یہ ذاتی ضرورت کی ایک قسم ہے، جس کا اصطلاحی نام منطق میں "ضرورۃ بشرط المحمول" ہے یعنے محمول کے زمانے میں یہ ضرورت اس کیلئے ثابت ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ انھی دو حالتوں (وجود و عدم) کے طاری ہونیکا نام حدوث ہے، اب ہم اس شے کی ماہیت کو اس حال کے زیر اثر تصور کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ماہیت ہر دو صفت وجود و عدم کے اعتبار سے واجب ہی قرار پاتی ہے حال وجود میں واجب الوجود، حال عدم میں واجب العدم، اور قاعدہ ہے کہ وجوب کی صفت جس چیز میں پائی جائے گی ایسی چیز پھر کسی سبب اور علت کی طرف مستند و منسوب نہیں ہو سکتی، پس معلوم ہوا کہ حدوث کی صفت بحیثیت صفت حدوث کے احتیاج و افتقار سے مانع ہے، اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ جب تک ماہیت کو خود اس کی اپنی نفس ذات کی حیثیت سے اعتبار نہ کیا جائے گا، وجوب کا ازالہ و ارتفاع اس سے نہیں ہو سکتا، یعنے وجود کے زمانے میں وجود کا وجوب، اور عدم کے زمانے میں عدم کا وجوب اس پر مسلط رہے گا، خلاصہ یہ ہے کہ فاعل اور موثر کی محتاج ماہیت خود اپنی آپ ذات کے رو سے ہوتی ہے (نہ کہ وجودی و عدمی حال کے اعتبار سے) اور حدوث کی صفت سے تو احتیاج و افتقار کی راہ میں رکاوٹ ہی پیدا ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ فاعل کی حاجت ماہیت کو

جس وجہ سے ہوتی ہے وہ حدوث کی نہیں بلکہ امکان کی صفت ہے، اور جب حدوث علت احتیاج نہیں ہے تو پھر یہ دعوی کہ ہر حادث کے لیے ایک ایسا زمانہ درکار ہے جس میں اس کا عدم ہو یعنی وہ نہ ہو صحیح نہیں ہے اس لیے کہ حدوث تو سرے سے احتیاج ہی کی جڑ کاٹتا ہے پھر وہ اسی احتیاج کی شرط کس طرح ہو سکتا ہے۔

آٹھویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موثر اور فاعل کے ساتھ جب اثر اور مفعول پایا جاتا ہے، تو ان دونوں میں جو حاجت کا رشتہ تھا وہ اب باقی نہیں رہتا، اگرچہ اس سے پہلے دونوں میں یہی رشتہ رہتا ہے، اگر سابقہ ہونے کی صورت میں بھی حاجت باقی رہے گی تو یہ حاجت کسی اور موثر کا مطالبہ کرے گی، بہرحال حاجت کا حال تو یہی ہے کہ معیت کی صورت میں وہ باقی نہیں رہتی لیکن حدوث کی صفت کا حال یہ ہے کہ موثر کے ساتھ بھی وہ اسی طرح موجود رہتی ہے، جس طرح وہ اس وقت ہوتی ہے جب موثر نہ تھا، اب اگر موثر کی طرف ماہیتوں کا احتیاج صفت حدوث کا نتیجہ قرار دیا جائے تو اس سے مذکورۂ بالا محال لازم آتا ہے یعنے موثر کے باوجود دوسرے موثر کی حاجت لیکن امکان کو اگر احتیاج کی علت قرار دیا جائے تو ظاہر ہے موثر کے ساتھ امکان کی صفت باقی نہیں رہتی، اس لیے کہ موثر کے ساتھ تو ماہیت کا وجود واقع میں واجب اور ضروری ہو جاتا ہے (یعنے ممکن باقی نہیں رہتا) پس معلوم ہوا کہ موثر کی حاجت امکان ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور صفت کا یہ نتیجہ ہے۔

یہ تھے وہ آٹھ براہین اور دلائل جن سے یہ دعوی ثابت کیا جاتا ہے کہ امکانی حقائق سبب اور علت کے جو محتاج ہوتے ہیں ان کا یہ احتیاج صفت امکان ہی کا نتیجہ ہے، یہ تو ماہیتوں کا حال ہے، باقی معلول وجودوں کا جو سلسلہ ہے، تو ان کا احتیاجی و افتقاری رشتہ جو جاعل اور خالق سے ہوتا ہے وہ محض ان کی اپنی ذات کا اقتضاء ہے، یہ بات ان میں کسی خارجی عارض کی طرف سے نہیں پیدا ہوتی، اگرچہ دلائل کا اقتضاء تو یہی ہے کہ نو پیدا حادث افعال کی

پیدائش کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ہمیشہ وہ عدم کے بعد ہو لیکن با ایں ہمہ ہم نے اس پر برہان پیش کیا ہے کہ عالم اور جو کچھ بھی اُس کے اندر ہے سب کے سب زمانی حادث ہیں، یعنی ان کی پیدائش اس طور پر ہوئی ہے کہ ایک زمانے میں کچھ نہ تھا اور پھر یہ حادث اور پیدا ہوئے ہیں یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو عالم میں پیدا ہوتی اور اس سے تعلق رکھتی ہیں جیسا کہ عنقریب ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کا تفصیلی تذکرہ کریں گے۔

اس قاعدے سے جنھیں اختلاف ہے، ان کے دلائل بہت بودے اور کمزور ہیں، ہم انھیں درج کرتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ جو چیز حاصل شدہ ہے، پھر اس کو حاصل کرنا محال ہے، اس لیے ضروری ہے کہ شئے کے وجود سے پہلے اس کی حاجت پائی جائے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ایسے دو موجود فرض کریں، جو قدیم ہوں، تو ان میں سے پہلا دوسرے کا محتاج ہو یا دوسرا پہلے کا محتاج ہو؛ ان دونوں باتوں میں کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ کسی کو کسی کے مقابلے میں کسی قسم کا امتیاز حاصل نہیں ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ کہا جائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ عالم کا موجد اور پیدا کرنے والا صاحب اختیار و ارادہ فاعل ہے، ظاہر ہے؛ قصد، اور ارادہ، رجحان، ان امور کا تعلق ان ہی چیزوں سے ہو سکتا ہے جو حادث اور نو زائیدہ ہوں، آخر ہم خود اپنے اندر یہ محسوس کرتے ہیں کہ جو چیز ہو چکی ہے، پھر اس کے بنانے اور پیدا کرنے کی طرف ہمارا ارادہ متوجہ نہیں ہو سکتا، چوتھی دلیل یہ ہے، کہ مکان کا قاعدہ ہے، کہ موجود ہونے کے بعد پھر اس کو معمار کی حاجت نہیں رہتی؛ یا جب حروف لکھے جا چکے ہوں تو اس کے بعد ان کو لکھنے والے کی ضرورت نہیں ہوتی، ان دلیلوں میں سے ہر ایک کا جواب یہ ہے، پہلی دلیل کے جواب میں ایک نقض بھی پیش کیا جائے گا، اور پھر اصل مغالطے کو حل کیا جائے گا؛ نقض کے لیے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ آخر قادر ہونا (قادریت) قدرت کا اور سیاہ ہونا (اسودیت) سواد (سیاہی) کا کس طرح محتاج ہے، جو جواب اس کا دیا جائے گا، وہی جواب وہاں ہم دیں گے باقی مغالطے کا

صحیح حل یہ ہے، کہ حاصل شدہ شئے کا حاصل کرنا بیشک محال ہے، لیکن اسی صورت میں جب اس حاصل شدہ امر کو پھر کسی جدید تحصیلی عمل کے ذریعے سے حاصل کرنے کی کوشش کی جائے، مگر وہی تحصیلی عمل جس سے وہ شئے یافت اور حصول سے موصوف ہوتی ہے، اسی تحصیلی عمل کے ذریعے سے اس کا حاصل کرنا قطعاً ناجائز نہیں ہے، بلکہ ایسا ہونا تو ضروری ہے، اس کے سوا اور دوسری صورت اس شئے کے حصول و یافت کی اور کیا ہوگی، بہرحال ظاہر ہے، کہ جو چیز موجود ہو چکی ہے پھر اسی کو دوبارہ وجود بخشنا یہ تو محال ہے لیکن یہاں یہ صورت ہے کب؟ ماسوا اس کے اس دلیل میں جس امر کا ذکر کیا گیا ہے یہ پھر اپنے دعوے ہی کو دہرا دینے کے ہم معنے ہے، دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کسی شئے کا سبب اور علت ہونا اس پر مبنی نہیں ہے کہ وہ شئے قدیم ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہہ یہ کہا جا سکتا تھا، کہ تاثیر بخشی میں ایک قدیم کو دوسرے قدیم پر کیوں ترجیح دی جائے، ٹھیک اس کی مثال معلول کی ہے، کہ کسی شئے کا معلول ہونا اس پر مبنی نہیں ہے کہ وہ حادث اور نو پیدا ہو، کہ اس وقت پھر معلول ہونے میں ایک حادث کو دوسرے حادث پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہو سکتی، اگر یہ بات ہوتی، تب یہ کہہ سکتے تھے، کہ کنجی کی حرکت کی علت ہاتھ کی حرکت کو قرار دینا، اس کو کوئی فوقیت اس پر حاصل نہیں ہے اگر اس کی الٹی صورت فرض کی جائے یعنے ہاتھ کے حرکت کی علت کنجی کی حرکت ٹھیرائی جائے، پس واقعہ یہ ہے کہ علت کا علت ہونا (قدامت پر) نہیں، بلکہ اس کی بنیاد اس خاص خصوصیت پر مبنی ہوتی ہے جو علت کی ذات اور حقیقت میں پائی جاتی ہے، یعنے خود علت اپنی آپ ذات کے اعتبار سے تقدم اور علت ہونے کی صفت کو چاہتی ہے، جیسے روشنی پر آفتاب کی ذات متقدم ہونے کی صفت کو چاہتی ہے، یعنے روشنی آفتاب سے نکلتی ہے نہ کہ آفتاب روشنی سے باقی وہ شبہہ کہ دو چیزوں میں جب لزوم کا علاقہ ہو، تو ان میں سے کسی ایک کے معدوم و مرتفع ہونے سے دوسرے کا معدوم ہونا ضروری ہوتا ہے، اسی لیے علت ہونے میں ان میں سے

کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہو سکتی تو اس شبہے کے ازالے کے جو وجوہ ہیں ان کا ذکر پہلے آچکا ہے؛

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کی تکوین اور پیدائش کی ابتدا کے لیے، قصد و ارادہ اور اندرونی رجحان کے ابتدا کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح پیدائش و تکوین کے استمرار او ربقا کے لیے قصد و ارادہ، اور اندرونی رجحان کے ابتدا و آغاز کی نہیں، بلکہ ان کے بھی بقا و استمرار ہی کی ضرورت ہے؛ پس اگر قصد و ارادہ مسلسل باقی رہیں اور ان کے تعلقات بھی اسی طرح باقی رہیں، تو اس وقت ایسا ہونا ممکن ہے، اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا یہ تو پھر دعوے ہی کو دلیل کی شکل عطا کرنا ہے؛

رہی چوتھی دلیل سو اس کا جواب یہ ہے، کہ مثالوں میں جن فاعلی قوتوں کو پیش کیا گیا ہے؛ ان سب کا تعلق ان حرکتوں سے ہے، جن کے ذریعے سے اجسام ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں، باقی شکلوں، اور ہیئتوں، کے قیام و بقا کی یہ فاعلی قوتیں علت نہیں ہیں بلکہ ان کی قریب اور بعید علتیں دوسری چیزیں ہیں، جن کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے؛

فصل

تمام نوزائیدہ اور زمانی حادث چیزوں کی پیدائش ایک نہ ختم ہونے والی دوری حرکت کی محتاج ہوتی ہے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا؛

پہلے یہ بات معلوم ہونی چاہئے، کہ کسی شئے کی علت تامہ (کامل سبب) کے متعلق یہ ناممکن ہے، کہ اس شئے پر اسے زمانی تقدم حاصل ہو؛ یعنی شئے کے وجود سے پہلے اس کی علت تامہ کا وجود ماسبق زمانے میں نہیں ہو سکتا، اور جس طرح یہ ناممکن ہے، اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ شئے سے علت تامہ متاخر ہو، یعنے اس شئے کے معدوم ہو جانے کے بعد بھی علت تامہ بعد والے زمانے میں موجود نہیں ہو سکتی، اس کے بعد اب جاننا چاہئے، کہ حوادث اور نوزائیدہ و نو پیدا امور کے ان اسباب کے لیے بھی حادث اور نو پیدا ہونا ضروری ہے؛ جو ان امور کے قریبی اسباب ہوں کیونکہ یہ قریبی اسباب بھی

اگر قدیم ہوں گے، تو ان کے قدیم ہونے کی وجہ سے خود ان امور کا بھی قدیم ہونا ناگزیر ہو جائے گا، کیونکہ ایسا سبب جو اپنے معلول کے عدم اور رہنے کے بعد بھی موجود رہ سکتا ہے، ایسے سبب کے وجود کے وقت بھی اس معلول کا وجود بھی ذاتی امکان رکھنے والے ممکن کی حیثیت حاصل کرے گا، اس لیے کہ جس چیز کا وجود ذاتی طور پر ناممکن اور محال ہوگا، وہ کسی کی معلول نہیں بن سکتی، بہر حال جب معلول کا وجود اس علت کے وجود کے وقت ممکن رہے گا؛ تو اب اگر ایسا معلول موجود ہو جائے، تو ضرور ہے، کہ اپنے موجود ہونے میں علاوہ اس علت کے کسی اور زائد امر کا محتاج ہوگا، کیونکہ جب یہ فرض کیا گیا ہے کہ یہ ایسی علت اور سبب ہے، جس کے پائے جانے کے زمانے میں معلول معدوم بھی ہو سکتا ہے، پھر اس عدم کے بعد وہ موجود ہوا ہے؛ الغرض معلول کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ اس علت کو مساوی نسبت حاصل ہے؛ اور قاعدہ ہے کہ جب کسی شے کو کسی سے اس قسم کی امکانی نسبت ہوگی، تو اس شے کے (دو پہلوؤں یعنے وجود و عدم) میں سے ایک پہلو کسی ضمیمے اور امر زائد کا محتاج ہوگا پھر یہی گفتگو ضمیمے میں بھی ہوگی، تا اینکہ بالآخر بات اس چیز پر جا کر ختم ہوگی، جو معلول کی ماہیت کو امکان کے دائرے سے باہر نکال لائے، اب جا کر اس معلول کا وجود بجائے امکان کے مثلاً وجوب حاصل کرے گا، ذاتی برتری اور اولویت کی نفی جس باب میں کی گئی ہے؛ وہاں اس قانون کی پوری تفصیل سے تم واقف ہو چکے ہو، پس ثابت ہوا کہ حوادث اور نوزائیدہ امور کے خود سبب قریب کا یا اس سبب قریب کے جز کا حادث ہونا ضروری ہے؛ اور جو بات اس پہلے حادث کے متعلق کی گئی، بجنسہ اب یہ گفتگو اس دوسرے حادث یعنے سبب قریب یا اس کے جز کے متعلق پیدا ہوتی ہے، یہ گفتگو یوں ہی آگے بڑھتے ہوئے یا تسلسل کی راہ پر جا پڑے گی، یا کسی ایسے نقطے پر ہمیں رکنا پڑے گا، جسکی ماہیت اور حقیقت ہی خود حدوث اور نوزائیدگی ہو، یعنے ایسی چیز جس کی ذات ہی تجدد اور نو بہ نو طرز کی پیدائش ہو، مثلاً جو حال حرکت

کا ہے، یا اس چیز کا ہے جس میں حرکت دوسرے کے ذریعے سے نہیں بلکہ خود اس کی اپنی ذات سے پیدا ہوتی ہو، یعنے متحرک بنفسہ ہو، جیسا کہ ان طبائع اور فطرتوں کا حال ہے جو بذات خود تجدد پذیر ہوتی ہیں، لیکن ایسی طبیعتیں جن کے وجود کا سلسلہ ٹوٹ جانے والا ہو، یعنے ان کے وجود سے پہلے کوئی ایسا زمانہ نکلتا ہو، اور ایسی حرکت واقع ہوتی ہو، جس میں وہ نہ ہوں؛ یعنے اس وقت اس کا عدم ہو؛ اس قسم کی طبیعتیں ہمیشہ ایک ایسی طبیعت کے بعد وقوع پذیر ہوتی ہیں؛ جو ان کے زمانے کی محافظ ہوتی ہے اور زمانے کی اس محافظ طبیعت کے دو رخ ہوتے ہیں، ایک رخ تو اس کا وہ عقلی رخ ہوتا ہے، جو حق تعالیٰ کے اعتبار سے ان کے لیے ثابت ہوتا ہے یعنے باری تعالیٰ کے ازلی علم، اور قضاء وقدر میں ان کی جو صورت ہوتی ہے، اس حساب سے اس شئے کا جو پہلو پیدا ہوتا ہے اس کی تعبیر اس کے عقلی رخ سے کی جاتی ہے؛ اور اس پہلو کا تعلق عالم سے نہیں ہوتا، اور نہ عالم میں اس کا شمار ہوتا ہے دوسرا رخ اس کا وہ ہے، جسے ہم اس کا کونی وقدری رخ کہتے ہیں، جس کے اعتبار سے ہر لمحہ و ہر یوم وہ نت نئی پیدائش کی صورت اختیار کرتی رہتی ہے، اسی طبیعت کا یہ رخ حادث اور نو پیدا ہوتا ہے، مگر اس قانون سے ناواقف ہونے کی وجہ سے فلسفیوں نے تسلسل کی شق کو تسلیم کر لیا، اور اس کے تسلیم کرنے کے بعد وہ یہ تقریر کرنے لگے کہ تسلسل کے متعلق دو احتمال ہیں؛ ایک صورت تو یہ ہے، کہ غیر متناہی اور لامحدود امور دفعۃً واحدۃً ایک زمانے میں موجود ہوں، اور دوسری صورت یہ ہے، کہ ان میں سے بعض پہلے پائے جائیں، اور بعض ان کے بعد موجود ہوں، (یعنے ایک زمانے میں سب موجود نہ ہوں) تسلسل کی پہلی صورت تو باطل ہے جیسا کہ علت و معلول کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی، پس دوسری صورت قابل تسلیم رہ جاتی ہے، اس کے بعد یہ لوگ کہتے ہیں، کہ یہ نو پیدا حوادث جن میں بعض کے بعد الگ الگ ہو کر پائے جاتے ہیں؛ ان کی بھی دو شکلیں ہیں، ان کے وجود آیا آنی ہیں، یعنے ایک آن اور لمحے سے زیادہ

موجود نہیں رہ سکتے' یا: آنی نہیں' بلکہ ان کا وجود زمانی ہوگا' (یعنے کچھ وقت تک
موجود رہنے کے بعد معدوم ہوتے ہیں) پہلی صورت میں چونکہ لازم آتا ہے کہ
آنوں کے وجود میں تسلسل پیدا ہو' مطلب یہ ہے کہ دو آنوں کے درمیان
بغیر اس کے کہ کوئی زمانہ حائل ہو' یکے بعد دیگرے حرف آن کے بعد آن ہی
پیدا ہوتے چلے جائیں' جسے اصطلاحاً "تتالی آنات" کہتے ہیں اور بجائے خود
چونکہ ثابت ہو چکا ہے کہ تتالی آنات محال ہے اس لیے یہ صورت تو فرض نہیں
کی جا سکتی' اور بالفرض اگر "تتالی آنات" کے نظریے کو صحیح مان بھی لیا جائے'
جب بھی چونکہ ایک آن دوسرے آن سے الگ ہوتا ہے' تو جو آن متقدم
اور سابق ہوگا' اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے' کہ پیچھے آنے والے
لاحق آن پر اگر ختم ہو' پس آن سابق اس کی علت باقی نہ رہے گا' حالانکہ
فرض کیا گیا تھا کہ سابق لاحق کی علت ہے' ہف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے)
اور آنی نہیں' بلکہ یہ امور زمانی ہوں' یعنے بجائے اس کے کہ ایک ہی
آن میں وہ ختم ہو جائیں' ان کے وجود میں وسعت اور سیلان ہو؛ تو
اسی کا نام حرکت ہے' اس مسئلے کی اصل تحقیق یہ ہے' کہ مادے میں جب
کوئی ایسی صورت پیدا ہوتی ہے؛ جو اس میں پہلے نہ تھی' مثلاً منی کے
مادے میں انسانی صورت جیسے پیدا ہو جاتی ہے' تو ایسے مقامات میں یہ ہوتا
ہے' کہ اس صورت کی جو علت ہوتی ہے اس کو اس مادے سے ایک
ایسی نسبت حاصل ہو جاتی ہے' جو پہلے حاصل نہ تھی' اور اسی کے ساتھ
ضروری ہے' کہ اس مادے میں ایک ایسی حرکت پیدا ہو' جو اس صورت
سے مادے کو' بجائے دوری کے قرب اور نزدیکی عطا کرے' جیسا کہ منی کی جو
صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے؛ اس کا حال ہے' ہم ان انقلابی حرکتوں کو
محسوس کرتے ہیں جنھیں استحالات اور مادے کے تاثرات و انفعالات
کہتے ہیں' جو اسی مادے کے ساتھ متصل ہوتے ہیں' اور ان ہی استحالاتی و
انفعالاتی تاثرات کا یہ کرشمہ ہوتا ہے' کہ مادے کو صورت کے ساتھ
جو دور کی مناسبت تھی' بہ تدریج اس مناسبت کو وہ قریب سے قریب تر

کرتے جاتے ہیں، اور اسی طرح اس مادّے کو صورت کی علت سے بھی قربت و نزدیکی عطا کرتے جاتے ہیں، زیادہ صفائی کے ساتھ اس مقام کی تقریر یہ کی جاتی ہے کہ علت اور سبب کی حیثیت کبھی صلاحیت اور قابلیت و استعداد پیدا کرنے والے کی ہوتی ہے، جس کا اصطلاحی نام مُعِدّ (استعداد بخشنے والا) ہوتا ہے، اور کبھی اس کی حیثیت تاثیر بخشنے والے کی ہوتی ہے؛ اسی کو علت موثرہ کہتے ہیں، اس تقسیم کے بعد اب سمجھنا چاہیئے، کہ جو علت معدّ ہوتی ہے، اس کے لیے یہ جائز ہے کہ معلول پر مقدم ہو، یعنے معلول نہ ہو! اور معدّ کا وجود ہو؛ اس لیے کہ وہ معمول پر موثر اور اثر انداز نہیں ہوتی؛ بلکہ اس کا کام تو فقط یہ ہوتا ہے؛ کہ معلول کو اس صلاحیت کے قریب کرتا ہے، جس کی وجہ سے یہ ممکن ہو جائے کہ علت موثرہ سے وہ معلول صادر ہو؛ لیکن علت موثرہ کا حال اس سے مختلف ہے؛ یعنے اس کے لیے ناگزیر ہے، کہ اپنے اثر کے ساتھ متصل اور اس کے ساتھ ہو؛ بہرحال علت معدہ کا مآل کار یہ ہے، کہ یہ ایک ایسی چیز کی تعبیر ہے؛ جس کے وجود میں تجدد پذیری ہو؛ اور جس کی حقیقت و ماہیت میں دونوں باتیں یعنے انقضاء (گزشتگی) وحصول (دریافت) دونوں ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح پیوستہ ہوں کہ اس شئے میں دوسرا حال اس وقت تک پیدا نہ ہو سکتا ہو، جب تک اس کی پہلی کیفیت کا ازالہ نہ ہو جائے؛ طبعی حرکات کے سلسلے میں اس کی مثال وہ وزنی جسم ہو سکتا ہے، جو اوپر سے نیچے گرتا ہوا چلا آرہا ہے، ظاہر ہے، کہ حرکت کی اس مسافت میں جسم جس نقطے پر پہنچے گا، اسکی یہ پہنچ اس بات کی سبب بنجاتی ہے کہ اس نقطے سے آگے بڑھ کر دوسرے نقطے تک اس جسم کی رسائی ہو، اس مثال میں حرکت کی علت موثرہ تو جسم کا بھاری پن اور ثقل ہے، لیکن جب تک اس جسم کی رسائی پہلی حرکت کے ذریعے سے پہلے نقطے تک نہ ہوگی، دوسرے نقطے تک اس کا پہنچنا محال ہے؛ کیونکہ پہلے نقطے تک جسم جبتک نہ پہنچ لے گا، اس وقت تک ناممکن ہے کہ جسم کا یہ ثقل اور بوجھ اس کو اس نقطے سے ہٹا کر آگے بڑھائے؛ البتہ جب جسم حرکت کرکے پہلے نقطے تک پہنچ جائے گا؛ اس وقت بیشک یہ ممکن ہوگا کہ جسم کا ثقل

اسے آگے بڑھا دے۔ تو دیکھو! اسی ثقل اور وزن کے ذریعے سے دوسرے نقطے تک حرکت کرنا اس جسم کے لیے محال تھا جب تک کہ پہلے نقطے تک وہ نہ آلے، اور جس طرح یہ محال تھا اسی طرح دوسرے نقطے تک والی حرکت اپنی علت موثرہ یعنے ثقل سے بعید اور دور بھی تھی، لیکن جب اس کا صدور ممکن ہو گیا تو اپنی علت سے بھی یہ حرکت قریب ہو گئی، ظاہر ہے کہ بعد اور دوری کے بعد یہ قرب جو اس کو نصیب ہوا، وہ پہلے نقطے تک پہنچانے والی حرکت کا نتیجہ تھا، یہی اس مشہور فقرے کا مطلب ہے کہ "حرکت ہی معلولوں کو اپنے اسباب و علل سے قریب کرتی ہے" (یہ مثال تو طبعی حرکات کے سلسلے کی تھی) ارادی حرکات میں اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ ایک شخص رات کی تاریکی میں اس چراغ کی روشنی میں چلنا چاہتا ہے، جو اس کے ہاتھ میں ہے، اب اس چراغ کی روشنی میں زمین کے جس حصے پر قدم رکھتا ہے، تو چراغ کی روشنی اس حصے پر زمین کے پڑے گی، جو پہلے حصے کے بعد ہے، پھر اس کو دیکھ کر وہ اب دوسرے حصے پر قدم رکھتا ہے، اور یوں ہی وہ چلا جاتا ہے، تو اب دیکھو! کہ راستے کے ہر حصے کی روشنی کی علت موثرہ ظاہر ہے، کہ چراغ کا نور ہے، لیکن راستے کی ہر حصے کی روشنی کی علت معدہ یعنے جو راستے کے ان مختلف حصوں کو روشنی سے قرب و بعد نزدیکی و دوری عطا کر رہی ہے وہ چلنے والے کی چال ہے، اسی طرح فرض کیجئے کہ جو حج کے لیے سفر کرتا ہے تو حج کا کلی ارادہ ان جزئی ارادوں کی پیدائش کا سبب ہوتا ہے، جو باہم ترتیب کے ساتھ یکے بعد دیگرے اس طرح پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں کہ ان ارادوں میں سے ہر ایک دوسرے کی پیدائش کو قریب کرتا چلا جاتا ہے اس لیے کہ سفر حج کے اس راستے میں حاجی جس نقطے پر پہنچے گا اس کی یہ پہنچ اس بات کی ذریعہ بن جاتی ہے کہ دوسرا جزئی ارادہ اس کے بعد پیدا ہو، اور پیدا ہو کر مسافر کو اس حد سے متحرک کر کے دوسری حد میں پہنچا دے، جو پہلی حد سے متصل تھی، ان جزئی ارادوں میں جو ایک دوسرے کے پیچھے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں، ان میں تو اصلی موثر کلی ارادہ ہی ہوتا ہے، اور یہ جزئی ارادے

ان حرکات پر اثر انداز ہوتے چلے جاتے ہیں، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں تو دیکھو کلی ارادہ اور قصد تو ان تمام مسلسل پیدا ہونے والے حرکات کے ساتھ جمع ہوتا ہے' (لیکن جزئی ارادے مسافر کو ایک حد میں پہنچا کر مٹتے چلے جاتے ہیں')

جب یہ باتیں تمھیں معلوم ہو چکیں تو اس سے تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ ایسے افراد اور امور جو تجدد پذیر ہوں یعنے ایک کے بعد ایک پیدا ہوتے چلے جاتے ہوں' ان کے تمام خصوصیات کے ساتھ علت موثرہ بہر حال باقی اور قائم رہتی ہے اور سب کے ساتھ اس کی ایک تاثیری حالت باقی رہتی ہے' علت اور ایجاد کا سارا دار و مدار اسی تاثیری حالت کے قیام پر مبنی ہے' باقی یہ خصوصیتیں اور تشخصیتیں' جو خود اپنی ذاتی اقتضا کے ساتھ آگے پیچھے مقدم و موخر ہوتی ہیں' یعنے اس تقدم و تاخر میں کسی دوسرے کی ساخت اور فعل کو کچھ دخل نہیں ہوتا' مطلب یہ ہے کہ یہ خود ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے' اور جس کے ساتھ ان کی ذات کی تخلیق و تاثیر کا تعلق ہوتا ہے' اسی سے ان کے صفات تقدم و تاخر کا بھی تعلق ہوتا ہے' لیکن اس کا یہ مقصد نہیں ہے' کہ ان کا خالق اور جاعل ان میں اس کو جو پہلے ہوتے ہیں' ان کو سابق بنا دیتا ہے اور جو پیچھے ہوتے ہیں انھیں لاحق بنا دیتا ہے' بلکہ خود ان کا بنانا ہی ان کا سابق و لاحق ہونا ہوتا ہے؛

گزشتہ مثالوں میں بھاری جسم کے گرنے کی جو راہ تھی اس راہ کی مختلف منزلوں کی حیثیت گویا قالب کی ہے' اور اس قالب کی روح جسم کا ثقل اور وزن ہے؛ اسی طرح چراغ والی مثال میں زمین کے جس حصے میں روشنی ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ اور دوسری سے تیسری جگہ آتی ہے اس زمین میں ان حدود کی حیثیت قالب اور ڈھانچے کی ہے' اور قالب کی روح چراغ کی روشنی ہے اور حج والی مثال میں جزئی ارادوں کی حیثیت ایک ایسے شخص کی ہے' جس کی روح کلی ارادہ ہے؛

اسی طرح اب ہم کہتے ہیں کہ تمام حادث اور نوزائیدہ حقائق و طبائع کے

افراد و جزئیات کا قدیم ازلی سبب تو وہی ذات ہے، جو ان کی تجدد پذیر نو بہ نو پیدا ہونے والی صورتوں کا عطا کرنے والا ہے لیکن ہر فرد میں اس کے فیض کا ظہور اپنے خاص وقت کے ساتھ وابستہ، اور اس پر موقوف ہے کہ اس کے مادے کی استعداد (صورت) سے قریب ہوتی جائے اور صاحب فیض سے اس کے فیض کے قبول کرنے کے لیے بالکل تیار ہو جائے نہ رہنے کے بعد پھر مادے میں ان ہی صلاحیتوں اور استعدادوں کی پیدائش دراصل حرکتوں، اور تغیرات سے پیدا ہوتی ہے، بلکہ مادے پر یکے بعد دیگرے جو مختلف جزئی صورتیں طاری ہوتی اور زائل ہوتی رہتی ہیں، سچ پوچھو تو مادے کی اس استعداد کے اصلی ذرائع یہی صورتیں ہوتی ہیں، یعنے ان ہی جزئی صورتوں، اور ہیئتوں میں جو پہلے اور سابق ہوتی ہیں، وہ پچھلی اور لاحق ہونے والی صورتوں کی استعداد پیدا کرتی ہیں، ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر چیزوں میں سے کوئی شئے ایسی ہو، جو بغیر اس کے موجود نہ ہو سکتی ہو، کہ جب تک ایسے تجدد پذیر امور اس سے پہلے موجود نہ ہولیں، جو اس کے ساتھ مرتبط ہوں تو تعین کرنا چاہئے کہ ایسی چیز اس سے کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتی، کہ اس کے لیے ایسے امور کو مانا جائے، جن میں ایک دوسرے کے بعد پیدا اور ظاہر ہوتے ہوں، اور یہ کہ ان میں تجددی اتصال ہونے کے ساتھ یہ بھی ہونا ضرور ہے، کہ ان امور میں سے کوئی امر ایسا نہ نکل سکے جسے ہم اس سلسلے میں "اوّل" اور "سب سے پہلا" ٹھیرا سکیں، (اور چونکہ عالم میں پیدا ہونے والی چیزوں کا یہی حال ہے اس لیے) ضرور ہے کہ ہم یہاں ایک ایسی چیز کے وجود کو تسلیم کریں، جس میں "تجدد دوام" اس طور پر ہو، کہ اس کا ہر جزء دوسرے کے ساتھ متصل ہو، تاکہ زمانے میں انقطاع نہ ہو، یعنے زمانے کا ایک جز دوسرے سے ٹوٹ نہ جائے، اور جب یہ ضروری ہے تو اسی کے ساتھ پھر اس کا ماننا بھی ناگزیر ہے، کہ یہاں کوئی ایسا جسم بھی پایا جائے، جس کی فطرت اور طبیعت میں

تجدد پذیری ہو جو انقطاع اور انتہا کو قبول نہ کرے، اور اس میں ایک ایسا پہلو پیدا ہو، جو خدا کے نزدیک باقی رہے (یعنے وجود حق کے حساب سے اس میں بقاء کی جہت نکلتی ہو) اب ظاہر ہے کہ تجدد دوام کے قبول کرنے کی صلاحیت جوہری اجسام کے سلسلے میں اسی جسم میں ہو سکتی ہے جو بسیط اور ابداعی ہو (یعنے بغیر مادّے کے پیدا ہو) اسی طرح جسمانی اعراض میں جو دوام اور ہمیشگی کو قبول کر سکتے ہیں، وہ صرف دوری حرکت ہی ہو سکتی ہے: یعنے گردش اور چکر میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ ختم نہ ہو، کیونکہ دوری حرکت کے سوا اور جو دوسرے حرکات اور استحالات ہیں، وہ کسی نہ کسی ایسی حد اور نقطے پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہیں، جو دوسرے سے بالکل جدا ہوتا ہے،

اور یہ بات تمھیں آیندہ معلوم ہو گی کہ اس دوری حرکت کا محرک اور فاعل وہی چیز ہو سکتی ہے جو جسمانی نہ ہو؛ اور عالم ربوبیت کی جانب اس میں ایک ایسا دائمی شوق ہو، جس کی ابتدا بھی اللہ ہی سے ہوتی ہے، اور اس کی آخری بازگشت بھی خدا ہی کی طرف ہوتی ہے، بسم اللہ مجریہا و مرسٰہا (اللہ ہی کے نام سے روانہ ہوتی ہے اور اللہ ہی کے نام پر لنگر انداز ہو گی) کی آسمانی کشتی کا سوار رہی ہے؛

مرحلۂ پنجم

قوت و فعل کی اصطلاح سے اس مرحلے میں بحث کی جائے گی، نیز اسی سے متعلق جو یہ قانون ہے کہ ہر متحرک کے لیے حرکت پیدا کرنے والی طاقت یعنے محرک کی ضرورت ہے اس کی بھی تفصیل کی جائے گی، ماسوا اس کے ان چند مسائل کی بھی تحقیق اسی مرحلے میں کی جائے گی یعنے حرکت پیدا کرنیوالی قوتوں کا محدود ہونا، قدرت کا ثبوت، اور نفس کی قوتوں میں سے ایک خاص قوت کا اثبات، اور اس مسئلے کی طرف بھی اشارہ کیا جائے گا کہ نفس مزاج کا نام نہیں ہے، اور یہ کہ جو چیزیں مادّے سے پاک اور مجرد ہیں ان پر موت طاری نہیں ہو سکتی، اسی طرح اس قسم کے موجودات مجردہ کسی چیز کو حرکت کے ذریعے سے حاصل نہیں کرتے نیز یہ بھی بتایا جائے گا کہ جو چیز نیست سے ہست ہوتی ہے، اس کا حادث اور نو پیدا ہونا بھی ضروری ہے، اور یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے کسی مادے میں اس کے ہونے کی صلاحیت و استعداد پائی جائے، یعنے مسبوق بالمادہ ہونا اس کا ضروری ہے، جس طرح اس قسم کی چیزوں کے وجود پر اس کے عدم اور نیستی کا مقدم ہونا لابدی ہے اسی ذیل میں ہم یہ بھی ثابت کریں گے کہ امکان و قوت (جوہر نہیں) بلکہ عرض ہے، ایک خاص مسئلہ جس کا ذکر اس

سلسلے میں کیا جائے گا یہ ہے کہ قوت تو فعل سے زماناً پہلے ہوتی ہے اور فعل کو قوت پر زماناً بھی تقدم حاصل ہوتا ہے؛ اور دوسرے مختلف وجوہ سے بھی فعل قوت سے مقدم ہوتا ہے، اسی ضمن میں یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ طبیعت ہمیشہ تجدد پذیر ہے، اور یہ کہ جوہر کے مقولے میں بھی حرکت واقع ہو سکتی ہے، ہم اسی مرحلے میں تمام اجسام کے حدوث اور نوزائیدگی کو بھی ثابت کریں گے اور یہ کہ سارا عالم حادث و نو پیدا ہے؛ نیز عقلی ہستیوں کے وجود اور زمانے کا ثبوت بھی اسی مرحلے میں پیش کیا جائے گا، اور بتایا جائے گا کہ زمانے کا فاعل اور زمانے کا قابل کون ہے کیا ہے، نیز یہ بھی ثابت کریں گے کہ حق تعالیٰ کے سوا زمانہ ہر شئے سے پہلے ہے، بہرحال اس مرحلے میں جن امور کا ذکر کیا جائے گا یہ تو ان کی ایک اجمالی فہرست تھی اب ہم ہر ایک مسئلے کو مختلف فصلوں میں بیان کرتے ہیں؛

فصل

اس فصل میں قوت کی اصطلاح کی تشریح کی جائے گی، اور اس کے معانی بیان کئے جائیں گے، بات یہ ہے کہ اسمی ولفظی اشتراک کے طور پر اگرچہ قوت کے لفظ کا اطلاق مختلف معنوں پر ہوتا ہے، لیکن قرین قیاس یہ ہے کہ ابتداءً اس لفظ کا استعمال حیاتی ہستیوں یا حیوانوں کی اس صفت کے لیے کیا گیا، جو ضعف کی ضد ہے، یعنے ایسے مشکل اور دشوار کام جن کا تعلق حرکت سے ہو۔ اور بآسانی ہر وقت جن کا بن پڑنا آسان نہ ہو، اس قسم کے افعال کا صدور جس صفت کی بنیاد پر حیوانوں سے ہوتا ہے اسی کی تعبیر قوت سے کی جاتی ہے گویا قدرت کے لفظ سے جس چیز کو ظاہر کیا جاتا ہے، یا جس صفت کی تعبیر قدرت کے لفظ سے کی جاتی ہے اسی صفت کی شدت اور زیادتی کا نام قوت ہے؛

اب یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ قوت کے اس مصداق کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضرور ہے، ایک تو اس کا مبدا اور دوسری بات وہ ہے جس کا قوت کے ساتھ ہونا لازمی ہے یعنے وہ اس کے لوازم میں ہے مبدا اور مصدر

تو قوت کی قدرت کی صفت ہے؛ یعنی حیوان کی یہ حیثیت کہ جب وہ چاہے فعل اور کام اس سے صادر ہو، اور جب نہ چاہے اس فعل کا صدور اس سے نہ ہو، حیوان کے اس شان کی تعبیر قدرت سے کی جاتی ہے قدرت کی اس صفت کی ضد عجز و ناتوانی ہے، بہرحال یہ تو قوت کا مبدء ہوا، باقی جس بات کا قوت کے لیے ہونا لازمی ہے وہ یہ ہے، کہ کسی شئے سے باسانی متاثر نہ ہونا، قوت کے لوازم میں ہے، اور یہ اس لیے ہوتا ہے، کہ دشوار، اور مشکل انفعال و حرکات کی جو مشق کرتے ہیں؛ بسا اوقات ان افعال و حرکات سے خود متاثر اور منفعل ہو جاتے ہیں؛ اور ان کا یہی تاثر انھیں اس کام کی تکمیل میں حارج اور مانع ہو جاتا ہے؛ اسی لیے عدم تاثر اس بات کی دلیل ہوتی ہے، کہ کام کرنے والے کی قدرت میں شدت اور سختی پائی جاتی ہے؛ بہرکیف جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ قوت اور قدرت کے اسی باہمی تعلق کی بنیاد پر، لوگوں نے قوت کے لفظ کا اطلاق اس کے مبدء یعنی قدرت پر اور جو بات قوت کے لیے لازم ہے؛ یعنی عدم تاثر بھی کرنا شروع کیا،

پھر چونکہ قوت کے اندر ایک بات تو ایسی پائی جاتی ہے، جسے ہم اس کی جنس قرار دے سکتے ہیں؛ اسی طرح ایک اور بات اس میں ایسی بھی ہے؛ جسے ہم اس کے لوازم میں شمار کر سکتے ہیں میرا مطلب یہ ہے، کہ غیر پر اثر انداز ہونا، یہ بات قوت میں ایسی پائی جاتی ہے، جسے ہم اس کی جنس قرار دے سکتے ہیں، باقی لوازم میں جس چیز کو شمار کر سکتے ہیں وہ امکان کی صفت ہے، یعنی جو شخص کسی کام پر قادر ہوتا ہے؛ ظاہر ہے کہ اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کام کو کرے اور جائز ہے کہ نہ کرے، گویا اس کام کا اس سے صادر ہونا، اس اعتبار سے امکان اور جواز کے درجے میں ہوتا ہے، اس لیے امکان گویا اس کے لوازم میں ہوا؛ اس تمام گفتگو کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے، کہ لوگوں نے قوت کے لفظ کا اطلاق اس صفت پر بھی کرنا شروع کیا، جسے میں نے جنس کی حیثیت عطا

کی تھی، یعنی غیر پر اثر انداز ہونے والی چیز کی تعبیر قوت سے کرنے لگے، اسی طرح اس لفظ کا اطلاق اس کے لازم پر بھی کرنے لگے، یعنی امکان کی تعبیر بھی قوت سے کی گئی، مثلاً سفید کپڑے کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ بالقوۃ سیاہ ہے، مطلب یہ ہوتا ہے کہ سفید کپڑے میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ سیاہ ہو جائے اور جس طرح قوت کا اطلاق صلاحیت و استعداد اور امکان پر ہونے لگا، اسی طرح شے کے حصول اور وجود کی تعبیر فعل کے لفظ سے ہونے لگی، اگرچہ واقعہ یہی ہے، کہ حصول اور وجود کی صورت میں کسی تاثیری عمل کا ظہور نہیں ہوتا بلکہ انفعال اور اثر پذیری وقوع پذیر ہوتی ہے،

بہر حال قوت کے لفظ کا ابتدائی اطلاق اگرچہ اسی چیز پر ہوتا تھا جس کا تعلق فعل سے تھا، لیکن ان تعبیری انقلابات و تغیرات کی وجہ سے جب امکان ہی کو قوت کہنے لگے، تو پھر جس بات سے امکان کا تعلق ہے، یعنی حصول اور وجود پر فعل کا اطلاق ہونے لگا، اسی طرح علم ہندسہ کے علماء نے بھی جب یہ دیکھا کہ بعض خطوط میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ کسی مربع کا ضلع بن جائے، اور بعضوں میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی، اس لیے وہ بھی اس مربع کے متعلق یہ کہنے لگے کہ فلاں خط کی وہ قوت ہے، گویا مقصد یہ ہے کہ اس خط میں اس کی صلاحیت ہے، خصوصاً ان لوگوں میں سے جن کا یہ خیال ہے کہ مربع کی پیدائش اسی ضلع کی حرکت سے ہوتی ہے، جب اس کو خود اسی پر متحرک کیا جائے،

یہاں تک تو قوت کے لفظ کی تحقیق کی گئی، اب جب تم کو اس کے متعلق اتنی باتیں معلوم ہو چکیں ان ہی سے اب قوی کی حقیقت بھی تم پر واضح ہو گئی ہو گی، اور تم نے سمجھ لیا ہو گا کہ قوی کا مقابل اور ضد ضعیف ہے یا عاجز ہے یا جو بآسانی اثر پذیر ہو سکے، یا جو ضروری ہو، یا جو اثر انداز نہ ہو، یا وہ خطی مقدار جو کسی سطحی سفر و ضہ مربع کا ضلع نہ بن سکتی ہو، الغرض قوی کی ضد ان ہی باتوں میں سے کوئی بات مختلف جہات کے رو سے قرار پا سکتی ہے،

باقی قوت کو جب امکان کے معنے میں استعمال کرتے ہیں تو اس کے
ی احکام کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے اگرچہ یہ امکان یعنے جو فعل سے کے
ے میں بولا جاتا ہے۔ یہ ایک خاص حیثیت کی رو سے اس امکان سے کے
ہے جو ذاتی ضرورت کے مقابلے والا امکان ہے، خواہ ضرورت وجود کی
یا عدم کی، یعنی وجوب سے جس ضرورت کی تعبیر کرتے ہیں (بہر حال
مل کے مقابل والا امکان ہے) جسے مادے کے اثبات کے وقت
ں کیا جاتا ہے یعنے ہر نوزائیدہ تجدد پذیر حادث کے لیے جب مادے کا
ضروری قرار دیا جاتا ہے اس وقت امکان سے یہی امکان مراد ہے،
ی قوت، تو "دشواری سے اثر قبول کرنے" کے معنے میں اس کو جب استعمال
ے ہیں اس وقت وہ کیفیت کے مختلف اقسام میں سے ایک قسم ہوتی ہے،
اللہ اس کا تفصیلی تذکرہ آیندہ کیا جائے گا اور شدت و سختی کے معنے میں
قوت کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں یا جب قدرت کی تعبیر قوت سے
ے ہیں تو اس وقت دراصل "اثر کرنے والی صفت" کے معنے پر جس
ن کا اطلاق کیا جاتا ہے یہ اس کے اقسام کے ذیل میں داخل ہو جاتی ہے،

صل

قوت کے ہم نے جو یہ معنے بیان کئے ہیں، اس
فصل میں اسی کی تعریف اور تحدید کی جائے گی، کسی
ے میں کسی دوسری چیز سے جو انقلاب یا تغیر پیدا ہوتا ہے، اس تغیر و انقلاب
بیدء اور وجہ کو جیسا کہ تم جان چکے کبھی قوت کہتے ہیں، اثر کرنے والی
اور اثر قبول کرنے والی چیز میں ظاہر ہے کہ اس وقت کسی نہ کسی قسم کی
ت کا ہونا ضروری ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ان میں ذاتی
ئرت بھی ہو، بلکہ اعتباری مغائرت بھی کافی ہے، یعنے موثر اور
ر دونوں ذاتاً ایک ہوں، لیکن اس تاثیری تعلق کی وجہ سے ان میں
اری مغائرت ضروری ہو گی، اثر قبول کرنے کی حیثیت اثر ڈالنے کی
بت سے جدا ہو گی اور یہ بات ہم نے اس لیے کہی کہ اگر کوئی ایسی چیز ہو،
ند اپنی ذات پر اثر انداز ہو، مثلاً کوئی شخص اپنا علاج خود کرے

تو ایسی صورت میں ضرور ہے کہ یہاں حیثیت کے اختلاف کا لحاظ کیا جائے، اور اسی بنیاد پر موثر اور متاثر سے اس فعل کو مرکب قرار دیا جائے، ورنہ لازم آئےگا کہ ایک ہی شے ایک کام کی فاعل بھی ہو، اور وہی اس فعل کو قبول بھی کرے، اور اسی حیثیت سے قبول کرے جس حیثیت سے وہ اس فعل کی فاعل ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات مرکب حقیقتوں میں بھی ناجائز ہے، چہ جائیکہ کسی بسیط حقیقت میں یہ کس طرح جائز ہوسکتی ہے، ہاں ایک صورت اس کی یہ ہوسکتی ہے، کہ کسی صفت کے لحاظ سے کسی موصوف میں امکانی قوت تو نہ ہو، لیکن صلاحیت و استعداد کے طور پر نہیں بلکہ خالص فعلیت کے رنگ صرف لزوم ہو، جیسا کہ ماہیتوں کے لوازم کا حال ہے، مگر عجیب بات ہے کہ بہت سے لوگ مثلاً ملخص کے مصنف وغیرہ نے یہ دیکھ کر کہ ماہیتوں کے لوازم میں فاعل اور قابل کے اور معنے ہوتے ہیں اس لیے وہ اس مسئلے کے متعلق شک اور تذبذب میں مبتلا ہوگئے کہ ایک ہی شے کا فاعل اور قابل ہونا ممکن ہے، یعنے ان کے نزدیک اس نظریے کا یقینی ہونا مشتبہ ہوگیا، حالانکہ قوت و استعداد، اور فعلیت میں جو تقابل کی نسبت ہے، وہ بالکل واضح اور کھلی ہوئی بات تھی۔ بہر حال اس مسئلے کا محال ہونا تو بغیر کسی شبہے کے بدیہی ہے کہ ایک ہی شے خود اپنی ذات کے تغیر و انقلاب کا مبدء بغیر کسی حیثیت کے اختلاف کے ہو، اس لیے کہ اگر کوئی چیز کسی صفت یا کسی اور بات کے ثبوت کا مبدء خود ہو گی تو ظاہر ہے اس صفت یا اس بات کا اس شے کی ذات میں ہمیشہ پایا جانا ناگزیر ہو گا، جب تک وہ شے پائی جائے، اور جب ایسا ہو گا تو پھر اس شے کے تغیر پذیر ہونے کے کوئی معنے باقی نہ رہیں گے، پس معلوم ہوا کہ اس شے کے تغیر و انقلاب کا مبدء خود اس شے کی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہو۔ اور اسی سے یہ مسئلہ ثابت ہوگیا کہ ہر متحرک کے لئے ضرور ہے کہ اس کی حرکت میں لانے والی چیز خود اس کی ذات کے سوا ہو،

اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ فاعل میں فعل کی قوت کبھی شعور

اور ارادے کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، پھر ہر ایک کی مختلف قسمیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح اثر قبول کرنے والی ذات کی قوت کبھی تو اجسام میں ہوتی ہے اور کبھی ارواح میں، پھر ہر ایک کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ اس میں صرف قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے لیکن جس چیز کو قبول کیا ہو، اس کی حفاظت اور باقی رکھنے کی اس میں صلاحیت نہیں ہوتی، مثلاً پانی کا جو حال ہے کہ مختلف شکلوں کو قبول تو کرلیتا ہے، لیکن اس کو روک کر باقی نہیں رکھ سکتا، اور کبھی دونوں باتوں کی صلاحیت کسی چیز میں پائی جاتی ہے، مثلاً موم یا مٹی کا جو حال ہے، اسی طرح قبول کرنے والی شئے کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ ایک ہی چیز کو وہ قبول کرسکتی ہے، مثلاً آسمان صرف وضعی (دوری) حرکت کو قبول کرتا ہے، اور کبھی چند باتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت بعض چیزوں میں ہوتی ہے، پھر کبھی وہ چند باتیں محدود ہوتی ہیں، مثلاً حیوانی قوت کا جو حال ہے اور کبھی غیر محدود امور کو وہ قبول کرتی ہیں مثلاً مادے کے ابتدائی درجے کا جو حال ہے جسے ہیولیٰ اولیٰ کہتے ہیں،

اسی طرح فاعل کی قوت کبھی تو کسی خاص بات کے ساتھ محدود ہوتی ہے، اور کبھی چند باتوں کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر وہ کبھی متناہی اور محدود ہوتی ہیں، مثلاً اختیاری ہستیوں کو اپنے اختیاری امور پر جو قدرت حاصل ہوتی ہے اور کبھی ہر قسم کے امور پر وہ قوت حاوی ہوتی ہے مثلاً الہٰی قوت کا جو حال ہے، کہ وہ ہر بات پر قادر ہے، بہر حال دونوں سلسلوں کا کلی قاعدہ یہ ہے کہ اپنے تحصل اور بود میں جو شے جس قدر مستحکم اور استوار ہوگی، اسی قدر مختلف افعال پر وہ قادر ہوگی اور اثر پذیری و انفعال کا مادہ اسی نسبت سے اس میں کم ہوگا، اسی طرح جو چیز اپنے تحصل اور بود میں کمزور اور ضعیف ہوگی انفعال اور اثر پذیری میں اسی قدر اس کا دائرہ وسیع ہوگا، اور فعل و تاثیر میں اسی قدر وہ کمزور ہوگی، حق تعالیٰ جل ذکرہ چونکہ وجود کے استواری و تاکید میں انتہائی

مرتبے پر ہیں، اور تحصل وجود میں ان سے زیادہ اشد کوئی نہیں ہے اسی لیے ہر ایک کے وہی فاعل ہیں، اور ہر ایک کی غایت ہی انھی کی ذات ہے، انھی کی قوت غیر محدود امور پر لا محدود اعتبار سے حاوی ہے، اور ہیولیٰ (مادے) بیچارے کا وجود چونکہ انتہائی ابہام اور اطلاق کی حالت میں ہے جو جنس عالی کا حال ہے، کیونکہ اپنے مرتبۂ ذات میں ہیولیٰ ان تمام صورتوں سے خالی اور معرا ہوتا ہے جن سے حقائق کے فصول تیار ہوتے ہیں، اور حصول وجود کی تقویم جن سے ہوتی ہے انھی وجوہ سے ہیولیٰ میں ہر شے کے قبول کرنے کی قوت وصلاحیت ہوتی ہے ٹھیک جس طرح جنس عالی ہر فصل کو قبول کر لیتی ہے، اور ہر قسم کی تحصیل کر سکتی ہے، میں یہ نہیں کہہ رہا ہوں کہ مادے میں ہر شے کی صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے، کیونکہ استعداد اور صلاحیت تو مخصوص قوت اور صفت کا نام ہے، جس کا حصول بغیر کسی صورت کے ناممکن ہے، پس واقعہ یہ ہے کہ ہیولیٰ اور مادے کی ذات میں مطلق صورت کی استعداد نہیں ہوتی، بلکہ ہیولیٰ میں کسی خاص بات کی صلاحیت دراصل کسی مخصوص صورت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے،

باقی قوت فاعلہ (یعنے اثر ڈالنے والی قوت) کی تقسیم تو ہم سرے سے اس قوت کی تقسیم اس طرح کرتے ہیں یعنے اس قوت سے ایک ہی کام صادر ہوتا ہے، یا مختلف افعال صادر ہوتے ہیں، اب پھر ان میں ہر ایک کی دو دو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، کیونکہ جس وقت فعل کا صدور ہوگا اس وقت قوت کو اس کا شعور بھی ہوتا ہے یا نہیں اس لحاظ سے گویا فاعلی قوت کی چار قسمیں پیدا ہوتی ہیں، پہلی قسم تو یہ ہے کہ اس قوت سے ایک ہی کام صادر ہو لیکن اس کام کا اس کو شعور و ادراک نہ ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یعنے خود اس قوت کی حیثیت کیا ہے، اگر وہ کوئی ایسی صورت ہے، جس سے کسی شے کا قوام تیار ہوتا ہے، تو یہ ایک شکل ہوئی، یا اس کی حیثیت یہ نہ ہو، بلکہ شے کے ساتھ اس کا تعلق وہ ہو، جو عرض کو اپنے محل سے ہوتا ہے، اب اگر پہلی شکل ہے، یعنے صورت مقومہ کی حیثیت وہ قوت

رکھتی ہے، تو پھر دیکھنا چاہیے کہ اس کا تعلق آیا ایسے اجسام سے ہے، جو بسیط ہوتے ہیں (یعنے عناصر سے مرکب اجسام سے متعلق نہ ہو) تو اس وقت اس قوت کا نام طبیعت رکھا جاتا ہے، مثلاً آتشیں یا آبی قوت، یا مرکب اجسام سے اس کا تعلق ہے، تو اس وقت اسی کو صورت نوعیہ کہتے ہیں، یعنے اس مرکب جسم کی وہ قوت صورت نوعیہ قرار پائے گی مثلاً افیون میں برودت پیدا کرنے کی جو قوت ہے یا فرفیون (نام دوا) میں گرمی پیدا کرنے کی۔ جو قوت ہے، اور اگر بجائے صورت ہونے کی قوت کی حیثیت عرض کی ہو تو اس کی مثال گرمی اور سردی ہے، اب رہی وہ قوتیں جن سے مختلف افعال اس طور پر صادر ہوں کہ خود ان قوتوں کو ان افعال کا شعور نہ ہوتا ہو، تو اس کی مثال نباتی قوتوں کی ہے، تیسری قسم قوت کی وہ ہے جس سے ایک ہی کام ایک ہی طریقے اور ڈھیرے پر بایں طور صادر ہوتا ہو کہ اس کام اور فعل کا اس کا شعور بھی ہو، اس کی مثال فلکی نفوس کی ہے، چوتھی قسم اس کی وہ قوت ہے جس سے مختلف کام اور مختلف افعال ان کے شعور کے ساتھ سرزد ہوں، اور یہ قوت ان حیوانوں میں پائی جاتی جو زمین پر چلتے پھرتے ہیں، بہرحال قوت کی بھی چار قسمیں ہیں، میری گفتگو سے یہ بات بھی بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان اقسام پر قوت کا اطلاق اس طور پر نہیں ہو سکتا جس طرح جنس کا اطلاق اپنے ماتحت پر ہوتا ہے، اس لیے کہ قوت کی ان قسموں میں تم دیکھ چکے کہ بعض جوہری صورتیں ہیں، اور بعض اعراض سے تعلق رکھتی ہے، اور یہ مسئلہ جمہور کے نزدیک مسلم ہے کہ جواہر اور اعراض کسی جنسی صفت میں باہم شریک نہیں ہوسکتے،

قوت کی ان مختلف قسموں میں سے پہلی قسم کے متعلق تو ہم مادے اور صورت کے باب میں بحث کریں گے، اور دوسری اور تیسری قسم کی تفصیل علم النفس میں کی جائے گی، اسی طرح چوتھی قسم پر ہم کیفیات کے باب میں بحث کریں گے، باقی جس چیز کا جاننا یہاں ضروری ہے وہ یہ ہے کہ فاعلی قوت کبھی تو ایسی ہوتی ہے، کہ اس کا رخ کسی خاص امر کے ساتھ

محدود ہوتا ہے، جیسے آگ کا کام صرف جلانے کی حد تک محدود ہے، اور کبھی اس قوت کا رخ مختلف امور کی طرف ہوتا ہے، مثلاً اختیار کی صفت اور قوت جس میں ہوتی ہے، ظاہر ہے، جن جن چیزوں پر اختیار حاصل ہوتا ہے، ان سب کی طرف اختیار کی اس قوت کا رخ ہوتا ہے۔ لیکن اس قسم کی قوت میں ایک خاص خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ زیر اختیار امور میں سے ہر چیز کے ساتھ اس کا تعلق رہتا ہے،

پھر جب بیرونی اسباب کے تحت ان امور میں سے کوئی امر شخصی وحدت حاصل کر کے اس اختیار سے متعلق ہو جاتا ہے، تو ٹھیک جس وقت وہ امر وجود پذیر ہو کر واقع ہو جاتا ہے، اسی وقت جو اختیار صاحب اختیار کو اس پر حاصل تھا وہ باطل ہو جاتا ہے، یعنے اب خاص اس تخص کے لحاظ سے گویا اقتدار باقی نہیں رہتا، کیونکہ اگر اس کے موجود ہو جانے کے بعد بھی اس پر اختیار کی قوت باقی رہے گی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی چیز بالفعل بھی ہے اور بالقوت بھی ہے، مگر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ قوت اختیار کی جو کچھ بھی باطل ہوتی ہے وہ صرف اسی شئے کے اعتبار سے باطل ہوتی ہے، لیکن صاحب اختیار میں جو اختیار کی قوت ہوتی ہے، وہ بجائے خود باقی رہتی ہے، یعنے زیر اختیار امور میں سے جو امر واقع ہو چکا ہے، اسی کے مماثل امر پر اب بھی صاحب اختیار کا اقتدار باقی ہے،

بلکہ اختیاری قوت سے جو فعل صادر ہو لے کے بعد معدوم ہو جائے، تو صاحب اختیار میں زیر اختیار امور میں سے کسی فرد غیر معین پر اس وقت بھی اختیار باقی رہتا ہے، البتہ خاص وہی فعل جو اختیاری قوت سے صادر ہوا تھا، جب باطل اور معدوم ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت یہ خاص اختیار بھی معدوم ہو جائے گا، میرے اس بیان کی تشریح اس مثال سے ہو سکتی ہے، کہ کسی ذہنی مفہوم کو جب کسی قسم کی شخصی حیثیت پیدا ہو جائے، تو کسی شخصی وجود کے معدوم ہونے سے وہ عقلی اور ذہنی مفہوم معدوم نہیں ہوتا، لیکن یہی ذہنی مفہوم کسی ایسی ہستی سے حاصل کرنے کے بعد جو خارج میں موجود اور معین تھی اگر تشخص پذیر ہو تو ظاہر ہے کہ جس وقت یہ خارجی

وجود معدوم ہو جائے گا، اس خاص ربط کی وجہ سے جو ذہنی مفہوم کو اس سے حاصل تھا یہ بھی معدوم اور باطل ہو جائے گا، اسی طرح امکان اور وجوب کے درمیان جو نسبت ہے اس کا بھی یہی حال ہے، یعنے پہلے بتایا جا چکا ہے کہ امکان اور وجوب میں نقص اور کمال کی نسبت ہے، وجوب ایک کمال ہے اور امکان اسی کے ناقص درجے کا نام ہے، یہی وجہ ہے کہ وجوب کے پائے جانے کے وقت امکان باطل نہیں ہو جاتا، لیکن خاص فعل جس وقت تحقق پذیر ہوتا ہے، اس وقت وہ قوت جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا خاص اس فعل کی نسبت سے باطل ہو جاتی ہے جس کی وجہ میں نے ابھی بیان کی،

فصل

کیا فعل کے صادر ہو جانے کے بعد اس قدرت و اقتدار کا باقی رہنا ضروری ہے جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی، ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ قدرت و اقتدار کا وجود فعل کے ساتھ ساتھ رہتا ہے (یعنے جب تک فعل ہے قدرت بھی ہے اور جب فعل نہیں ہے قدرت بھی نہیں) گویا قدرت کی صفت کا فعل کے ساتھ اتصال ضروری ہے، لیکن شیخ (ابن سینا) نے اس دعوے کو بعید از عقل قرار دیا ہے، اپنی کتاب شفا کی الٰہیات میں لکھتے ہیں :-

"اس خیال والے گویا اس بات کے قائل ہیں کہ جو آدمی بیٹھا ہوا ہے وہ اٹھنے کی سکت نہیں رکھتا یعنے جب تک وہ اٹھ کر کھڑا نہ ہولے اس وقت تک اس کی جبلت اور فطرت میں اٹھ کھڑے ہونے کی گویا صلاحیت ہی نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وہ کس طرح اٹھ کر کھڑا ہو سکتا ہے، اس نظریے کی بنیاد پر لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ ایسا شخص دن بھر میں متعدد بار دیکھنے، پر گویا قادر نہیں ہے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ واقع میں یہ اندھا ہے"

محشی کے مصنف نے ان لوگوں کی طرف سے جو عذر پیش کیا ہے وہ

اور بھی عجیب ہے فرماتے ہیں :

شیخ نے اس نظریے کو جو بعید از عقل قرار دیا ہے، میرے خیال میں یہ درست نہیں ہے، کیونکہ جو لوگ قوت کے لفظ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ شئے میں تغیر و انقلاب جس سے پیدا ہوتا ہو، اسی تغیر کے مبدا کو قوت کہتے ہیں" تو اب سوال یہ ہے کہ تغیر و انقلاب پیدا کرنے کے لیے جن امور کی ضرورت ہے آیا اس قوت میں وہ سب باتیں پورے طور پر پائی جاتی ہیں یا نہیں، یعنے وہ ساری باتیں جو اسی قوت کو مرتبۂ کمال تک پہنچانے والی ہیں وہ سب بالفعل وقوع پذیر نہیں ہوئی ہیں، اگر پہلی صورت مانی جاتی ہے، یعنے کمال کا درجہ پایا جا چکا ہے، اور اس قوت کی تاثیر بخشی کے لیے جن امور کی ضرورت تھی سب مہیا ہو چکے ہیں۔ تو اس وقت ناگزیر ہے کہ جو اس قوت کا اثر ہے وہ بھی ضرور پایا جائے اور ایسی صورت میں اس قوت کا اپنے اثر سے پہلے پایا جانا ناممکن ہوگا، اور اب یہ کہنا درست ہوگا کہ قوت اس فعل اور کام سے جدا نہیں ہو سکتی جو اس سے صادر ہوا ہے، اور اگر تاثیر بخشی کے لیے جن امور کی ضرورت ہے وہ سب نہیں پائے گئے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کامل قوت جو در اصل موثر ہے وہ پائی نہیں گئی ہے، بلکہ اس کا کچھ حصہ پایا گیا ہے، اس کا یہی مطلب ہے کہ فعل جس قوت سے پیدا ہوتا ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوئی ہے، بلکہ اس قوت کا کوئی جز پایا گیا ہے،

صاحب ملخص اس کے بعد لکھتے ہیں :-

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، کہ وہ کیفیت اور صفت جسے قدرت و اقتدار کہتے ہیں وہ فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے اور فعل کے بعد بھی، لیکن سچ پوچھو تو اس فعل کی واقعی جو کامل اور پوری قوت ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوئی ہے، بلکہ اس قوت کا

کچھ حصہ پایا گیا ہے'

ان لوگوں کے کلام کی توجیہ جب اس طرز پر ممکن ہے'
تو پھر خواہ مخواہ ان کے اس قول پر طعن کرنے' اور ان کی بات کو
بگاڑ کر پیش کرنے کی کوئی معقول وجہ باقی نہیں رہتی''

میں کہتا ہوں کہ اس عذر خواہ کو دراصل اشتباہ ہو گیا ہے' قوت کی وہ تعبیر جو فعلیت کے مقابلے میں استعمال ہوتی ہے' اور امکان کے ساتھ بھی وہ جمع ہو جاتی ہے' اس میں اور اسی لفظ کی دوسری تعبیر یعنے ایسا فاعل جو اپنے فعل کے صادر کرنے میں کامل و مکمل ہو' اس کی ایجابی قوت کو بھی جو قوت کہتے ہیں' اس میں یہ شخص فرق نہ کر سکا' اور دونوں میں گڑبڑ پیدا کر کے یہ بات بنائی ہے' ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت وہ بھول گیا کہ وہ خود اس کا اقرار کر چکا ہے کہ پہلی تعبیر کی رو سے اس قوت کے لیے ایک لازمی امر کا ہونا ضروری ہے' یعنے امکان کا اس کے ساتھ ہونا ضروری ہے' اس شخص نے اتنا بھی خیال نہیں کیا کہ یہ امکان چونکہ صرف صلاحیت اور محض استعداد کا نام ہے' اس لیے فعلیت کے ساتھ اس کا اکھٹا ہونا ناممکن ہے' اس امکان کا حال اس امکان ذاتی کے مانند نہیں ہے' جو ماہیتوں خاص کر بسیط ماہیتوں کو عارض ہوتا ہے' یعنے ماہیت جس وقت موجود ہوتی ہے' ٹھیک اسی وقت ذہن انسانی اس ماہیت کو وجود سے محض عقلی تحلیل کے طور پر الگ کر کے جب لحاظ کرتا ہے' تو اس وقت ماہیت کو یہ امکان عارض ہوتا ہے۔

اسی طرح مبدء کا لفظ بھی مشترک ہے' ایک تو شئے کے امکان کا مبدء ہوتا ہے اور دوسرا شئے کے بالفعل موجود ہونے کا مبدء' مثلاً منی کی صورت پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ انسانیت کے امکان کا مبدء ہے' لیکن خود منی کو بجنسہ انسان کے بالفعل موجود ہونے کا مبدء نہیں قرار دیا جا سکتا' ورنہ لازم آئے گا کہ قوت بحیثیت قوت ہونے کے شئے کے لیے اس کے بالفعل موجود ہونے کے ہم معنی ہو جائے' یعنے بالفعل پایا جانا' اور اس کی قوت کا بحیثیت قوت کے پایا جانا دونوں ایک ہی بات ہو جائے'

بہرحال ان تمام امور کے باوجود صاحب ملخص کو اس کا بھی اقرار ہے کہ انقلاب و تغیر جس چیز کا اثر ہوتا ہے یعنے جو تغیر و انقلاب کا مبدء ہوتا ہے وہ جب تک مکمل نہ ہو جائے، اس وقت تک ناممکن ہے کہ اس سے اثر کا صدور ہو، اسی طرح جب وہ مکمل ہو جاتا ہے، تو پھر اس سے اثر کا صادر ہونا واجب اور ضروری ہے اس کا یہی مطلب ہوا کہ نقص اور کوتاہی کا محل کمال اور تمام ہونے کے محل سے یقیناً مختلف ہوتا ہے، اسی طرح ناممکن ہونے کا موضوع اور تعلق اور وجوب کا موضوع و محل ظاہر ہے کہ دونوں ایک ہی حیثیت سے ایک ہی چیز نہیں ہو سکتی،

پس کسی فعل کے صادر ہونے کے امکان کا مبدء اور خاص فعل کے صدور کا مبدء دونوں بغیر کسی چیز کے زیادتی کے ایک ہی چیز بنفسہ نہیں ہو سکتی، الغرض کسی شے کے امکان کی قوت کا مبدء اور اسی شے کی فعلیت اور قطعی وجود اور وجوب کا مبدء دونوں ایک نہیں ہو سکتے،

میری اس تقریر سے اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ دعویٰ یعنے یہ کہنا کہ کسی شے کی قوت کے لیے ضرور ہے کہ فعل سے الگ ہو کر نہ پائی جائے عقل کی شریعت، اور فطرت کے دین و مذہب کے رو سے قطعاً غلط اور ناجائز ہے بلکہ اس نے "تغیر کے مبدء" کے لفظ کو جو استعمال کیا ہے، اگر کوئی صرف اسی پر غور کرتا تو وہ سمجھ سکتا تھا کہ جس معنے میں اس وقت مبدء کا لفظ بولا گیا ہے، اس معنے اور مفہوم کے رو سے ضرور ہے کہ جس چیز کا اسے مبدء قرار دیا گیا ہے اس کے اعتبار سے ہمیشہ وہ اس شے کے عدم اور امکان ہی کے ساتھ رہے گا، کیونکہ ایسی چیز جو اپنے مبدء کے ساتھ لازمی طور پر چپکی رہے گی، بھلا اس کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے؟ کہ کسی دوسری شے میں تغیر و انقلاب پیدا کرنے کا وہ مبدء ہے، میں اس مسئلے کی تفصیل آئندہ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ کروں گا،

فصل

فعل اور اثر انداز قوت ہو، یا انفعال و اثر پذیر قوت ہر ایک کے متعلق اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ اثر اور

فعل کا ظہور کس وقت ضروری ہو جاتا ہے اور کب غیر ضروری ہوتا ہے

قاعدہ یہ ہے کہ ایسی فاعلی قوت جس کی تاثیری طاقت محدود ہو، جب وہ اسی قسم کی محدود انفعالی قوت کے ساتھ متصل ہوتی ہے، تو اس وقت اثر اور فعل کا صدور ضروری ہو جاتا ہے، فعلی قوت کے ساتھ جب شعور اور ارادہ بھی ہو، تو اس وقت اس کا نام قدرت ہوتا ہے؛ خواہ فعل کا صدور اس سے دوام اور ہمیشگی کے ساتھ ہوتا ہو، یعنی اس میں انقطاع نہ ہو یا ایسا نہ ہو، لیکن ارباب علم کلام کا خیال یہ ہے، کہ قدرت اسی صفت کو کہہ سکتے ہیں جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے دونوں باتوں کی صلاحیت ہو؛ اور ایسا فاعل جس سے فعل کا صدور دوامًا ہو، اور صدور فعل کے لیے اس کی اپنی ذات کافی ہو۔ اس کو یہ لوگ قادر نہیں کہتے ہیں۔ لیکن یہ واقعہ نہیں ہے، ہاں! اگر قادر کا ترجمہ بھی یہ کیا جائے کہ جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے دونوں باتوں کی صلاحیت ہو، یعنے ان دونوں باتوں سے اس کا ناقص امکانی تعلق ہو، جیسے حیوانی قدرتوں کا حال ہے، کہ باوجود اس قدرت کے حیوانات صدور فعل میں اس کے محتاج ہوتے ہیں اور کسی ترجیح دینے والی خواہش اور خیال کا بھی اس کے ساتھ اضافہ ہو، تب ان کی فاعلانہ قوت اپنی کارکردگی میں کامل ہوتی ہے، بہر حال اس اصطلاح کی بنیاد پر اگر متکلمین ایسا کہتے ہیں تو گو نہ اسے جائز قرار دیا جا سکتا ہے، مگر جو لوگ قادر کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ شعور و ارادے سے فعل جس ذات سے صادر ہو وہ قادر ہے؛ تو ایسی صورت میں ہر وہ شخص جس سے فعل کا صدور ارادے اور مشیت کے تحت ہو، خواہ یہ ارادہ اور مشیت اس کی ذات کے لیے لازم ہو، یا نہ لازم ہو، بہر صورت ان لوگوں کی اصطلاح کی بنیاد پر اس کو قادر اور صاحب اختیار کہیں گے، اور اس پر یہ بات صادق آ جائے گی کہ چاہے اس فعل کو کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے، خواہ نہ چاہنے کا اسے اتفاق ہو یا نہ ہو یا چاہنا اس کے لیے ناممکن ہو، کیونکہ (منطق) کا یہ قاعدہ ہے کہ قضیۂ شرطیہ کا صادق ہونا اس پر موقوف ہوتا ہے، کہ اس قضیہ کے دونوں اجزا

(تالی و مقدم یا شرط و جزا) صادق ہوں اور نہ اس کے صادق ہونے کے لیے اس کی ضرورت ہے کہ کسی قسم کا کوئی استثنا ضرور ہو، البتہ قادر کی چند قسمیں ضرور ہوتی ہیں، ایک قسم اس کی وہ ہے، جس میں کام کرنے والا اپنے قصد و ارادے سے کام کرتا ہے یعنے فاعل بالقصد ہوتا ہے، اور ایسے فاعل کو فعل کے دونوں پہلو یعنے ہونے نہ ہونے کے ساتھ برابر کی نسبت ہوتی ہے ایسا فاعل اپنے فعل کے کرنے میں کسی اضافے اور ضمیمے کا محتاج ہوتا ہے، مثلاً کسی جدید علم کا، یا اس کے فعل کے قبول کرنے کے لیے کوئی چیز اس کے سامنے آجائے، یا اس چیز میں فعل کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، مثلاً لکھنے والے کو تختی کی ضرورت ہوتی ہے، یا تختی کی سطح برابر اور صاف ہو جائے اس کی حاجت ہوتی ہے، یا لکھنے میں وہ کسی آلہ کا محتاج ہوتا ہے مثلاً قلم کا، یا بڑھئی (نجار) بسولہ یا رندہ کا محتاج ہوتا ہے، یا کسی مددگار کی ضرورت ایسے فاعل کو ہوتی ہے، مثلاً آرہ کش کو آرہ کشی میں دوسرے رفیق کی جیسے ضرورت ہوتی ہے، کبھی موسم اور وقت بھی اس قسم کے فاعل کے فعل کے لیے ضروری ہوتا ہے، جیسے چمڑے کی دباغت کے کام کرنے والے گرم موسم کے محتاج ہوتے ہیں، کبھی اس قسم کے فاعل کو آمادہ کرنے والے اندرونی اسباب کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے کھانے والوں کو بھوک کی ضرورت ہوتی ہے، یا کبھی ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ کام کرنے کی راہ میں جو رکاوٹیں ہیں، وہ اٹھ جائیں، جیسے رنگ ریز کپڑے کو اس وقت تک نہیں رنگ سکتا جب تک میل کچیل کو اس سے صاف نہ کر لیا جائے، یا اس کے سوا اور بہتیری باتیں ہو سکتی ہیں، مثلاً دھوبی کو ضرورت ہوتی ہے کہ اپنے کپڑوں کو سکھانے کے لیے وہ بادل کے چھٹنے کا انتظار کرے، یہاں ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ آمادہ کرنے والے اندرونی اسباب جسے داعی یا داعیہ بھی کہتے ہیں یہ ارادے کے سوا اور چیز ہے، اس لیے کہ جو ارادہ اور قصد کے زیر اثر کام کرتا ہے، کبھی اس میں داعی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے پھر بعد کو اس میں پیدا ہو جاتا ہے،

دوسری قسم اس طرز کے فاعل کی وہ ہے جسے فاعل بالعنایۃ کہتے ہیں' یہ ایک اصطلاح ہے' اس کی تشریح یہ ہے کہ فعل کے صدور کا منشاء اور کام کرنے پر آمادہ کرنے والا داعی اس قسم کے فاعل میں صرف کام اور فعل کے نظام کا وہ علم ہوتا ہے جو فاعل میں پایا جاتا ہے' اس علم کے ساتھ فاعل میں جب جود و کرم کی صفت ہو' تو بس محض اسی وجہ سے فعل صادر ہو جاتا ہے' یعنے اس کے سوا کسی مزید امر کی صدور فعل میں قطعاً ضرورت نہیں ہوتی' جیساکہ مشائیوں کے عقیدے کے رو سے حق تعالیٰ کا حال ہے'

تیسری قسم وہ ہے' جسے فاعل بالرضا کہتے ہیں' ایسا فاعل جس کے کام کرنے کا منشا صرف اس کی وہ ذات ہو' جو اس فعل کا علم رکھتی ہے' یعنے اس عالم ذات کے سوا اور دوسری چیز کو اس میں دخل نہیں ہوتا' نیز اسی کے ساتھ اپنے مصنوعات و مجعولات کا اسے جو علم ہوتا ہے' بجنسہ یہی علم ان مصنوعات کی ہویت اور اپنی شخصی ہستی بھی ہوتی ہے' جس طرح اس فاعل کو اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے' یہی علم بجنسہ اس کی خود اپنی ذات بھی ہوتی ہے' جیساکہ اشراقیوں کے مسلک کے رو سے واجب تعالیٰ کا حال ہے' ان لوگوں کے نزدیک حق تعالیٰ صرف نور محض ہیں' اور اسی نور کی نوریت بھی حق تعالیٰ میں اپنی ذات کا وہ علم ہے' جس کی وجہ تمام موجودات کا اعیان میں حق تعالیٰ سے ظہور ہوا ہے' حق تعالیٰ کے براہ راست بالذات مصنوعات و مجعولات ان لوگوں کے خیال کے رو سے تین چیزیں ہیں' انوار قاہرہ (جو سب پر غالب ہیں) مدبرہ عقلیہ (یعنے وہ عقلی ہستیاں جن کے ساتھ عالم کی تدبیر وابستہ ہے) مدبرہ نفسیہ (یعنے وہ روحیں جو اجسام کے ساتھ متعلق ہیں' اور ان کے نظام کی تربیت و پرداخت ان کے ساتھ وابستہ ہے) پھر انہی نوری ہستیوں کے ذریعے سے عرضی اور طفیلی انوار کا ظہور ہوا' اور ان موجودات کا جن میں بعض کے اندر شعور و ادراک کی صفت دائمی طور پر بغیر کسی انقطاع کے پائی جاتی ہے' اور بعضوں کے شعور میں استمرار و دوام نہیں ہوتا

الغرض "الانور فالانور" یعنے جو زیادہ روشن و منور ہے وہ پہلے اور جو اس سے کم ہے وہ بعد اسی ترتیب کے ساتھ وجود کی آخری منزلیں نزدیک آخری ہوتے ظاہر ہوئے، تا این کہ بالآخر تاریکیوں، اور ظلماتی امور تک یہ سلسلہ پہنچ گیا، جس کی تفصیل اپنی کتابوں میں ان لوگوں نے کی ہے، اشراقیوں کے نزدیک موجودات یا انوار کے یہ تینوں سلسلے اس بات میں مشترک ہیں کہ ان میں ہر ایک فاعل بالاختیار ہے، یعنے اختیار اور ارادہ اور علمی داعیہ کی راہ سے افعال کا صدور ان سے ہوتا ہے، خواہ علم کی صفت ان کی ذاتوں کے لیے لازم ہو یا نہ ہو یا ان کی ذات پر زائد ہو، یا عین ان کی ذات ہی ہو، ان کے سوا اور جو کچھ ہے، وہ فاعل بالجبر ہیں، یعنے ارادہ و اختیار کے بغیر ان سے افعال کا صدور ہوتا ہے، پھر فاعل بالجبر کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم کا نام فاعل بالطبع ہے، جسمانی طبیعت کے ذریعے سے افعال جس سے اس وقت صادر ہوں جب تمام بیرونی امور سے وہ پاک ہو، اور اس کی تاثیری عمل کی راہ میں اس وقت کوئی رکاوٹ نہ ہو، یعنے جب اس پر یہ حال طاری ہو، تو فعل کا صدور اس سے ہونے لگے، اسی کو فاعل بالطبع کہتے ہیں،

دوسری قسم کو فاعل بالقسر کہتے ہیں، بیرونی موثرات کے تحت جس سے اپنی طبیعت کے خلاف افعال و آثار صادر ہوں، یعنے یہی بیرونی موثرات اس کی طبیعت کو اپنے قابو میں لاکر اس کی طبعی اقتضاء کے خلاف افعال صادر کرائیں اس کو فاعل بالقسر کہتے ہیں،

تیسری قسم کا نام فاعل بالتسخیر ہے، طبیعت کے وہ افعال جو ان فوقانی قاہرہ قوتوں کے زیر اثر صادر ہوتے ہیں، جن کے ساتھ ان کی تربیت و پرداخت متعلق ہے، مثلاً حیوانی اور نباتی قوتوں سے وہ اعمال و حرکات، انقلابات و تغیرات، جو اپنے متعلقہ نفوس کی اطاعت اور خدمت گذاری میں صادر ہوتے ہیں، جیسے (خوراک) کو اپنے اندر جذب کرنا، فضلات زائدہ) کو باہر نکالنا، (غذا) کو مختلف امور کی شکل میں بدلنا، مثلاً (خون، بلغم، صفرا وغیرہ بنانا) اعضاء میں بالیدگی اور نشوونما پیدا کرنا، تولید (یعنے غذا کے

بعض اجزا کو نسل کے لیے محفوظ رکھنا اور ان کے مقررہ قاعدے کے رو سے کھانے والے کے مماثل وجود کی شکل میں منتقل کرنا) الغرض یہ اور اسی قسم کے سارے کاروبار جو ان فوقانی قوتوں کی ہم آہنگی یا ان طبائع سے انجام پاتے ہیں، جو ان کے وجود کے مقوم ہیں،

حیوانی و نباتی طبائع کے یہ افعال و اعمال سے بھی اور قسری (بیرونی قوتوں کے تحت والے) آثار سے بالکل مختلف ہیں؛ نیز ان کی شان وہ بھی نہیں ہے جو ارادی افعال کی بحیثیت ارادی افعال ہونے کے ہوتی ہے، اس کو ایک مثال سے سمجھو، آدمی کا نفس (روح) جب بدن کو اپنے اختیار سے مثلاً حرکت دیتا ہے تو اس حرکت کو نفس کی طرف بھی اس لیے منسوب کرسکتے ہیں کہ اسی سے وہ صادر ہوتی ہے، لیکن چونکہ حرکت بدن کے ذریعے سے صادر ہوتی ہے اس لیے ہم اس حرکت کو بدن کی طرف بھی منسوب کرسکتے ہیں اور کرتے ہیں، پس نفس کی طرف حرکت کی جو نسبت ہے اس اعتبار سے حرکت کو اختیاری کہہ سکتے ہو، اور بدن کی نسبت سے یا بدنی آلات و اعضاء کی نسبت سے اس کو تسخیری حرکت کے نام سے موسوم کرسکتے ہو کیونکہ بدن اور اس کے اعضاء اور اس کی طبعی قوتوں میں ظاہر ہے کہ اختیار کی صفت نہیں پائی جاتی،

بہر حال اگر بہ نظر تامل دیکھا جائے تو فاعل کی یہ تینوں قسمیں واقع میں اس خصوصیت میں مشترک ہیں کہ درحقیقت ان میں ہر ایک اپنے اپنے فعل میں مجبور ہے، کیونکہ یہی بات یہی ہے کہ جس کی نظر واقعات پر ہے وہ یہ پاتا ہے کہ اپنے افعال میں مطلق مختار حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں ہے، خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ اپنے افعال میں فی الحقیقت حق تعالیٰ کے تابع ہیں، ان سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان میں حق تعالیٰ کے وہ مسخر ہیں، خواہ بجائے خود یہ چیزیں مختار ہوں یا مجبور، عالم میں ایسے فاعلوں کی کمی نہیں ہے، جو اپنے اختیار میں بھی مجبور ہیں،

خیر ہم پھر اب اس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن کا ذکر کر رہے تھے،

ہم یہ کہنا چاہتے تھے کہ حرکات اور افعال کے جو قوی مبادی ہیں، اور جن سے یہ افعال و آثار صادر ہوتے ہیں، ان میں بعضوں کے اندر نطق (تعقل) اور تخیل کی بھی قوت پائی جاتی ہے، اور بعضوں میں یہ صفات نہیں پائے جاتے ہیں، پھر جن میں نطق کی صفت پائی جاتی ہے ان میں یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف ان کے آگے جب ان سے اثر پذیر ہونے والی منفعل شئے پائی جائے، تو اس وقت لازمی طور پر فعل کا صدور بھی ان سے ہو ہی جائے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ اپنے منفعل کے ساتھ ان کو جب اتصال حاصل ہو، اس وقت ان سے فعل کا ظہور لامحالہ قطعاً ہو ہی جائے آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، گویا جسمانی مادے کو جس طرح دو متضاد صور توں کے ساتھ برابر کی نسبت ہوتی ہے، یہی حال ان قوتوں کا ہے جن کے ساتھ نطق اور تخیل کے صفات پائے جاتے ہیں، یعنے جب ان قوتوں میں سے ہر قوت کو بذات خاص انفرادی طور پر دونفسیاتی زندہ امور جو باہم ایک دوسرے کے مقابل ہوں ان کے ساتھ مساوات کی نسبت ہوتی ہے، یعنے جائز ہوتا ہے کہ ایک ہی عقلی قوت کے ذریعے سے انسان اور لاانسان دونوں کو جانا جائے اسی طرح کسی ایک حیوانی قوت کے لیے جائز ہے کہ لذت اور الم کا خیال کرے یا لذت بخشنے والی شئے، یا دکھ پہنچانے والی شئے کا دھیان کرے بہر حال شئے اور شئے کی ضد دونوں کا تصور کر سکتی ہے، الغرض اس قسم کی قوتیں دراصل شئے اور شئے کی ضد دونوں پر قابو رکھتی ہیں،

درحقیقت اپنی فاعلیت میں یہ قوتیں کامل اور تام اس وقت تک نہیں ہوتیں جب تک ان کے ساتھ اس قسم کا کوئی ارادہ بھی شریک نہ ہو جائے جو کسی یقین، یا سوچ بچار، یا ایسی خواہش سے پیدا ہوا ہو، جو کسی حیوانی خیل کا نتیجہ ہو، خواہ وہ تخیل شہواتی ہو، یا غضبی انتقامی ہو، خلاصہ یہ ہے کہ کسی نہ کسی داعی اور ایسے آمادہ کرنے والے امر کی ضرورت ہے جو کسی قطعی ارادے سے پیدا ہو، ایسا قطعی ارادہ جو مقصد سے کسی جانب ہٹا ہوا نہ ہو، اصطلاح میں ارادے کی اس حالت کا نام اجماع ہے، اعصاب اور عضلات، رگوں اور پٹھوں کی تحریک کا آخری سبب یہی کیفیت

ہوتی ہے؛ اسی کے بعد فعل کا صدور ضروری ہو جاتا ہے؛ یہ بات میں نے اس لیے کہی کہ بذات خود تنہا یہی قوتیں صدور فعل کے لیے کافی ہوتیں؛ تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ان قوتوں سے ایک ساتھ دو متضاد افعال صادر ہوں؛ ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے باقی نطق وتخیل کے صفات جن قوتوں کے ساتھ نہیں ہوتے تو ان کی بھی حالت یہ ہوتی ہے؛ کبھی فعل کا صادر ہونا ان سے ممکن تو ہوتا ہے؛ لیکن اس کا صدور وظہور ضروری نہیں ہوتا اور کبھی ضروری ہوتا ہے؛ یعنے جب یہ قوتیں بجائے خود کامل اور تام ہوں' اور ان کی تاثیر میں جن چیزوں سے روک پیدا ہوتی ہو' وہ ہٹ جائیں' اور اثر پذیر منفعل ہونے والی شئے کے ساتھ ان کا اتصال ہو جائے' ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں بغیر کسی وقفے کے فوراً فعل کا صدور ضروری ہوگا' اثر پذیر انفعالی قوت بھی جب اپنی اثر پذیری کی صفت میں کامل اور پوری ہوتی ہے؛ تو اس کا حال بھی یہی ہے کہ فاعلی قوت کے ساتھ اتصال اس امر کو ضروری قرار دیدیتا ہے؛ کہ فوراً فاعل کے اثر کو قبول کرلے اس کی وجہ یہ ہے؛ کہ انفعالی قوت بھی فاعلی قوتوں کی طرح کبھی تو کامل وتام ہوتی ہے؛ اور کبھی ناقص اور کمزور ہوتی ہے اصطلاحاً اس کا نام انفعالی بعیدہ قوت ہے؛ اور پہلی قوت یعنے تام وکامل کو انفعالی قریبہ قوت کہتے ہیں؛ پھر اس بعیدہ قوت کے مختلف مراتب ہیں؛ مثلاً منی میں بھی آدمی بننے کی قوت وصلاحیت ہے اور بچے میں بھی' لیکن منی میں بعید صلاحیت ہے، اس لیے کہ مرد بننے کی حد تک پہنچانے کے لیے منی کو دو فاعلی قوتوں کی ضرورت ہے' پہلی قوت وہ ہونی چاہئے جو منی کی حالت سے نکال کر اس کو بچہ ہونے کی صورت تک پہنچائے، دوسری وہ قوت جو پھر اس بچے کو مرد بننے کی حد تک کھینچ کر لے آئے؛ بخلاف اس کے بچے کی انفعالی قوت کے لیے صرف اس طاقت کی ضرورت ہے جو اسے مرد بنا دے' انفعالی قوتوں میں بعید ترین قوت وہ ہے؛ جو عناصر میں پائی جاتی ہے؛ بلکہ در اصل سب سے زیادہ بعید تو ہیولیٰ کی قوت ہے؛ جب اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہی بالآخر' عقل بن جائے گا'

بلکہ وہ عقل بن جائے گا جو ان تمام معقولات اور معلومات کی فعال اور خلاق ہوتی ہے جو درجے میں اس کے نیچے ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کا ثبوت آیندہ انشاءاللہ تعالیٰ پیش کیا جائے گا؛

فصل

"فاعلی قوت کی ایک دوسری تقسیم"

فاعلی قوت کبھی تو شے کے وجود کا مبدء ہوتی ہے اور کبھی وجود کی نہیں بلکہ صرف حرکت کی پیدائش اس سے ہوتی ہے، الٰہیاتی حکماء فاعل کا لفظ جب بولتے ہیں تو ان کی مراد اس سے وجود کا مبدء اور ہستی کا سرچشمہ ہوتا ہے؛ لیکن طبیعیات والے حرکت کے مبدء اور سبب کو فاعل کہتے ہیں؛ یعنے ان تمام اقسام پر اس لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے جو حرکت کی مختلف قسموں کی بنیاد پر مبدء حرکت کی پیدا ہوتی ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مبدء وجود اس لفظ کے اطلاق کا زیادہ حقدار ہے: اس لیے کہ حرکت کے مبدء میں ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کے تجدد اور تغیر کا پایا جانا ناگزیر ہے؛ یعنے اس کا ہر دوسرا حال پہلے حال سے مختلف ہوتا ہے؛ گویا اس کی حیثیت ایک ایسے آلے کی ہوتی ہے؛ جسے مسلسل بدلا جاتا ہو؛ یہی وجہ ہے کہ مبدء حرکت سے جس طرح حرکت پیدا ہوتی ہے؛ اسی طرح وہ خود بھی متحرک اور حرکت پذیر ہوتا ہے یعنے وہ فاعل بھی ہوتا ہے اور منفعل بھی؛ اثر ڈالتا بھی ہے اور اثر قبول بھی کرتا ہے؛ وہ بدلتا بھی رہتا ہے، اور قائم بھی رہتا ہے، مٹتا بھی رہتا ہے، اور باقی بھی رہتا ہے، خیر یہ تو ایک عام گفتگو تھی، لیکن اگر واقعی تم سچی بات پوچھتے ہو: تو فاعل کے لفظ کا سب سے زیادہ مستحق وہی حقیقت ہو سکتی ہے جو شئے کے اندر سے ہستی اور عدم کی تاریکی کو کامل طور سے ہٹا دے اس سے نقص اور کوتاہی شر اور برائی کا بالکلیہ ازالہ کردے ظاہر ہے کہ ذات باری کے سوا ایسا اور کون ہو سکتا ہے؛ مطلقاً خیر اور بھلائی کا لٹانا، وجود اور ہستی کی بخشش یہ تو صرف اسی کا کام ہے، یعنے اپنے فعل میں کسی قید و بند، شرط کا وہ پابند نہیں؛ اس کے فیاضانہ فعل و تاثیر کے لیے نہ ذاتی دوام یا وصفی دوام کی حاجت ہے؛

نہ کسی صفت کی شرط کے ساتھ اس کا کام مشروط ہے نہ کسی خاص وقت کے ساتھ وہ مقید ہے؛ بلکہ ہر ایسے مستحق کے لیے جس میں جس بات کی جتنی بھی گنجائش ہو؛ وہ اس کی ایک ازلی ضرورت ہے؛ بخلاف ان قوتوں کے جو حرکات کے مبادی سمجھی جاتی ہیں: یعنے بہ ظاہر حرکات کا صدور جن سے ہوتا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ ان کا کام صرف صلاحیت اور استعداد پیدا کر دینے کی حد تک محدود ہے؛ وہ صرف مادّوں کو اس قابل بنا دیتی ہیں کہ اب ان میں حرکت کا ظہور ہو؛ اسی طرح مادّے کو ہر قسم کی رکاوٹوں اور مخالفانہ کیفیتوں سے پاک کرنا ان کا کام ہوتا ہے؛ تاکہ ان مخالف کیفیتوں کی متقابل صفات اس میں پیدا ہوں یا مادّوں کو ان کی مختلف صلاحیتوں کی بنیاد پر مختلف قسموں میں بانٹ دینا؛ ایک کام ان قوتوں کا یہ بھی ہوتا ہے لیکن وجود اور ہستی کی بخشش، یا ایجاد و تخلیق اس سے قوتوں کا کیا تعلق؟

فصل
"فاعلی قوت کی ایک اور تقسیم"

علت و معلول کی بحث میں تمھیں عنقریب یہ بتایا جائے گا کہ علت کبھی شئے کی بالعرض اور طفیلی علت بھی ہوتی ہے اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے مواقع پر یعنے جہاں بالعرض سبب پر علت کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں، وہاں بسا اوقات لوگ جسے فاعل خیال کرتے ہیں؛ درحقیقت وہ فاعل نہیں ہوتا، مثلاً باپ اور بیٹے، کھیتی اور کسان مکانات اور معمار میں جو نسبت ہے؟ کیا یہ چیزیں یہاں واقعی اسباب و علل ہیں؟ قطعاً جن چیزوں کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ ان کے وجود کی پیدائش ان سے نہیں ہوتی، بلکہ ان کی حیثیت معدّات (یعنے صلاحیت و استعداد پیدا کرنے والے) اسباب کی ہوتی ہے، اس لیے ان کا شمار، بالعرض اور طفیلی اسباب کے ذیل میں کرنا چاہئے؛ اور ان آثار و معلولات کو واقعی وجود عطا کرنے والے خود حق تعالیٰ ہیں؛ جیسا کہ مندرجۂ ذیل قرآنی آیات میں اس کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے؛

افرئیتم ما تمنون أ انتم تخلقونہٗ ام نحن الخالقون، افرئیتم ما تحرثون أ انتم تزرعونہٗ ام نحن الزارعون افرئیتم النار التی تورون أ انتم انشأتم شجرتہا ام نحن المنشئون	کیا تم نے دیکھا جو منی تم گراتے ہو کیا تم نے اس کو گھڑا یا ہم اس کے گھڑنے والے ہیں، کیا پھر تم نے دیکھا جو تم کھیتی کرتے ہو، تم اس کی کاشت کرتے ہو یا ہم اس کے کاشت کرنے والے ہیں، کیا پھر تم نے دیکھا اس آگ کو جسے تم باہر نکالتے ہو کیا تم نے اس کے درخت کو اگایا یا ہم ہیں اگانے والے،

بہر حال ان آیتوں میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے، کہ عوام الناس جنھیں کام کا کرنے والا سمجھتے ہیں، ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ اس کام میں جو حرکات واقع ہوتے ہیں ان سے ان کا تعلق ہوتا ہے، یا جو تغیرات و انقلابات کسی اثر کے ظہور میں مادے پر گزرتے ہیں، ان تغیرات کے مبدء اور سبب ہونے کی حیثیت ان محسوس فاعلوں کو حاصل ہوتی ہے لیکن واقعی صورتوں کی کاریگری اور وجودی حقیقت کے عطا کرنے کا کام سو یہ حق تعالیٰ کے سوا اور کسی سے متعلق نہیں ہے؛

فصل

"فاعلی قوتوں کی اور نئی تقسیم"

ایسی قوتیں جن سے افعال کا صدور ہوتا ہے؛ ان کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں؛ کبھی ان کا حصول طبعی طور پر ہوتا ہے؛ اور کبھی عادت سے یہ حاصل ہوتی ہیں؛ کبھی مصنوعی تدبیروں سے یہ حاصل کی جاتی ہیں؛ اور کبھی اتفاقی طور پر ان کا حصول ہوتا ہے، مصنوعی طور پر جو قوت حاصل ہوتی ہے؛ اس کی صورت یہ ہوتی ہے؛ کہ مختلف قسم کے مواد اور آلات و حرکات کو ذریعہ بنایا جاتا ہے؛ جن کی مدد سے نفس میں ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے کہ بآسانی اس کے بعد فعل کا صدور ہونے لگے، گویا ان مصنوعی تدبیروں، یا اس صناعت کے لیے نفس کا یہ ملکہ صورت کی حیثیت رکھتا ہے؛ جیسے گرمی کی پیدائش سے آگ کی صورت کو تعلق ہے؛ یا سردی سے پانی کی صورت کو؛

معاد (یعنے دوسری زندگی قیامت) کی بحث میں تمھیں یہ بتایا جائے گا کہ نفس کا یہی ملکہ بسا اوقات اسی نفس کی جوہری صورت کی شکل اختیار کر لیتا ہے؛ اور اسی کی وجہ سے دوسری زندگی میں آدمی اسی صورت کے ساتھ

اٹھایا جائے گا، باقی جو قوتیں عادت کی راہ سے پیدا ہوتی ہیں؛ تو ان کا حصول ایسے افعال و اعمال کے ذریعے سے ہوتا ہے جو خود بالذات مقصود نہیں ہوتے، بلکہ مقصود تو وہاں کسی خواہش کی تکمیل، یا انتقامی غصے کی تسکین، یا کسی خیال اور رائے کی تشکیل ہوتی ہے؛ پھر اسی غرض سے کام کیے جاتے ہیں، انھی کاموں پر، وہ مقصد اور غایت مرتب ہو جاتی ہے جسے عادت کہتے ہیں؛ لیکن اس عادت کی پیدائش ان افعال سے مقصود نہیں ہوتی، اور نہ ان افعال کا ذاتی رخ اس عادت کے حصول کی طرف ہوتا ہے؛ کیونکہ عادت جن افعال کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے؛ اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بجنسہ انھی افعال کی صورت ہو؛ یعنے خود ان افعال کی صورت نفس انسانی میں منقوش نہیں ہوتی؛ بلکہ بار بار ایک ہی کام کے مسلسل کرنے سے بسا اوقات آدمی میں کوئی ایسی بات پیدا ہو جاتی ہے؛ جو ان افعال سے بالکل مختلف ہوتی ہے؛ اور ان افعال کو اس سے وہی تعلق ہوتا ہے؛ جو معداتی اسباب کو اپنے آثار سے ہوتا ہے؛ ظاہر ہے کہ معداتی اسباب کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے؛ کہ وہ ان آثار و نتائج کے مشابہ و مماثل بھی ہوں؛ جن کی پیدائش ان معدات کی وجہ سے ہوتی ہے؛ بہر حال فعل کا ملکہ اور مشق اس عادت سے بالکل مختلف چیز ہے؛ جو فعل کی وجہ سے کبھی پیدا ہوتی ہے؛ اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہر عادت کی پیدائش کے لیے مخصوص ذرائع و آلات اور مخصوص مواد ہوں، مثلاً ٹہلنے پھرنے کی عادت اور تجارت کی عادت دونوں میں ظاہر ہے کہ بہت تفاوت ہے؛ مگر با ایں ہمہ وقت نظری سے جو کام لے گا؛ اسے یہ محسوس ہوگا کہ عادت اور مصنوعی تدبیروں سے جو ملکہ نفس میں پیدا ہوتا ہے؛ ان دونوں کا آخری آل کار ایک ہی امر ہے؛

باقی جن قوتوں کا تعلق طبیعت سے ہوتا ہے؛ ان میں بعض قوتیں تو ایسی ہوتی ہیں؛ جو غیر حیوانی اجسام میں پائی جاتی ہیں؛ اور بعض کا حیوانی اجسام سے تعلق ہوتا ہے؛ رہ گئیں وہ قوتیں جن کا اتفاق سے تعلق ہے، چونکہ ہم اتفاق اور عبث بے نتیجہ، رائگاں وغیرہ الفاظ کی تحقیق علت غائی کی بحث میں

آیندہ کریں گے اس کا حال وہیں معلوم ہوگا!

فصل

ہر کار کردگی اور فاعلیت میں کیا یہ ضروری ہے، کہ جس فعل کا اس سے ظہور ہوتا ہے، وہ اپنی پیدائش سے پہلے معدوم ہو؛ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا،

تو معلوم ہونا چاہئے، کہ مطلقاً ہر کام اور فعل کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا وجود عدم کے بعد ہو؛ یعنے پہلے وہ فعل نہ تھا اور بعد کو ہوا؛ جیسا کہ متکلمین اس کو ضروری قرار دیتے ہیں، متکلمین نے ہر فعل کے ظہور سے پہلے جو یہ ضروری قرار دیا ہے کہ پہلے اس کا معدوم ہونا ناگزیر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ممکن علت کا محتاج اپنی صفت امکان کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ حدوث اور نوزائیدگی جو ممکن کی صفت ہے اسی صفت نے اس کو علت کا محتاج بنایا ہے، اسی بنیاد پر ہر فعل کا ظہور ان کے نزدیک ایک ایسے زمانے کے بعد ہوتا ہے جس میں اس فعل کا وجود نہ تھا، بہر حال متکلمین اگر فعل سے مراد یہ لیتے ہوں کہ جو نہ گانہ عرضی مقولات کی ایک قسم ہے یعنے "ان یفعل" کا مقولہ، جس کی تعبیر دوسرے لفظوں میں یہ کی جاتی ہے، کہ کسی شئے میں آہستہ آہستہ اثر ڈالنا اسی تجددی تاثیر کو فعل کہتے ہیں، مثلاً گرم کرنے والی چیز کا گرمی پہنچانے کے وقت جو تاثیری عمل ہوتا ہے، یا سیاہ کرنے والی شئے کا وہ تاثیری عمل جو سیاہ کرتے ہوئے اس سے ظاہر ہوتا ہے فعل کی اس تفسیر کی بنیاد پر متکلمین کے دعوے کی ایک حد تک تصحیح ہو سکتی ہے، لیکن مطلقاً وجود عطا کرنے والا اگر فاعل کے یہ معنے لیے جائیں، تو اس وقت ایسے فاعل کے ہر فعل کا ظہور سے پہلے معدوم ہونا یہ قطعاً غیر ضروری ہے؛

بہر حال مطلق فعل اور کام کو جو کسی فاعل اور موثر کی حاجت ہوتی ہے تو اس حاجت کی علت دراصل امکان ہی کی صفت ہوتی ہے؛ باقی وہ فعل اور ایسا کام جس کا ظہور آہستہ آہستہ تجدد کے رنگ میں ہوتا ہے، اور جو دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا، جیسے زمانہ اور حرکت کا حال ہے؛ اور اجسام میں جو طبیعت ساری و جاری ہے اس کی بھی یہی کیفیت ہوتی ہے؛ تو اس فعل کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے، کہ فاعل کی حاجت اس کو اپنے صفت حدوث

اور نوزائیدگی کی وجہ سے ہوتی ہے؛ یعنے اپنی بقا میں وہ فاعل کا محتاج نہیں ہوتا؛ کیونکہ بقا کی تو اس میں گنجائش ہی نہیں ہوتی ' اگرچہ اس فعل پر یہ بھی صادق آتا ہے کہ وہ فاعل کا محتاج بجز امکان کے اور کسی بات میں محتاج نہیں ہے، کیونکہ اس قسم کے فعل کا امکان ایک حادث تجدد پذیر وجود کا امکان ہے؛ جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے؛

لیکن متکلمین کے دعوے کی یہ ایسی توجیہ ہے؛ جو ان کا مقصود نہیں ہے' اور اس توجیہ کی طرف تو ان کا خیال بھی کبھی منتقل نہ ہوا ہوگا؛ بلکہ وہ تو اس کی تصریح کرتے ہیں کہ

"عالم کی ایجاد کے بعد اگر (العیاذ باللہ) خدا معدوم ہوجائے تو خدا کے"

"معدوم ہونے سے اس عالم کا جو موجود ہوچکا کوئی نقصان نہیں ہے"

لیکن ارباب تحقیق کا خیال یہ ہے کہ معلول کی ہستی دراصل صرف تعلقی اور رابطی ہستی ہوتی ہے' اس کے وجود کے قوام اور قیام کی صورت اس کے سوا ممکن ہی نہیں کہ وہ اپنے اس فیاض خالق کردگار کے وجود کے ساتھ قیام حاصل کرے جو اس پر اپنی فیض کی بارش برساتا رہتا ہے؛ اسی طرح محققین کا یہ بھی عقیدہ ہے؛ کہ حادث و نوزائیدہ معلول کا تعلق غیر سے جو ہوتا ہے وہ اس کی ماہیت کی جہت سے نہیں ہوتا کیونکہ ماہیت تو مخلوق و مجعول ہی نہیں ہوتی اور نہ اس تعلق میں اس عدم کو دخل ہے؛ جو معلول کے وجود سے پہلے ہوتا ہے؛ اس لیے کہ عدم میں فاعل کے فعل اور کاریگری کو کیا دخل ہے؛ اور نہ اس تعلق کی وجہ یہ ہے کہ معلول کا وجود عدم کے بعد ہے؛ یعنے عدم کے بعد ہونے کی صفت کو بھی اس میں دخل نہیں ہے؛ اس لیے کہ معلول کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ بات تو اس وجود کے ضروریات و لوازم میں سے ہے' اور ظاہر ہے؛ کہ ضروریات کا ثبوت کسی سبب و علت کا رہین منت نہیں ہوتا؛ ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ حادث اور نوزائیدہ

امور کا تعلق اپنے سبب وعلت سے جو ہوتا ہے، وہ اس حادثہ کے غیر مستقل اور ایسے وجود کا ثمرہ ہے، جس کا قوام بذات خود اس لیے نہیں ہوتا کہ اس کی جوہر ذات اور اپنی ذاتی شخصیت وہویت میں ایسا ضعف اور ایسی کوتاہی ونقص ہے، جس کی تکمیل کسی غیر کے وجود کے بغیر ناممکن ہے گویا دوسرے لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ علت کا وجود دراصل معلول کے وجود کا تکملہ وتتمہ ہے، اور یونہی معلولات کا سلسلہ اپنے افتقار واحتیاج میں بالآخر ایک ایسے وجود پر منتہی ہوتا ہے، جس کی حقیقت بذات خود تام ومکمل ہے، اور اسی کی وجہ سے ہر کامل اور تام چیز کی تکمیل ہوتی ہے: اور ہر فقر وفاقہ کے شکار کو غنا میسر ہوتا ہے، وہی ہر حرکت کی غایت اور ہر طلب کی نہایت ہے، کیونکہ اگر کسی ایسی ذات پر معلولوں کے سلسلوں کو ختم نہیں کیا جائے گا، تو دور وتسلسل کے مشکلات کے ازالے کی اور کیا صورت ہو سکتی ہے؛ الغرض یہی آخری حقیقت ایسی حقیقت ہے جس پر سارے کمالات ختم ہوتے ہیں اور وہ اتنا مکمل اور تام ہے جس سے زیادہ تام اور کوئی نہیں ہو سکتا، اس کے سوا جو کچھ ہے سب اسی کے محتاج اور اسی سے متعلق ہیں، اور یہ بات بتائی جا چکی کہ ماسوا جو اس کے محتاج ہیں، ان کے احتیاج کی حیثیت ایسی ہے کہ گویا ماسوا کا مقوم وہی ہے؛ اسی سے سب کا قوام اور قیام ہے؛ اگر حوادث میں ایسی قوت ہوتی کہ اس کے فیض کو وہ براہ راست بذات خود قبول کرنے میں کامل اور تام ہوتی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ سارے حوادث کا وجود دوامی ہو جاتا، لیکن اپنے اپنے وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت واستعداد ان میں ان مختلف تغیرات وانقلابات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، جو یکے بعد دیگرے ان پر طاری ہوتے رہتے ہیں، اور انہی کی وجہ سے چونکہ ان کی استعداد درجۂ کمال تک پہنچتی ہے، اس لیے جب یہ استعداد مکمل اور پوری ہو جاتی ہے، تو بغیر کسی مہلت اور تاخیر کے وہ حادث موجود ہو جاتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ ہر فعل دراصل اپنے کامل اور تام فاعل ہی کے ساتھ وابستہ رہتا ہے؛ اسی لیے معلم اول کا فیصلہ ہے کہ زمانی فعل بجز زمانی فاعل کے اور کسی سے صادر

نہیں ہو سکتا، معلم اول نے یہ بھی لکھا ہے کہ تم اگر یہ جاننا چاہتے ہو کہ کس فعل اور کام کا فاعل زمانی ہے اور کس کا غیر زمانی ہے تو چاہیئے کہ اس فاعل کے فعل کی حالت کو دیکھو اگر اس فعل کا وقوع زمانے کے اندر ہوا ہے تو اس کا فاعل بھی زمانی ہوگا اس لیے کہ فعل فاعل سے جدا نہیں ہو سکتا،

فصل

بعض اطبا کا جو یہ خیال ہے کہ مزاج کے سوا قدرت کوئی دوسری چیز نہیں ہے اس فصل میں اسی خیال کی غلطی ظاہر کی جائے گی،

بات یہ ہے کہ چھو کر جن کیفیتوں کا احساس حاصل ہوتا ہے، یعنے ملموسات کے سلسلے میں جن صفات کا شمار اول درجے میں کیا جاتا ہے، مثلاً حرارت و برودت (گرمی سردی) رطوبت خشکی وغیرہ انھی صفات و کیفیات کے ذیل کی چیز مزاج ہے جیسا کہ آیندہ تمھیں معلوم ہوگا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ درحقیقت مزاج انھی چار کیفیتوں (یعنے حرارت و برودت رطوبت و یبوست) کے نیچے داخل ہے، لیکن باہم ان کیفیتوں کے میل جول سے ایک درمیانی حالت جو پیدا ہو جاتی ہے، اور اس کی وجہ سے ان کی اصل قوت ٹوٹ کر ضعیف ہو جاتی ہے، اسی کو مزاج کہتے ہیں، مزاج کی جب یہی حقیقت ہے، تو ظاہر ہے کہ مزاج سے جو فعل صادر ہوگا اس کا شمار انھی افعال و آثار میں ہوگا، جو ان چارگانہ ملموسی کیفیتوں سے صادر ہوتے ہیں، البتہ مزاج ظاہر ہے کہ ان کیفیتوں سے ضعیف اور کمزور ہوگا، کیونکہ ہر کیفیت بجائے خود اپنی انفرادی حالت میں خالص اور قوی ہوتی ہے، اور مزاج اس کے حساب سے کمزور اور دھیما ہوگا، بہر حال قدرت کی تاثیری حالت چونکہ ان ملموسی کیفیتوں کی تاثیر کے جیسی نہیں ہوتی اس لیے ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ قدرت مزاج نہیں ہے، بلکہ اس سے الگ چیز ہے، اور وہ نفس کی ایک ایسی کیفیت ہے، جو مزاج کی تابع ہوتی ہے بلکہ قدرت کے لحاظ سے ایک ایسی صورت کا فیضان ہوتا ہے، جو مزاج کو تیار کرتی، اور اس کی حفاظت کرتی ہے، یعنے مختلف افعال اور متفرق طرز کی ان کیفیتوں کا قیام جس محل میں ہوتا ہے، اس میں یہی صورت اس حال کو آہستہ آہستہ پیدا کرتی ہے، جو ان کیفیتوں کے باہم ملنے کا لازمی نتیجہ ہے، اور ان مختلف کیفیتوں کے اکٹھے ہونے کی وجہ سے جو چیز اس محل سے زائل ہوتی ہے اس کو

یہی صورت جو ٹرے رکھتی ہے؛ پس یہ ماننا ناگزیر ہے؛ کہ یہی صورت دراصل قدرت اور انتظام تلافی و جبر، تسخیر وغیرہ صفات سے موصوف ہے؛ اور اس کا درجہ مزاج کے درجے سے بلند ہے؛ اس بحث کا زیادہ تعلق طبیعیات سے ہے؛

فصل

حرکت اور سکون کے بیان میں

اس بحث کو ہم یہاں اس مناسبت سے چھیڑتے ہیں کہ حرکت وسکون کے متعلق اگر غور کیا جائے تو فعلیت اور قوت و استعداد سے یہ مشابہ نظر آئیں گی، بہر حال حرکت وسکون کا اطلاق جب عام معنے پر کیا جاتا ہے؛ تو اس وقت ان کا شمار ان عوارض اور صفات میں ہوتا ہے؛ جو موجود کو بحیثیت موجود ہونے کے عارض ہوتے ہیں؛ میرا مطلب یہ ہے کہ حرکت وسکون سے متصف ہونے کے لیے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ موجود کوئی طبعی، یا تعلیمی قسم کے وجود کی حیثیت اختیار کرے؛ اب ہم ان دونوں کی تفصیل کرتے ہیں، قصہ یہ ہے کہ جو چیز موجود ہوگی وہ یا تو اس طرح بالفعل موجود ہوگی کہ اس میں قوت واستعداد کا کوئی پہلو باقی نہ ہوگا، یعنے ہر جہت اور ہر پہلو کے اعتبار سے وہ بالفعل موجود ہوگی؛ اس قسم کے موجود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ جس حال میں وہ ہے اس حال کو چھوڑ کر وہ کسی دوسری حالت کی طرف منتقل ہو؛ یا یہ صورت نہ ہوگی بلکہ ہر پہلو اور ہر جہت کے رو سے وہ بالقوۃ ہوگی، لیکن جو چیز موجود ہو چکی ہے اس میں اس احتمال کی گنجائش نہیں؛ البتہ ایسی چیز جس میں استعداد اور صلاحیت و قوت ہی کی فعلیت ہو؛ اس کے متعلق یہ ممکن ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کی فعلیت قوت کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہوتی ہے؛ یہی وجہ ہے کہ اس قسم کی جو چیز ہوتی ہے؛ اس کا تقوم اور تحصل ہر شئے سے ہوتا ہے، جیسا کہ ہیولیٰ اولیٰ یا مادے کی ابتدائی حالت کا حال ہے؛ موجود کی ان دو شکلوں کے بعد تیسری شکل یہ ہے کہ بعض پہلوؤں کے رو سے تو بالفعل ہو؛ اور بعض کے اعتبار سے بالقوۃ ہو، ایسی صورت میں لامحالہ اس قسم کی چیز دو باتوں سے مرکب ہوگی؛ یعنے ایک چیز تو وہ جس کی وجہ سے وہ بالفعل ہوگی، اور دوسرا جزو وہ جس کے وجہ سے وہ بالقوۃ ہوگی اس قسم کی ہستی کو اپنی فعلی حیثیت کے اعتبار سے بالقوت والی

حیثیت پر تقدم بھی یقیناً حاصل ہوگا؛ تم عنقریب یہ جانو گے کہ مطلقاً فعلیت کو اپنی جنس کے اعتبار سے قوت کی جنس پر، تقدم حاصل ہے؛ اور ہر قسم کا تقدم، یعنے تقدم کی جتنی قسمیں ہیں؛ ہر قسم کے اعتبار سے یہ تقدم اس کو حاصل ہوتا ہے؛

اب یہ معلوم ہونا چاہیئے، کہ موجود کی جو پہلی قسم تھی یعنے جو ہر پہلو کے اعتبار سے بالفعل ہو؛ اور جس کے متعلق کہا گیا تھا کہ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا اس کے لیے ناجائز ہے؛ اس قسم کے موجود کے لئے ضروری ہے کہ وہ حقیقی بسیط ہو؛ اور اپنی بساطت کے باوجود اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ تمام اشیاء کی وہ کل ہو؛ جیسا کہ ہم برہان سے اس کو آیندہ ثابت کریں گے؛ باقی وہ موجود جو بعض وجوہ سے بالفعل اور بعض وجوہ سے بالقوۃ ہو؛ اس قسم کے موجود کے لیے جائز ہے کہ جس پہلو کے اعتبار سے وہ بالقوۃ ہے، اس کے حساب سے وہ بالقوۃ کی حالت سے منتقل ہو کر فعلیت کا رنگ غیر کے ذریعے سے اختیار کرے یعنے غیر کے ذریعے سے وہ قوت سے فعل کی شکل اختیار کرے بایں طور کہ وہ غیر غیر ہی کی حیثیت میں رہے، ورنہ جس اعتبار سے اس کو بالقوت فرض کیا گیا ہے؛ وہ بالقوت نہ رہے گا، پھر قوت سے فعل کی طرف جو وہ منتقل ہوگا؛ تو کبھی یہ انتقال تدریجی ہوگا؛ اور کبھی تدریجی نہیں بلکہ دفعتہً ہوگا، یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ منتقل ہونے کے لفظ کو جو یہاں استعمال کیا گیا ہے؛ وہ ان دونوں صورتوں کو شامل ہے؛ اور تمام مقولات کو وہ عارض ہوتا ہے؛ کیونکہ ایسا کوئی مقولہ نہیں ہے جس میں قوت سے فعلیت کی طرف انتقال نہ ہوتا ہو؛ لیکن یہ اصطلاح بنائی گئی ہے کہ حرکت کے لفظ کا اطلاق اسی منتقل پر کیا جاتا ہے؛ جو قوت سے فعل کی طرف دفعتہً نہ ہو؛ اور اسی کی بالمقابل شکل یعنے جو اس قسم کی ہستی جس میں قوت سے فعل کی طرف انتقالی کیفیت نہ پیدا ہوئی ہو؛ اس کی تعبیر سکون کے لفظ سے کی جاتی ہے؛ گزشتہ بالا گفتگو کا ماحصل یہ ہوا کہ حرکت کی حقیقت کی تعبیر ان الفاظ سے کی جائے گی؛ یعنے کسی شئے پر آہستہ آہستہ تدریجی حدوث یا حصول کا ظہور یہی حرکت کی حقیقت ہے؛ یا قوت سے فعل کی طرف آہستہ آہستہ یا تدریجی طور پر، یا غیر دفعی طریقے سے انتقال کا نام حرکت ہے، الغرض اس قسم کی تمام تعبیروں سے حرکت کی تعریف کی جا سکتی ہے؛ یہاں اس

اعتراض کی گنجائش نہیں ہے؛ جو اس موقع پر عموماً کیا جاتا ہے؛ یعنے کہا جاتا ہے کہ دفعۃً کسی چیز کے حاصل ہونے کے معنے یہ ہیں کہ اس شئے کا حصول آن میں ہوا، اور آن ظاہر ہے کہ زمانے کے کنارے کا نام ہے؛ زمانے کے متعلق سب جانتے ہیں کہ وہ حرکت کی مقدار اور پیمانے کی تعبیر ہے؛ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دفعۃً کسی چیز کے حاصل ہونے کی جب تحلیل کی گئی؛ تو اس میں آن کے سمجھنے کی ضرورت ہوئی، اور آن کے سمجھنے کے لیے ضرورت ہوئی، کہ زمانے کو سمجھا جائے اور زمانے کے سمجھنے کے لیے پھر حرکت ہی کا سمجھنا ضروری ہوا، جس کا مطلب یہی ہوا کہ حرکت کے سمجھنے کے لیے حرکت کی سمجھنے کی ضرورت ہوئی؛ گویا شئے کی تعریف میں خود اس شئے کو داخل کر دیا گیا، ظاہر ہے کہ یہ دور کی شکل ہے؛ جو محال ہے؛ اسی طرح حرکت کی تعریف میں جب تدریج، یا آہستہ آہستہ حاصل ہونے کے الفاظ کو ترکیب کرتے ہیں، تو اس میں بھی یہی خرابی پیش آتی ہے، کہ ان امور کا سمجھنا زمانہ کے سمجھنے پر موقوف ہے؛ اور زمانے کا سمجھنا حرکت کے سمجھنے پر موقوف وہی دور کی صورت یہاں بھی پیدا ہوتی ہے؛

میں نے جو یہ کہا کہ اس قسم کے اعتراض کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے جیسا کہ بعض فاضلوں سے منقول ہے، کہ یہ باتیں یعنے دفعۃً کسی چیز کا حاصل ہونا، یا تدریجاً یا آہستہ آہستہ کسی شئے کا حصول، یہ سب بدیہی امور ہیں؛ مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے حواس کی مدد سے ان باتوں کا علم حاصل کرتا ہے؛ البتہ جب ان کی علمی تعریف کی جاتی ہے؛ تو ضرورت ہوتی ہے کہ ان کے ان ذاتیات کا ذکر کیا جائے، جن سے ان کی تقویم ہوتی ہے؛ اور اس وقت زمانے اور آن، کا بیان کرنا ان کی تعریفوں میں ناگزیر ہو جاتا ہے؛ اور یہ چیزیں برہان اور دلیل کی محتاج ہیں، صرف حواس سے ان کا علم حاصل نہیں ہو سکتا؛ پس جب صورت حال یہ ہے، تو یہ ہو سکتا ہے کہ حرکت کی حقیقت کی تعریف تو ان امور کے ذریعے سے کر دی جائے، یعنے جس میں دفعۃً (اچانک) یا تدریج یا آہستہ آہستہ وغیرہ الفاظ ماخوذ ہوں، پھر حرکت کو زمانے اور آن کے جاننے کا ذریعہ بنایا جائے جن میں ایک یعنے زمانہ تو

حرکت کی مقدار اور پیمانے کا نام ہے؛ اور آن اسی زمانے کے کنارے اور طرف کی تعبیر ہے؛ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ باتیں ایسی ہیں جن کا تصور آدمی کو بداہتہً بغیر کسی غور و فکر کے پہلی توجہ میں حاصل ہو جاتا ہے؛ اور یہ بات کچھ انھی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے؛ بلکہ ایسی تمام چیزیں جن کی ہستی اور انیت تو بالکل بدیہی اور ظاہر ہوتی ہے؛ لیکن ان کی ماہیت مخفی اور پوشیدہ ہوتی ہے؛ ظاہر ہے کہ اس کے بعد دور کے لزوم کا جو اعتراض کیا گیا تھا وہ اٹھ جاتا ہے، یہ تھی وہ تقریر جو کتاب مطارحات کے مصنف نے کی ہے، امام رازی نے اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں اس تقریر کی تعریف بھی کی ہے؛ لیکن متقدمین نے حرکت کی ان تعریفوں کو پسند نہیں کیا ہے اور وجہ وہی ہے کہ ان تعریفوں میں دور کا عیب چھپا ہوا ہے، کیونکہ بہر حال ان تعریفوں کی بنیاد پر حرکت کو کسی ایسی چیز پر منطبق کرنا ناگزیر ہے؛ جو پھیلی ہوئی ہو؛ اور اس کا حصول بہ تدریج آہستہ آہستہ ہوتا ہو؛ یہی سبب ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب شفاء میں حرکت کی ان تعریفوں پر یہ تنقید کی ہے،

> یہ ساری تعریفیں بہر حال دوری بیان کی صورت اختیار کر لیتی ہیں، اسی لیے وہ جس نے اس فن کے مسائل کی تعلیم [illegible] دی ہے؛ ایک دوسری راہ کے اختیار کرنے پر مجبور رہا؛ یعنے قدیم حکما نے حرکت کی تعریف کے اس طریقے کو چھوڑ کر یہ راہ اختیار کی یعنے وہ یہ کہتے ہیں کہ حرکت ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جس کا حاصل ہونا ممکن ہے، اور قاعدہ ہے کہ کسی شے کے لیے جس بات کا حاصل ہونا ممکن ہوتا ہے اس کا شمار اس شے کے کمالات میں کیا جاتا ہے،
>
> اب ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر حرکت دراصل اس شے کے لیے جو متحرک ہوتی ہے ایک قسم کا کمال ہے، لیکن تمام کمالات کے مقابلے میں حرکت کی خصوصیت یہ ہے کہ منتہیٰ تک پہنچنے کے سوا اس کمال کی کوئی اور حقیقت نہیں ہے؛ اور جس چیز کا یہ حال ہو، اس میں دو خصوصیتوں کا پایا جانا ناگزیر ہے، ایک تو یہ کہ کوئی ایسا مطلوب اور مقصود یہاں ہو، جس کا حاصل ہونا ممکن ہو، تاکہ جب

اس کی طرف توجہ کی جائے تو یہ توجہ اسی کی طرف ہو، دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس مقصود اور مطلوب کی طرف جب وہ شئے متوجہ ہو گی، اور جب تک یہ توجہ اس میں باقی رہے گی، اس وقت تک اس شئے میں یقیناً کوئی چیز ضرور بالقوۃ باقی رہے گی، اس لیے کہ جو چیز متحرک ہوتی ہے وہ اسی وقت تک بالفعل متحرک رہے گی جب تک مقصود تک اس کی رسائی نہ ہوئے، اور جب تک متحرک کی رسائی مقصود تک نہ ہو گی ظاہر ہے کہ اس میں کچھ چیز ابھی باقی ہے جو بالفعل نہیں ہوئی ہے بلکہ بالقوت ہے اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ ہوا کہ حرکت کی خالص حقیقت میں یہ بات شریک ہے کہ اس میں کچھ نہ کچھ چیز بالقوۃ رہے، اور یہ کہ حرکت کا جو مقصود اور اس کی غایت ہے وہ بالفعل حاصل نہ ہو، یہ ہے حرکت کی خاص خصوصیت لیکن اس کے سوا جتنے کمالات ہیں ان میں ان دو خصوصیتوں میں سے کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی جیسے موم میں اگر مربع بننے کی صلاحیت ہو، یعنے وہ بالقوۃ مربع ہو، پھر جب اس کو بالفعل مربع بنالیا جائے، تو ظاہر ہے کہ مربع ہونے کی صفت خود اپنی ذات کی حد تک اس بات کو نہیں چاہتی کہ اس کے بعد بھی کسی امر کا طاری ہونا ضروری ہے، نیز جب مربع ہونے کی صفت حاصل ہو گئی، تو ظاہر ہے کہ وہ یہ بھی نہیں چاہتی کہ اس میں کوئی چیز بالقوۃ باقی رہے۔

یہ باتیں تمھیں جب معلوم ہو چکیں تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک جسم فرض کرو، کہ کسی جگہ پہ پڑا ہوا ہے، اور اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ کسی دوسری جگہ بھی پایا جا سکے، تو اس وقت اس جسم میں دو باتوں کی صلاحیت ہے، ایک تو یہ ہے کہ اس دوسری جگہ میں وہ پایا جائے دوسری یہ کہ اس دوسری جگہ کی طرف وہ توجہ کرے اور یہ بات گذر چکی کہ کسی شے کے لیے جس بات کا حاصل ہونا ممکن

ہوتا ہے، یہ بات اس شئے کے کمالات میں شمار ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اب اس جسم کا اس دوسری جگہ کی طرف توجہ کرنا اس کا کمال قرار پائے گا، اور یہ بھی بدیہی بات ہے کہ مقصود کی طرف توجہ کو خود مقصود تک پہنچنے پر یقیناً تقدم حاصل ہے، ورنہ مقصود تک رسائی بہ تدریج نہ ہوگی، اور اس وقت ہماری گفتگو اسی میں ہو رہی ہے؛ پس اب سمجھنا چاہئے کہ ایسی چیز جس میں بعض باتیں بالفعل حاصل نہیں ہوتی ہیں؛ بلکہ بالقوۃ ہیں اس میں مطلوب کی طرف توجہ کی صفت کمال اوّل کی حیثیت رکھتی ہے؛ یعنے یہ مطلب نہیں ہے کہ مثلاً جسم کے لیے کسی مقصد کی طرف توجہ اس کا یہ پہلا کمال ہوتا ہے؛ کیونکہ توجہ تو حرکت کا نام ہے؛ اور ظاہر ہے کہ جسم کے جسم ہونے کے حساب سے حرکت کا شمار کمالات کے سلسلے میں نہیں ہے؛ بلکہ جسم جن باتوں میں ابھی بالقوۃ ہے، ان کے اعتبار سے توجہ کو کمال اول ہونے کی حیثیت حاصل ہے؛

"پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو چیز بالقوۃ ہے، اس کے کمال اوّل کا نام حرکت ہے: یعنے جن امور میں وہ چیز بالقوۃ ہے، ان کے اعتبار سے جو کمالات اس میں پیدا ہوں گے، ان میں پہلے اور اول کمال کا نام حرکت ہے"؛

"یہ ہے حرکت کی وہ تعریف جو فیلسوف اعظم ارسطوطالیس نے کی ہے، لیکن افلاطون الٰہی نے اسی حرکت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے، کہ

"مساوات کی حالت سے شئے کا نکلنا اسی کو حرکت کہتے ہیں"؛

"مطلب یہ ہے کہ شئے کا اس طرح ہونا کہ جو حال اس کا پہلی آن میں تھا، اسی حال میں وہ دوسری آن میں نہ رہے" دونوں آنوں کی حالت برابر نہ ہو؛

"اسی طرح فی ثاغورس سے حرکت کی تعریف ان الفاظ
میں نقل کی گئی ہے، کہ "حرکت غیریّت کا نام ہے" "یہ بات
قریب قریب وہی ہے، جو افلاطون نے کہی، کیونکہ اس تعریف میں
یہ بتایا گیا ہے، کہ حرکت" کی حالت یہ ہوتی ہے کہ اپنے صفات میں
سے کسی صفت کے لحاظ سے ہر آن ایک ایسے حال کی طرف منتقل ہوتی
ہے"" جو پہلے حال کے مغائر اور اس سے مختلف ہوتی ہے، اسی طرح
دوسری آن والی حالت پہلی آن والے سے مغائر ہوتی ہے"

افلاطن اور فی ثاغورس ان دونوں کی پیش کردہ تعریفوں کی توجیہ اس طرح ہوسکتی ہے، جس سے یہ معلوم ہو، کہ ان کی تعریفوں کی تکمیل دراصل اتصالی تدریج کو پیش نظر رکھ کر کی گئی ہے؛ کیونکہ جب شئے کی یہ کیفیت ہو، کہ جس وقت بھی اس کا جو حال ہو؛ وہ اپنے ماسبق اور مابعد سے مختلف ہو، تو ظاہر ہے کہ ان حالات میں ایک تسلسل پیدا ہوگا، گویا مسلسل ایسے حالات ہیں؛ جو باہم ایک دوسرے سے تدریجی طور پر مختلف ہوتے چلے جاتے ہیں؛ لیکن اسی کے ساتھ ان میں ایک اتصالی وحدت بھی پائی جاتی ہے، جو ایک کو دوسرے سے جوڑے ہوئے ہے؛ واقعہ تو یہی ہے، اسی واقعے کی تعبیر "مساوات کی حالت سے نکلنا" افلاطن نے کی اور فیثاغورس نے "غیریت" کے لفظ سے اس کا اظہار کیا ورنہ مطلب دونوں کا ایک ہی ہے، ہم نے ان دونوں کے بیان کی جو توجیہ کی ہے؛ اس کے بعد ان کی تعریفوں پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا کہ ان کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کوئی بسیط سی چیز ہے، کیونکہ ان میں سے کسی کی تعریف میں امتداد (پھیلاؤ) اور اتصال کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا ہے؛ گویا حرکت کی پوری حقیقت کی تعبیر سے ان کی تعریفیں قاصر ہیں؛

لیکن مذکورۂ بالا توجیہ کی طرف شیخ کا ذہن منتقل نہیں ہوا؛ اور شفا میں اسی بنیاد پر وہ یہ ارقام فرماتے ہیں؛

"حرکت کی تعریف مختلف الفاظ میں کی گئی ہے؛ اور یہ
الفاظ باہم ایک دوسرے سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں؛ اور یہ اشتباہ

حرکت کی اس خاص طبیعت کی وجہ سے پیدا ہوا، بالفعل ایک حال پر اس کو قرار نہیں اور جیسا کہ بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ حرکت میں ایسی صورت پیدا ہوتی ہے، کہ اس سے پہلے کوئی ایسی بات پیدا ہوئی تھی جو غائب اور باطل ہوگئی، اور اس کے بعد علیحدہ وجود کے ساتھ کوئی شئے موجود ہوئی، اسی وجہ سے بعضوں نے اس کی تعریف "غیریت سے کی" یعنے انھوں نے دیکھا کہ حرکت کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حالات تغیر پذیر ہوں؛ اور جو پہلی حالت تھی وہ بدل گئی، لیکن اس شخص نے یہ خیال نہیں کیا کہ جس چیز سے "غیریت" پیدا ہوتی ہو؛ ضروری نہیں ہے، کہ وہ خود غیریت ہو، آخر یہ کیا ضرور ہے کہ جس چیز سے کوئی شئے پیدا ہوتی ہو؛ وہ خود وہی شئے بھی ہو؛ اور اگر صرف "غیریت" ہی حرکت کا نام ہے؛ تو اس کا مطلب یہ ہوا؛ کہ ہر غیریت حرکت ہو؛ حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے؛

بعضوں نے حرکت کی تعریف میں کہا ہے کہ یہ اس حقیقت کا نام ہے جو کسی حد کے ساتھ محدود نہ ہو؛ مگر اگر حرکت کی یہ کوئی صفت ہو بھی تو ظاہر ہے کہ کچھ اس کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ زمانہ اور لانہایت سب میں یہ صفت پائی جاتی ہے؛

بعضوں نے حرکت کی تعریف میں کہا ہے کہ "مساوات سے باہر نکلنے کا نام حرکت ہے" گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو وقت گزرتا جائے اس کے اعتبار سے شئے کا ایک ہی حالت پر برقرار رہنا یہ تو اس شئے کی "مساوات" کی حالت ہوئی اور حرکت میں چونکہ مختلف زمانوں اور وقتوں کے ساتھ اس کے اجزا اور حالات کی نسبت ایک حال پر نہیں رہتی اس لئے ان لوگوں نے اس کی یہی تعریف کی، انھوں نے دیکھا کہ جو چیز متحرک ہوتی ہے، ہر آن میں اس کو خاص قسم کا تعین حاصل ہوتا ہے یا ایک حال سے جو چیز منتقل ہو کر دوسرے حال میں پہنچتی ہے، جس کا نام انتقال ہے؛

اس سے ہر آن شئے میں جدید کیفیت پیدا ہوتی ہے؛

بہر حال در اصل یہ سب رسوم ہیں (یعنے خارجی صفات کو پیش نظر رکھ کر تعریفیں کی گئی ہیں) بے چاروں کو مجبوری اور بیان کی تنگی نے اس پر مجبور کیا کہ ان الفاظ سے حرکت کی تعریف کریں بالجملہ اس کی ضرورت نہیں کہ خواہ مخواہ طول بیان کے لیے میں ان کی تعریفوں کو غلط ثابت کروں، یا ان پر تنقید کروں، اس لیے کہ عقل سلیم با آسانی ان تعریفوں کی کمزوریوں پر مطلع ہو سکتی ہے؛ شیخ کا کلام ختم ہوا؛

میں کہتا ہوں کہ فیثا غورس کی تعریف پر شیخ نے جو یہ اعتراض کیا ہے کہ حرکت خود غیریت کا نام نہیں ہے؛ بلکہ غیریت اس سے پیدا ہوتی ہے، میرے خیال میں شیخ کا یہ بے جا اعتراض ہے، اس لیے کہ حرکت تو نام ہی تجدد اور نو بہ نو ہونے کا ہے؛ یعنے ایک حال سے منتقل ہو کر دوسرے نئے حال کی طرف آنا یہی تو حرکت کی حقیقت ہے؛ ایسی چیز جس سے شئے میں تجدد پیدا ہوتا ہو؛ یا جس کی وجہ سے شئے ایک حال سے منتقل ہو کر دوسرے حال کی طرف آئے اس کو حرکت نہیں کہتے؛ بلکہ شئے کا اپنی حالت سے نکلنا، ہی تو شئے کی یافت اور تحقق وثبوت کا تغیر ہے حرکت میں اور ان الفاظ کے مفہوم میں ممکن ہے کہ کچھ مغائرت ہو مگر رسمی تعریف کے لیے اتنی بات کافی ہے، باقی جن لوگوں نے غیر محدود ہونے کے الفاظ سے حرکت کی تعریف کی ہے؛ اور شیخ نے اس تعریف کی بھی کمزوری ظاہر کی ہے، تو عنقریب تمھیں یہ بتایا جائے گا کہ جوہری ہستیوں میں بھی تجدد کا عمل جاری ہے اور ہر جسم میں جو طبیعت ساری وجاری ہے، وہ بھی بدلتی رہتی ہے؛ اور یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ ان میں جو تبدیلیاں اور تغیرات واقع ہوتے ہیں، ان کا تعلق صفات سے نہیں بلکہ جوہر ذات سے ہے، اور یہی تغیر وانقلاب در اصل تمام حرکات کی جڑ اور بنیاد ہے، اور تمام عرضی غیر جوہری استحالات کا منشا ہے،

ایک پیچیدگی کا حل امام رازی نے اپنی کتاب مباحث مشرقیہ اور عیون الحکمت میں لکھا ہے کہ قوت سے فعلیت کی طرف بہ تدریج آہستہ آہستہ شئے کے منتقل ہونے کے متعلق مجھے چند شکوک ہیں، اگرچہ

حکما کی رائے اس بات میں متفق ہے؛ لیکن بایں ہمہ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ آخر شئے میں جب تغیر واقع ہوگا تو ظاہر ہے کہ یہ تغیر کسی چیز کے حاصل کرنے کے لیے ہوگا، یا اس لیے ہوگا کہ شئے سے کسی چیز کا ازالہ ہو؛ کیونکہ شئے میں اگر اس تغیر سے کوئی ایسی بات پیدا نہیں ہوتی ہے؛ جو اس میں نہ تھی یا جو بات شئے میں موجود تھی اس تغیر سے اس کا ازالہ نہیں ہوتا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو حال اس شئے کا پہلے آن میں تھا، وہی حال دوسرے آن میں باقی رہا، پھر تغیر کے کیا معنے ہوں گے؛ حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ شئے میں تغیر ہوا ہے؛ ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے، پس ضروری ہوا کہ جب شئے میں تغیر ہو؛ تو اس میں کسی نئی بات کا پیدا ہونا، یا کسی بات کا اس سے ازالہ ضروری ہے؛ اب اس بنیاد پر ہم فرض کرتے ہیں کہ اس میں کوئی نئی بات اس تغیر کی وجہ سے پیدا ہوئی، ظاہر ہے کہ یہ نئی بات اسی قسم کی ہوسکتی ہے کہ پہلے نہ تھی اور اب پیدا ہوئی ہے اور جس چیز کا یہ حال ہے؛ ضرور ہے کہ اس کے وجود کی ابتدا ہو؛ اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ابتدا ایسی ہو؛ جس کی تقسیم نہ ہوسکے، ورنہ پھر اس ابتدا کا کوئی ایک جز ہی دراصل ابتدا ہوگا، اور دوسرا جز ابتدا نہ ہوگا، اب سوال یہ ہے کہ یہ نئی پیدا ہونے والی بات اپنے وجود کے آغاز کے وقت موجود ہوگی یا موجود نہ ہوگی اگر موجود نہ ہوگی تو اس کے یہ معنے ہوئے کہ ابھی وہ معدوم ہی ہے، اور اس کے وجود کا آغاز نہیں ہوا ہے؛ اور اگر اس وقت اس کو وجود حاصل ہوا ہے، تو اب یہ پوچھا جاتا ہے، کہ آیا اس کے وجود کا کوئی حصہ بالقوۃ حالت میں باقی ہے یا نہیں اگر نہیں باقی ہے تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ وہ اپنی پوری اور کامل حقیقت کے ساتھ اپنی پیدائش کے آغاز ہی کے وقت موجود ہوچکی؛ پھر اب یہ کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے کہ اس کا حصول تدریجی طور پر آہستہ آہستہ ہوا ہے؛ بلکہ اس بنیاد پر تو یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا وجود دفعۃً یکایک حادث ہوا، اور اگر یہ شق مانی جائے کہ ابھی اس کے اندر کچھ چیزیں بالقوۃ ہیں، تو اب یہ سوال ہوتا ہے، کہ جو ابھی بالقوت رنگ میں ہے؛ وہ اور جو حصہ اس کا موجود ہوچکا ہے، دونوں ایک ہی ہیں ظاہر ہے کہ یہ تو ناممکن ہے اس لیے کہ ایک ہی چیز کا ایک ہی وقت میں

موجود بھی ہونا اور معدوم بھی ہونا محال ہے؛ اور ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے کا غیر ہے؛ تو اب یہ ماننا پڑے گا کہ جو جز پہلے موجود ہو، وہ اپنی پوری حقیقت کے ساتھ موجود ہو چکا اور جو معدوم ہے وہ اپنے کامل وجود کے ساتھ معدوم ہے؛ اور ایسی صورت میں اب یہاں کوئی ایسی چیز برآمد نہیں ہوتی جس کے متعلق دعوی کیا گیا تھا کہ اس کا حصول تدریجی طرز پر آہستہ آہستہ ہوتا ہے؛ بلکہ جو کچھ بھی ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہاں چند ایسے امور پائے گئے جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں؛ اور ایک کا حصول دوسرے کے ساتھ متصل ہے؛ پس خلاصہ یہ نکلا کہ کسی انفرادی وجود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ بجز اچانک اور دفعۃً پیدا ہونے کے کسی اور طریقے سے پیدا ہو؛ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ایسی شئے جس کے بہت سے اجزا ہوں؛ اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کا حصول تدریجی طور پر ہوا ہے؛ اور اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ ان اجزا میں سے ہر جز اور ان افراد میں سے ہر فرد، کا حصول اس طور پر ہوتا ہے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوا ہے، ورنہ اصل واقعہ یہی ہے کہ جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے وہ اپنے کامل اور تام وجود کے ساتھ دفعۃً پیدا ہوتی ہے اور جب تک پیدا نہیں ہوتی اس وقت تک وہ اپنے کامل وجود کے ساتھ معدوم ہوتی ہے اس موقع پر جو اصل بات ہے وہ تو یہی ہے" امام رازی کا کلام ختم ہوا میں کہتا ہوں کہ یہ وہ شبہہ ہے جس کا ذکر بہمنیار نے کیا ہے اور اس کو اپنے پیش روؤں سے نقل کیا ہے، پھر اس کو اس نے خود ہی باطل بھی کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تقریر سے اگر حرکت کے وجود کی نفی ہوتی بھی ہے تو حرکت کی یہ وہ قسم ہے جسے حرکت قطعیہ کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ حرکت قطعیہ خارج میں موجود بھی نہیں ہوتی، اور حرکت کی جو قسم خارج میں موجود ہوتی ہے وہ توسط والی حرکت ہے جس کا ذکر پہلے کیا گیا، اور یہ توسط والی حرکت ظاہر ہے کہ ایک ایسی سیال حقیقت ہے، جو گزرتی بھی رہتی ہے اور پیچھے سے لاحق بھی ہوتی رہتی ہے؛ متاخرین میں عام لوگوں نے اسی مسلک کو اختیار کر لیا ہے، اور اپنے نزدیک وہ سمجھتے ہیں کہ

حکمت اور فلسفے کی راہ چھی ہے، البتہ ہمارے آقا اور ہمارے استاد دام ظلہ العالی نے اس طریقے سے اختلاف کرتے ہوئے ارقام فرمایا ہے؛

حرکت کو حرکت قطعی کے معنے میں استعمال کر کے جن لوگوں نے اس کے وجود سے یہ کہتے ہوئے انکار کیا ہے کہ توسطی حرکت در اصل انسان کے وہمی قوت میں ایک ایسی چیز کا نقش قائم کرتی ہے؛ جس کا حصول تدریجی طور پر اتصال کے رنگ میں ہوتا ہے؛ اور وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہاں یہ اجزا تدریجی طور پر اکھٹے ہو جاتے ہیں؛

لیکن ظاہر ہے کہ شئے واحد کا تدریجی طور پر حصول جب ناقابل تصور ہے تو پھر یہ بات نہ خارج میں متصور ہو سکتی ہے، نہ اوہام میں اور اگر اس مغالطے والی دلیل کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس دلیل سے خارج میں بھی اس کا وجود ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اس کو خارجی یا ذہنی وجود سے کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے، لیکن خارج میں ایسا ہونا ناممکن ہے، کیونکہ حکما کی قطعی رائیں اس کے باطل ہونے پر متفق ہو چکی ہیں، اور دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جسم کے اجزا کا اتصال حقیقی اور واقعی اتصال ہے؛ اور یہ محال ہے کہ جسم کو ایسے اجزا کی صورت میں تقسیم کیا جائے جن کی پھر تقسیم نہ ہو سکتی ہو؛ جیسا کہ جوہر کی بحث میں اس کا ذکر آئندہ کیا جائے گا؛ اسی کے ساتھ یہ بھی مشاہدہ ہے کہ جسم ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ پہنچتا ہے، اور اس کا یہ انتقال تدریجی طور پر اس طریقے سے ہوتا ہے کہ اس مسافت پر، جس کے اجزا باہم ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں، ان پر یہ تدریجی انتقال منطبق ہوتا ہے؛ پس معلوم ہوا کہ حرکت ایک ایسی مقداری ہستی ہے، جس کے اجزا باہم ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہیں، اور یہ کہ اس میں ہر جز غیر قار ہے (یعنے ایک جز دوسرے جز کے ساتھ

جمع نہیں ہو سکتا) اور حرکت کا یہ وجود ایک ایسی کمیت اور مقدار پر منطبق ہے، جس کے اجزا متصل بھی ہیں اور قار بھی ہیں یعنے ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہیں؛ خواہ یہ انطباق خیال ہی میں کیوں نہ حاصل ہوتا ہو، بہر حال یہ ایسا بدیہی واقعہ ہے جس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، پس مناسب ہے کہ جو پیچیدگی یہاں پیدا کی گئی ہے، اس کی بنیاد ہی کو اکھاڑ دیا جائے، اور غلطی کی جو اصلی وجہ ہے، اسے ظاہر کر دیا جائے، اور یہ اتنی آسان بات ہے، کہ توفیق یافتہ نفوس کے لیے اس کا پتا چلانا کچھ دشوار نہیں ہے، اور وہ بات یہ ہے کہ شئے کا اپنے کامل وجود کے ساتھ زمانے میں پایا جانا یہ اور بات ہے، اور اسی شئے کا اپنے کامل وجود کے ساتھ آن میں پایا جانا یہ دوسری بات ہے، اس لیے کہ بسا اوقات شئے کا وجود زمانے میں ہوتا ہے، لیکن آن میں نہ خود اس کا وجود ہوتا ہے نہ اس کے وجود کا کوئی جز بلکہ آن میں اس کی وجود کا کنارہ یا اس کی انتہا پائی جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ شئے کی انتہا شئے کے وجود سے خارج ہوتی ہے، اس لیے کہ شئے کی انتہا در اصل شئے کے عدم اس کے نہ ہونے اور ختم ہونے ہی کی تعبیر ہے؛ اور شئے کی انفرادیت یا وحدت میں اس سے کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا، جس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت اور زمانہ اور جو بھی اس نوعیت کی چیزیں ہیں ان کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جس کی ہستی بہت ضعیف ہوتی ہے، یعنے ان کا ہر جز دوسرے جز کے عدم کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اسی طرح اگر کسی شے کی پیدائش تدریجی طور پر ہو، تو یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ وہی شئے واحد امتدادی صفت کے ساتھ اس زمانے میں اپنے کامل وجود کے ساتھ پائی جائے جو بذات خود ایک واحد شخصی اتصالی وجود ہے، ہاں! آن میں اس قسم کی چیزوں کا اپنے کامل وجود کے ساتھ پایا جانا،

البتہ ناممکن ہے، پھر اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جو پیدا ہو، اس کے لیے آنی ابتدا کا ہونا بھی ضروری ہو، یعنے ایسی آنی ابتدا جس میں خود وہ شئے یا اس کا کوئی جزپایا جائے یہ قطعاً غیر ضروری ہے؛

دراصل یہاں مغالطہ اس سے پیدا ہوا کہ ابتدا کے لفظ کو عام طور سے دو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں، یعنے کبھی تو ابتدا کے لفظ کا اطلاق شے کے طرف کنارے اور اس کے ختم ہونے یعنے نہایت پر کیا جاتا ہے کبھی اسی لفظ کا اطلاق اس آن پر بھی کیا جاتا ہے، جس میں وہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کی پیدائش اچانک اور دفعۃً ہوتی ہے؛ خواہ اس کے بعد اس کا وجود باقی رہے یا نہ رہے؛ اور حرکت ظاہر ہے کہ اس کی پیدائش اس طرح نہیں ہوتی کہ اچانک دفعی طور پر پیدا ہونے کے بعد پھر وہ باقی رہتی ہو، یہی وجہ ہے کہ حرکت کی پیدائش کے لیے کسی ایسی آن کی ضرورت نہیں ہوتی جس میں خود اس کی پیدائش یا اس کے جز کی پیدائش کا آغاز ہو، کیونکہ حرکت کا جز بھی دراصل حرکت ہوتا ہے، ہاں حرکت کے لیے کنارہ اور طرف و نہایت، ضرور ہوتی ہے، اور یہی چیز ہے جس کا خصوصی تعلق آن سے ہوتا ہے؛ اور آن حرکت کے اسی طرف اور نہایت پر منطبق ہوتا ہے؛

حرکت کی ایک تعریف شیخ نے نجات نامی کتاب میں یہ کی ہے "جسم کے کسی قار اور ٹھیرے ہوئے حال کا آہستہ آہستہ اس طور پر بدلنا کہ جس سے معلوم ہو کہ اس تبدیلی کا رخ کسی چیز کی طرف ہے اور جسم اس تبدیلی کے ذریعے سے اس چیز تک پہنچنا چاہتا ہو؛ وہ بالفعل موجود ہو؛ یا بالقوۃ" یہ تھی شیخ کی تعریف میں چاہتا ہوں کہ اس تعریف کے قیود کے فوائد بیان کردوں،

"جسم کے کسی قار اور ٹھیرے ہوئے حال" کے فقرے میں "ٹھیرے ہوئے اور قار حالت" کی قید اس لیے بڑھائی گئی تاکہ غیر قار حال سے غیر قار ہی حال

کی طرف جسم منتقل ہوتا ہے؛ مثلاً کسی زمانے سے دوسرے زمانے میں جسم کے منتقل ہونے یا کسی تاثیری عمل وفعل سے کسی دوسرے تاثیری عمل وفعل کی طرف منتقل ہونے یا اثر پذیری) وانفعالی حالت سے دوسرے انفعالی حال کی طرف منتقل ہونے کی جو صورتیں جسم پر پیش آتی ہیں، وہ سب حرکت کی تعریف سے خارج ہو جائیں کیونکہ یہ سارے حالات غیر قار ہوتے ہیں، اور ان حالات سے منتقل ہونا نہ حرکت ہے اور نہ ان کے ساتھ موصوف ہونا یہ سکون ہے، اسی فقرے میں "جسم" کا لفظ جو بڑھایا گیا ہے اس سے یہ مقصود ہے کہ نفوس مجردہ کے قار حالات مثلاً صفات اور ادراکات وعلوم میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ نکل جائیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ ان تبدیلیوں کو کوئی حرکت نہیں کہ سکتا اور وہ جو بعض لوگوں نے اس قید کا فائدہ یہ بتایا ہے کہ "ہیولی اولی" کے صفات میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں ان کو خارج کرنا مقصود ہے؛ تو میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے: اس لیے کہ ہیولی کے اندر بھی اپنی صلاحیتوں واستعدادوں اور انفعالی کیفیتوں میں حرکت واقع ہوتی ہے؛ نیز حرکت کی جس قسم کا نام کمی اور مقداری حرکت ہے اس کے متعلق لوگوں کا خیال یہی ہے کہ اس حرکت میں متحرک ہیولی ومادے کے سوا اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی؛ پس چاہئے کہ اس تعریف میں جسم کے لفظ کو عام معنے میں استعمال کیا جائے تاکہ اس کے نیچے ہیولی بھی داخل ہو سکے؛

آگے اس تعریف میں "آہستہ آہستہ" کی قید جو بڑھائی گئی ہے:

اس سے یہ مقصود ہے کہ جس تغیر وانقلاب کی یہ صورت نہیں ہوتی وہ حرکت کی تعریف سے خارج ہو جائے، مطلب یہ ہے کہ ہیولی ومادہ ایک جوہری صورت کو چھوڑ کر جو دوسری جوہری صورت کی طرف منتقل ہوتا ہے، مثلاً ہوا پانی یا پانی ہوا بن جاتا ہے تو انقلاب وتبدیلی کی یہ صورتیں عام حکما اور خود شیخ کے خیال میں تدریجی طور پر انجام نہیں پاتی ہیں اگرچہ اس مسئلے میں جو حق ہے عنقریب تم پر وہ بھی واضح ہوگا، لیکن جو ان کا مسلمہ ہے اس کی بنیاد پر، ان تبدیلیوں میں تدریج کو دخل نہیں ہے،

حرکت کی اسی تعریف میں جو یہ الفاظ ہیں یعنے "اس تبدیلی کا رخ کسی چیز

کی طرف ہے" اس سے مقصود یہ ہے کہ جسم جو بسا اوقات روشنی سے منتقل ہو کر تاریکی میں آہستہ آہستہ بہ تدریج داخل ہوتا ہے یا خود روشنی کے ایک درجے سے دوسرے درجے میں رفتہ رفتہ پہنچتا ہے، اس حالت کو حرکت کی تعریف سے خارج کر دیا جائے؛ اس لیے کہ یہ تبدیلی بھی اگرچہ ایک قار حال سے تدریجی طور پر عمل میں آتی ہے؛ لیکن یہ حرکت نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس تبدیلی کا رخ کسی چیز کی طرف نہیں ہے، تعریف کے یہ الفاظ کہ "جسم اس تبدیلی کے ذریعے سے اس چیز تک پہنچنا چاہتا ہے" ان کے اضافے کی غرض یہ ہے کہ بسا اوقات جسم کسی قار، اور ثابت حال سے تدریجی طور پر منتقل تو ہوتا ہے لیکن اس انتقال کے ذریعے سے وہ اس چیز تک نہیں پہنچتا، جہاں پہنچنا اس کے پیش نظر تھا، یا جہاں ذاتی طور پر اس کو پہنچنا چاہیے تھا اس عبارت کا صحیح مطلب تمھاری سمجھ میں وہاں آئے گا، جہاں علت غائی کے مباحث کی تفصیل کی جائے گی اور بتایا جائے گا کہ غایت کبھی ذاتی ہوتی ہے اور کبھی عرضی، ماسوا اس کے اسی قید سے اور بھی منتقلی کی جو چند صورتیں ہیں وہ بھی حرکت کے دائرے سے خارج ہو جاتی ہیں، مثلاً مقولۂ جدہ[1] سے منتقل ہو کر جسم کسی دوسرے جدہ میں جب پہنچتا ہے؛ یا اضافت کے کسی مقولے سے دوسری اضافت کی طرف منتقل ہوتا ہے؛ حرکت سے یہ صورتیں اس لیے خارج ہیں کہ ان میں بھی اگرچہ جو منتقلی عمل میں آتی ہے وہ تدریجی ہی ہوتی ہے؛ لیکن ان میں کوئی حالت ذاتی اور اولی غایت ہونے کی حیثیت نہیں رکھتی، بلکہ ان مقولوں کی تبدیلیاں ہمیشہ ان تبدیلیوں کے بعد پیش آتی ہیں جو ان کے سوا دوسرے مقولوں میں ہوتی ہیں؛ یہاں یہ بھی قابل غور ہے کہ حرکت کے لیے کسی ذاتی اور اولی غایت کا ہونا

---

[1] قاطی غوریاس (کٹی گری) جس کا ترجمہ عربی میں مقولات سے کیا گیا ہے اس کی ایک قسم کا نام مقولۂ جدہ بھی ہے، عام طور پر اس کو مقولۂ ملک بھی کہتے ہیں کسی لباس مثلاً ٹوپی، گلوبند باندھنے سے آدمی میں جو ایک ہیئت پیدا ہوتی ہے اسی کو جدہ کہتے ہیں، اور دو الگ الگ جسموں میں قرب و بعد کے حساب سے جو نسبت پیدا ہوتی ہیں اسے وضع کہتے ہیں ۱۲

اگرچہ ضروری قرار دیا گیا ہے، لیکن اسی کے ساتھ غایت میں اس کی قید نہیں لگائی گئی کہ وہ بالفعل ہو، یا بالقوۃ، اس عمومیت کی وجہ یہ ہے کہ بعض حرکتوں کی غایت تو بالفعل ہوتی ہے، مثلاً سیدھے رخ پر جو حرکت واقع ہو، اور دائمی نہ ہو، یعنے حرکات مستقیمہ کی وہ شکل جن میں دوام نہ ہو، ظاہر ہے کہ ان کی غایت بالفعل پیدا ہو جاتی ہے؛ لیکن ایسی دوری حرکتیں جن میں دوام ہو، ظاہر ہے کہ ان میں متحرک ایک وضع کو چھوڑ کر دوسرے وضع کو تدریجی طور پر اختیار کرتا رہتا ہے؛ لیکن چونکہ یہ گردش دائمی ہوتی ہے، اس لیے کوئی بالفعل غایت ان کے لیے پیدا نہیں ہوتی؛ البتہ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان گردشوں سے مختلف وضع تحلیل کر کے پیدا کر لی جائیں، بالفعل ان میں کوئی وضع نہیں پائی جاتی، اگرچہ فعلیت سے یہ صلاحیتیں بہت ہی قریب کا تعلق رکھتی ہیں؛

حرکت کی منجملہ گزشتہ تعریفوں کے ایک اور تعریف بھی ہے جسے اسلام کے بعض حکما نے متقدمین کی پیروی کرتے ہوئے اختیار کیا ہے، وہ تعریف یہ ہے، یعنے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا، یا قوت سے چل کر فعلیت کی طرف آنا، اسی کو حرکت کہتے ہیں، شفا میں شیخ نے لکھا ہے کہ یہ تعریف غلط ہے؛ اس لیے کہ "چھوڑنا" یا "چل کر آنا" ان دونوں لفظوں کو حرکت سے وہ نسبت نہیں ہے جو جنس کو اپنے ماتحت سے ہوتی ہے؛ بلکہ جنس کے مشابہ بھی نہیں ہے؛ البتہ ان کی حیثیت مترادف الفاظ کی سی ہی ہے؛ یعنے جس معنے کی تعبیر حرکت کا لفظ کرتا ہے؛ اسی کی تعبیر یہ دونوں لفظ بھی کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ اور حرکت شروع میں دراصل اس لیے بنائے گئے تھے کہ ایک جگہ کو دوسری جگہ سے بدلنے کے مفہوم کو ان سے ادا کیا جائے، پھر "جگہ کی تبدیلی" کی خصوصیت باقی نہ رہی بلکہ احوال کی تبدیلیوں پر بھی اس کا اطلاق ہونے لگا،

بہرحال حرکت کی تمام تعریفوں میں واقعات سے جو تعریف بہت زیادہ قریب ہے وہ یہ ہے؛ "ایسے حدود جو ابھی بالفعل نہ ہوں بلکہ بالقوۃ ہوں ان کے ساتھ مسلسل بغیر کسی انقطاع کے موافقت اور مواخاۃ پیدا کرنے کا

نام حرکت ہے؛ اور اسی موافقت و مواخاۃ کے منقطع ہو جانے کا نام سکون ہے" یہ حدود جو حرکت کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، ان کو اسی وقت فرض کر سکتے ہیں جب جسم ان کے ساتھ موافقت پیدا کرے، یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حرکت کی اسی قسم پر اس حرکت کا وجود مرتب ہوتا ہے جسے حرکت قطعیہ کہتے ہیں ہم اس کا ذکر عنقریب آئندہ کریں گے؛

فصل

حرکت کس قسم کے وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی الشیخ کی عبارت اس سلسلے میں شفا میں یہ ہے؛

"حرکت کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، مبدء (یعنے جہاں سے حرکت کا آغاز ہو) اور منتہی (جہاں حرکت ختم ہو) الغرض مبدء اور منتہی کے درمیان متحرک سے جو ایک متصل سی چیز کا رحابہ اور تعقل ہوتا ہے، ایک تو حرکت کے یہ معنے ہیں؛ اور یہ حرکت کی وہ قسم ہے جس کا وجود خارج میں نہیں ہوتا، اس لیے کہ متحرک کی رسائی جب تک منتہی تک نہ ہولے اس وقت تک پوری اور کامل حرکت ظاہر ہے کہ موجود نہیں ہوتی، اور جس وقت اپنے تمام اجزا کے ساتھ پائی گئی اسی وقت وہ ختم ہو کر غائب ہو جاتی ہے پس معلوم ہوا کہ خارج میں قطعاً اس کا وجود نہیں پایا جاتا، بلکہ اس کا تحقق ذہن میں ہوتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ متحرک ظاہر ہے کہ اس جگہ سے بھی نسبت رکھتا ہے جسے اس نے چھوڑا اور اس جگہ سے بھی جسے اس نے پایا اور پہنچا، اب ہوتا یہ ہے، کہ پہلی جگہ میں متحرک کے ہونے کا خیال آدمی کے ذہن میں جمتا ہے، ابھی یہ خیال مٹنے بھی نہیں پاتا کہ دوسری جگہ میں ہونے کا خیال بھی ذہن میں منقوش ہو جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آدمی کی خیالی قوت میں دونوں صورتیں اکھٹی ہو جاتی ہیں، اور ایسی صورت میں ذہن میں یہ شعور پیدا ہوتا ہے کہ یہ دونوں صورتیں

ایک ہی دفعہ ذہن میں اتری ہیں اور دونوں ایک ہی ہیں، یہ تو ان کے ذہنی وجود کا حال ہے باقی خارج میں، تو یہ واقعہ ہے کہ خارج میں ان کی ایسی یافت نہیں ہوتی جو قائم رہے، جیسا کہ ذہن میں ان کا قیام ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ مبدء اور منتہی ان دونوں کناروں میں نہ تو متحرک کو آن واحد میں وجود حاصل ہوتا ہے، اور نہ ان دونوں کناروں کے بیچ میں متحرک کا جو حال ہوتا ہے اسی کو قیام و قرار ہوتا ہے، (یہ تو حرکت کے پہلے معنے کی تشریح تھی) حرکت کا اطلاق جس دوسرے معنے پر ہوتا ہے، وہ دراصل ایک وجودی امر ہے، یعنے خارج میں اس کا وجود ہوتا ہے، اور یہ متحرک جسم کے ایک حال کا نام ہے جس کی تعبیر ان الفاظ میں ہم کر سکتے ہیں کہ مبدء اور منتہی کے بیچ میں متحرک کا اس طرح ہونا کہ اس درمیان میں جو حصہ بیچ میں فرض کیا جائے وہ نہ اپنے پہلے موجود ہو، اور نہ اپنے بعد" اور یہ متحرک شئے کی ایک استمراری دوامی وجودی حالت کا نام ہے جس سے متحرک اس وقت تک متصف رہتا ہے، جب تک وہ متحرک ہے؛ اور واقع میں خود اس حال میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، بلکہ یہاں جو کچھ تبدیلی ہوتی ہیں وہ مسافت کے حدود میں ہوتی ہے، جب ان حدود کو الگ الگ فرض کیا جائے، بہرحال اس حرکت کے اعتبار سے متحرک اس لیے متحرک نہیں ہوتا کہ وہ وسط کے کسی معین حد میں ہے، کیونکہ متحرک ہونے کے یہی معنے ہوں گے، تو چاہئے کہ اس حد سے جب متحرک پار ہو جائے تو متحرک باقی نہ رہے: بلکہ اس کے متحرک ہونے کے یہ معنے ہیں کہ مذکورۂ بالا صفت کے ساتھ متحرک اس مبدء اور منتہی کے بیچ میں ہے؛ اور متحرک کے لیے یہ حالت مسافت کے تمام حدود میں ثابت ہوتی ہے، اور یہ حالت مسافت کی نہیں بلکہ متحرک کی صفت ہوتی ہے، اسی میں پائی جاتی ہے، اور خود متحرک آن میں پایا جاتا ہے اس لیے کہ متحرک کے متعلق یہ کہنا قطعاً صحیح ہے کہ وہ یعنے متحرک

ہر اس آن میں جو فرض کی جائے ایک ایسے درمیانی وسطانی حد میں ہے، جو نہ اس حد سے پہلی تھی اور نہ بعد کو رہے گی، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر حرکت زمانے میں وقوع پذیر ہوتی ہے؛ توسوال یہ ہے کہ حرکت سے یہاں کیا مراد ہے اگر اس سے مقصد وہ اتصالی امر ہے، (یعنے معنیٰ اول والی حرکت) تو ظاہر ہے کہ اس کا وقوع زمانے میں ہوتا ہے؛ اور زمانے ہی میں اس کا وجود پایا جاتا ہے؛ یعنے جس طرح گزرے ہوئے واقعات زمانۂ ماضی میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح یہ بھی زمانے میں پایا جاتا ہے، اگرچہ ماضی کے ان واقعات اور اس حرکت میں کچھ فرق بھی ہے؛ یعنے ماضی میں جو واقعات پائے جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ان کے وجود کا زمانۂ ماضی کے کسی ایسے آن میں پایا جانا ضروری ہے، جو اس وقت حاضر تھا، لیکن اس حرکت کی یہ صورت نہیں ہے؛ اور حرکت سے اگر دوسرا معنے مراد ہے، اور اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ زمانے میں پائی جاتی ہے، تو اس کے معنے یہ نہیں ہیں کہ زمانے پر وہ حرکت منطبق ہوتی ہے؛ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس حرکت کے کسی قطعے اور حصے سے زمانہ خالی نہیں ہو سکتا، اور یہی قطعہ زمانے پر منطبق ہوتا ہے اس لیے اس حرکت کو اس سے چارہ نہیں ہے کہ اس کی پیدائش کو زمانے میں مانا جائے، نیز جب اس حرکت کا ثبوت ہر آن میں ہوتا ہے، اور آن ظاہر ہے کہ زمانے سے نکلتی ہے، پس اس آن کے ذریعے سے یہ حرکت زمانے میں بھی ثابت ہوگی، (یہ تھا شیخ کا کلام)

مجھے شیخ کی اس گفتگو کے متعلق چند بحثیں کرنی ہیں، جن میں شیخ کی بعض چیزیں قبول کی جائیں گی اور بعض رد کی جائیں گی؛ پہلی بحث یہ ہے کہ ہر ماہیت کے وجود کی ایک خاص نوعیت ہوتی ہے، اسی طرح خارج میں کسی ماہیت کے پائے جانے کا یہ مطلب ہوتا ہے، کہ خارج میں وہ کسی چیز پر صادق آتی ہے، اور اس کی حدّ (تعریف) اس شے میں پائی جاتی ہے، جیسا کہ خود شیخ نے "مضاف"

کی بحث میں لکھا ہے، کہ "وہ یعنے مضاف خارج میں پایا جاتا ہے" جس کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں مضاف بہت سی چیزوں پر صادق آتا ہے اور شئے کے موجود ہونے کے معنے اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتے حرکت اور زمانے کی ماہیت ایسی ذیل کی چیزیں ہیں، بلکہ جو چیزیں بالفعل نہیں بلکہ بالقوی ہوتی ہیں اسی طرح مختلف امور کی صلاحیت و استعداد کے وجود کے یہی معنے ہیں" تعجب ہے کہ زمانۂ متصل کے وجود کے متعلق شیخ ہی کا خیال ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے! اس کی وجہ بھی یہ بتائی ہے کہ متصل زمانہ ہی تو سالوں، اور مہینوں دنوں، گھنٹوں کی شکل میں تقسیم ہوتا ہے، اور معنی اول والی حرکت پر یہ بات صادق آتی ہے؛ شیخ کا یہ بھی مذہب ہے کہ حرکت زمانے کا محل بھی ہے اور وہی اس کی علت بھی ہے پھر سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ جو چیز معدوم ہوگی وہ کسی موجود شئے کا محل اور اس کی علت کیسے ہوسکتی ہے پس شیخ کا یہ کہنا کہ حرکت بمعنے اول خارج میں موجود نہیں ہے، محل حیرت ہے؛

دوسری بحث میری یہ ہے کہ شیخ نے اول معنی والی حرکت کے وجود کی جو نفی کی ہے؛ اور اس کے خارجی وجود کا انکار کیا ہے، اس سے ان کی غرض یہ ہے کہ حرکت تو جسم کی صفت ہے، اور جسم ایک ایسا جوہر ہے جو اپنے وجود کے زمانے کے ہر آن میں ثابت اور برقرار رہتا ہے، لیکن حرکت کا وجود آن میں ثابت و برقرار نہیں رہ سکتا! پس اگر معنی اول والی حرکت کو جسم کی صفت قرار دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جس آن میں وہ جسم موجود رہتا ہے، جو اس حرکت سے موصوف ہے؛ اسی آن میں حرکت کا وجود بھی پایا جائے، کیونکہ صفت کا موصوف سے جدا ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے، یعنے اس زمانے میں جدا ہونا محال ہے؛ جس میں موصوف اس صفت کے ساتھ موصوف ہو! پس ثابت ہوا کہ جو حرکت موجود ہے وہ معنی دوم والی ہی حرکت ہے، کیونکہ اسی حرکت میں استمرار اور تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے: جس طرح جسم کے وجود میں استمرار پایا جاتا ہے، باقی اول معنی والی حرکت وہ کس طرح موجود ہوسکتی ہے اس لیے کہ وہ تو برابر بدلتی اور تجدد پذیر ہوتی ہے؛ حالانکہ جسم ثابت اور برقرار رہتا ہے،

ہم اس کے بعد بھی یہ کہہ سکتے ہیں، کہ حرکت کا محل اور وہ چیز جو اس کو قبول
تی ہے وہ جسم نہیں ہے؛ یعنے جسم کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہ
ت اور برقرار ہے؛ بلکہ اس نقطۂ نظر سے کہ جسم ایک ایسے مادّے کے وجود کو
نے اندر سمیٹے ہوئے ہے جو آناً فاناً متاثر اور انفعال پذیر ہوتا رہتا ہے اسی
ے کے واسطے سے جسم حرکت سے متصف ہوتا ہے؛ جیسا کہ حرکت کے فاعل
رمحرک کا حال ہے کہ خواہ وہ طبیعت ہو، یا ارادہ ہو، یا کوئی بیرونی قسری
ت ہو، کوئی ہو؛ ضروری ہے کہ اس پر بھی مسلسل مختلف احوال طاری ہوتے
ہیں اور مختلف حیثیتوں سے وہ گزرتا رہے، تاکہ ان ہی مختلف احوال وحیثیات
، بدولت قابل میں حرکت کا حصول ہوتا رہے، جیسا کہ شیخ نے اپنے محل پر
ں کو خود بیان کیا ہے، یعنے اس قاعدے کی بنیاد پر کہ ہر تغیر پذیر چیز کی علت
غیر پذیر ہونا اور ہر ثابت و برقرار رہنے والی شے کی علت کا ثابت و برقرار بننا
وری ہے؛ حرکت کے فاعل کے لیے ایسا ہونا ناگزیر ہے؛ اور یہی حال شے،
، قابل کا بھی ہے،

تیسری بحث ہماری یہ ہے، کہ اول معنی والی حرکت یعنے حرکت قطعیہ
، وجود کا مطلقاً انکار کرنا میرے خیال میں درست نہیں ہے، اور جب اس کے
، د کا انکار صحیح نہیں ہے، تو خود اس حرکت ہی کا سرے سے انکار کیسے درست
سکتا ہے؛ پس مناسب یہ ہے کہ شیخ کے اس بیان کی یہ تاویل کی جائے کہ ان کی غرض
ہے، کہ اس حرکت کے وجود کی خارج میں کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جیسے
ں چیزوں کے وجود کی حالت ہے جو ثابت و برقرار رہتی ہیں، اور جس کی ذات
ں استمرار ہوتا ہے؛ یعنے وہ تجدد پذیر نہیں ہوتیں؛ شیخ کے بیان کا یہ
زہ کہ "معنی اول والی حرکت کی خارج میں ایسی یافت نہیں ہوتی جو قائم
ہے" اس میں "قائم رہنے کی" جو قید لگائی گئی ہے، اس سے بھی اس تاویل
تائید ہوتی ہے؛ یعنے وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس حرکت کے وجود میں قرار اور
ت نہیں ہے؛ اسی طرح آگے بھی جو شیخ نے یہ لکھا ہے کہ اول معنی والی حرکت
، جو صورتیں ذہن میں حاصل ہوتی ہیں ان کو ذہن میں قیام حاصل ہوتا ہے"

اس سے ان کا مقصد وہی معلوم ہوتا ہے، جو میں نے عرض کیا، یعنے ذہن میں اگرچہ ان کی پیدائش (بہ تدریج ہوتی ہے، لیکن ان کی بقا دفعی ہوتی ہے، بخلاف اس کے خارج میں ان کی پیدائش بھی تدریجی رنگ میں ہوتی ہے اور بقا بھی تدریجی طرز کی ہوتی ہے، یعنے دونوں اعتبار سے ان کی حیثیت تدریجی ہی ہوتی ہے؛

چوتھی بحث یہ ہے کہ اول معنی والی حرکت کا شیخ نے یہاں تو انکار کیا ہے، لیکن اسی شفا میں ان کا ایک اور بیان ہے جو اس کے بالکل مخالف اور مناقض ہے، زمانے کے متعلق جو شکوک پیدا ہوتے ہیں ان کے حل کے لیے شیخ نے شفا میں ایک خاص فصل منعقد کی ہے اور اس میں وہ ارقام فرماتے ہیں؛

"زمانے کے انکار کے متعلق اب تک جو کچھ کہا گیا ہے، اور یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ آن میں اس کا وجود نہیں ہے، تو میں کہتا ہوں کہ مطلقاً زمانے کے وجود کا انکار، یہ بات اور یہ کہ آن میں زمانے کا وجود نہیں پایا جا سکتا یہ بات، ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے، دوسری صورت کے متعلق ہم یہ تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کی تصحیح کرتے ہیں کہ آن میں زمانے کے وجود کا حصول، یعنے اس نوعیت کا محصل وجود، زمانے کے لیے بجز ذہن اور توہم کے کسی دوسری جگہ نہیں پایا جاتا، لیکن ایسا مطلق وجود جو عدم مطلق کا مدمقابل ہے، تو زمانے کے لیے اس وجود کا ثابت ہونا درست ہے، اس لیے کہ اگر یہ صحیح و درست نہ ہوگا، تو اس کا سلب اور اس کی نفی درست ہوگی اور اس وقت پھر یہ ماننا پڑے گا کہ سرعت اور تیزی کے کسی درجے کی حرکت کے مقدار کی گنجائش کسی مسافت کے دونوں کناروں (مبدء و منتہی) کے درمیان میں نہیں ہے، یعنے اس کی گنجائش نہیں ہے، کہ مسافت کے ان دونوں کناروں کے درمیان کے فاصلے کو کسی قسم کی حرکت کسی مقدار (وقت) میں قطع کرے، اور اگر یہ سلب صحیح نہیں ہے، تو پھر اس کے مقابل میں جو اثبات ہے اس کا صادق اور سچا ہونا ناگزیر ہے؛ یعنے اس

گنجائش کی مقدار یہاں پائی جاتی ہے'
اور کسی چیز کے ثابت ہونے یا ثابت کرنے کا یہی مطلب ہو سکتا ہے کہ اس چیز کا مطلقاً وجود ضرور ہے' خواہ آن میں یا کسی اور جہت یا پہلو سے وہ وجود ثابت نہ ہو' اور زمانے کے وجود کا یہ وہ رخ ہے جس کی بنیاد توہم پر قائم نہیں ہے' کیونکہ اگر اس کا توہم نہ بھی کیا جائے تو اس نوعیت کے وجود کا پایا جانا بہر حال ضروری ہے' ماسوا اس کے یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ موجودات کی مختلف قسمیں ہیں' بعض تو ان میں ایسے ہیں جن کا وجود بالکل محقق اور واضح طور پر حصول یافتہ ہوتا ہے' اور بعض ایسے ہیں جو اپنے وجود اور یافت میں بہت ہی کمزور اور مدھم ہوتے ہیں' اور زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ زمانے کا وجود حرکت کے وجود سے بھی زیادہ کمزور اور مدھم ہے"

ظاہر ہے کہ شیخ قدس سرہ کی ذات اس سے ارفع ہے اور ان کی شان اس سے اونچی ہے کہ ایک ہی کتاب میں وہ دو متضاد چیزوں کو درج فرمائیں کیونکہ بہر حال ان کی اس عبارت سے یہ ثابت ہوتا ہے' کہ جن چیزوں کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے' کہ کسی نہ کسی طرز کا مطلقاً وجود خارج میں ان کا پایا جاتا ہے' حرکت کا وجود ان سے بھی قوی تر ہے' یعنے زمانے سے حرکت کا وجود زیادہ قوت رکھتا ہے' پس یقیناً حرکت کے وجود کو عیاں اور خارج میں ہونا چاہئے' آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے' جب حرکت ہی کو زمانے کی علت بھی کہتے ہیں اور اسی کو زمانے کا محل بھی قرار دیتے ہیں' بلکہ وجود کی وہ زیادہ مستحق ہے' جیسا کہ شیخ نے اس کی تصریح کی ہے' پس معلوم ہوا کہ یہاں اس کے وجود کا جو شیخ نے انکار کیا ہے اس کا وہی مطلب ہے جو میں نے کہا'

پانچویں بحث ہماری یہ ہے' کہ توسط والی حرکت کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ خارج میں اس کا وجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ کلی ہے' اور کلیات ظاہر ہے کہ بحیثیت کلیات ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہو سکتے' میرا مقصد یہ ہے کہ کلیات کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ اشتراک اور عمومیت کے

ہ معروض اور موصوف ہیں؛ اس اعتبار سے ان کا خارج میں پایا جانا جائز ہے؛ پس کسی معین اور مخصوص حرکت کے سلسلے کی اگر کوئی چیز موجود ہو سکتی ہے و صرف اس کی وہ یافت اور اس کا وہی حصول ہو سکتا ہے جو مسافت کے کسی معین حد سے تعلق رکھتا ہو؛ اور ظاہر ہے کہ یہ صرف وہی چیز ہو سکتی ہے، و آن میں پائی جاتی ہو؛ یعنے آنی امر ہو؛ یہی وجہ ہے کہ حرکت کے متعلق بعضوں کا خیال یہ ہے کہ ”مسافتوں کے مسلسل حدود جو ایک دوسرے کے ساتھ جٹے ہوئے ہوں، ان میں یکے بعد دیگرے جو حصولوں کا مسلسل ایک سلسلہ پیدا ہوتا چلا جاتا ہے“ اسی کا نام حرکت ہے؛ اگر حرکت کی یہی حقیقت قرار دی جائے تو لازم آتا ہے، کہ آنات میں تسلسل پیدا ہو، یعنے ہر آن کے بعد دوسری آن اور دوسری کے بعد تیسری آن کی لڑی پیدا ہو، اور اس کی وجہ سے پھر مسافت کے حدود میں بھی باہم ایک دوسرے کے ساتھ پیوستگی پیدا ہو جائے گی (جو دلائل) سے باطل ثابت ہو چکی ہے؛ ماسوا اس کے آخر یہ بھی تو سوچنا چاہیے، کہ اس نظریے کا آخری نتیجہ کیا ہوگا، بتایا جا چکا تھا کہ حرکت متحرک کے کمال اول کا نام ہے اور حدود مسافت میں متحرک کے حصول ہی کا نام جب حرکت ہوا تو اس کا مطلب کیا یہ نہیں ہوا کہ کمال اول نہیں بلکہ کمال ثانی کو حرکت قرار دیا جا رہا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ کسی معین و مخصوص حد کو حاصل کرنے کے لیے چلنا حرکت کی یہی اصل حقیقت ہے دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ مسافت کے کسی معین حد کے حصول کے طلب کا نام حرکت ہے، نہ کہ خود یہ حصول ہی حرکت ہے؛ کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کی طلب خود وہی چیز نہیں ہو سکتی؛ یا کسی شے کے لیے چلنا خود اس شے کا حاصل ہونا نہیں ہے؛

اس کا جواب یہ ہے کہ اس معنے کے رو سے حرکت اگرچہ مبہم ہو کر رہ جاتی ہے، یعنے جن مختلف آنوں اور زمانوں کے اعتبار سے عقل مختلف آنی اور زمانی حصولوں کو پیدا کرتی ہے؛ ان حصولوں کی نسبت سے اس حرکت میں ضرور ابہام کی سی کیفیت نظر آتی ہے؛ لیکن باوجود اس کے موضوع (یعنے متحرک) کی وحدت، مسافت کی وحدت، زمانے کی وحدت، معین فاعل

اور محرک کی وحدت، خاص مبدء کی خصوصیت، خاص منتہی کی خصوصیت، وحدت وخصوصیت کے ان تمام پہلوؤں کے اعتبار سے یقیناً اس حرکت میں ایک قسم کا تعین اور اختصاص بھی پیدا ہو جاتا ہے، اور جیسا کہ گزر چکا کہ اس کا شمار موجودات ضعیفہ کے ذیل میں ہے، اس لیے اتنا تعین بھی اس کے لیے بس کرتا ہے؛ اگرچہ پھر بھی ایک قسم کا اشتراک اس میں پایا جاتا ہے، کیونکہ مسافت کے مختلف حدود میں جو مختلف حصولوں کا سلسلہ یہاں پیدا ہوتا ہے، ان کو اس توسط والی حرکت سے جو برابر ایک استمراری حال میں برقرار رہتی ہے، وہ نسبت ہے، جو کلی کو اپنے جزئیات سے ہوتی ہے، اور خود اس توسط والی حرکت کو اس حرکت سے جسے قطعی اتصالی حرکت کہتے ہیں یعنے اول معنے والی حرکت سے وہ نسبت ہے؛ جو اجزا اور حدود کو اپنے کل سے ہوتی ہے۔

ہماری چھٹی بحث یہ ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرکت دو حال سے خالی نہیں ہو سکتی، یا تو وہ ایسے امور سے مرکب ہو گی جن کی تقسیم کسی طرح نہ ہو سکتی ہو؛ یا ایسا نہ ہو گا، پہلی شق تو اس لیے باطل ہے، کہ کسی چیز کا بھی ایسے اجزا سے مرکب ہونا جسم اور مقادیر کے مباحث میں باطل ہو چکا ہے، اور دوسری صورت یعنے ان اجزا کا ہمیشہ قابل تقسیم ہونا، تو اس صورت میں ظاہر ہے، کہ اس کے تمام فرضی اجزا ایک ہی دفعہ تو موجود نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ حرکت کے اجزا تو غیر قار ہوتے ہیں، یعنے اس کا ایک جز دوسرے جز کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا؛ پس یہی صورت متعین ہوتی ہے کہ اس کے اجزا ایکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں، اب سوال اس جز کے متعلق ہے جو موجود ہو چکا ہے کہ اگر وہ ناقابل تقسیم ہے تو یہی حال اس جز کا بھی ہو گا، جو ما اس کے گزرنے کے بعد ہی موجود ہو گا یعنے وہ بھی ناقابل تقسیم ہو گا؛ نتیجہ یہ ہوا کہ پھر حرکت کی ترکیب ایسے اجزا سے ہو جائے گی جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اور یہ خلاف مفروض ہے؛ اور اگر وہ موجود ہونے والا جز قابل تقسیم ہے، تو اس جز کا بعض حصہ یقیناً پہلے ہو گا اور بعض حصہ بعد کو آئے گا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ جز بہ تمام وکمال موجود ہی نہیں ہوا، حالانکہ اس کے متعلق یہ

فرض کیا گیا تھا کہ وہ موجود ہو چکا ہے، پس لازم یہ آیا کہ جس کے متعلق یہ فرض کیا گیا تھا کہ یہ تمام وکمال موجود اور حاصل ہو چکا ہے وہ یہ تمام وکمال موجود حاصل نہیں ہوا اور یہ بھی خلاف مفروض ہے؛

میں کہتا ہوں، کہ یہ بحث دراصل امام رازی کی ہے، اور قریب قریب یہ سارے سوالات وجوابات وہی ہیں جن کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے، اس تقریر میں مغالطے کا اصلی راز وہی ہے، کہ کسی شئے کے مطلقاً موجود ہونے کا مطلب یہ لیا گیا ہے کہ وہ آن میں موجود ہونے کو بھی شامل ہے اب دیکھو! ان تمام شقوں میں سے میں آخری شق کو اختیار کر لیتا ہوں، یعنے یہ مان لیتا ہوں کہ حرکت کے ہر جز کا جو حصہ موجود ہوا ہے وہ ایسے اجزا کی طرف منقسم ہو سکتا ہے، جو اگرچہ بالفعل تو موجود نہیں ہیں لیکن بالقوۃ پائے جاتے ہیں، اور ان اجزا کا بعض حصہ پہلے ہے اور بعض پیچھے ہے اور یوں ہی اجزا کی یہ تقسیم جاری رہے گی جہاں تک یہ چلی جائے، یہاں تک کہ عقل تقسیم کے عمل کے اعتبار کرنے سے ٹھیر جائے؛

ساتویں بحث یہ ہے، کہ حرکت کے گزرنے والے جز اور آنے والے جز میں جو اتصال ہے، یہ معدوم اور موجود کا ملاپ اور اتصال ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ حرکت اور زمانے کا تعلق ان ضعیف اور کمزور ہستیوں سے ہے، جن کا وجود عدم کے ساتھ وابستہ ہے، یا جن کا وجود عدم کے ساتھ گتھا ہوا ہے، اور جن کی فعلیت قوت کے ساتھ لپٹی ہوئی ہے، جن کا بود وہی بعینہ ان کا نابود ہونا ہے، اس لیے کہ ان کا ہر جز دوسرے جز کے عدم کا طالب ہے، بلکہ ہر جز خود ہی دوسرے جز کا بعینہ عدم ہے، کیونکہ ایک چیز کے زوال کے بعد دوسری چیز کا زوال اور ایک شئے سے پہلے دوسری شئے کی پیدائش یہی تو حرکت کی حقیقت ہے، اور مطلق وجود کی یہ بھی ایک قسم ہے، جیسے اضافتوں اور نسبتوں کا وجود بھی تو آخر وجود ہی کی ایک شکل ہے؛

حرکت کے وجود کے متعلق اور بھی بکثرت شکوک وشبہات پیدا کیے گئے ہیں، اور ہر ایک کا جواب بھی دیا گیا ہے اب میں ان کے ذکر سے بات کو زیادہ طول دینا

نہیں چاہتا، اور گفتگو کا رخ اس سے زیادہ جو عام مباحث ہیں ان کی طرف پھیرتا ہوں؛

فصل
"محرک اول کا اثبات"

تم حرکت کی تعریف سے واقف ہو چکے، اور اس سے تم نے سمجھ لیا ہو گا کہ ایسی چیز جو بعض اعتبار سے بالقوۃ ہو، اسی بالقوۃ والی حیثیت کے اعتبار سے اس میں جو فعلیت یا جو پہلا کمال پیدا ہو؛ اسی کو حرکت کہتے ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ متحرک کے لیے بحیثیت متحرک ہونے کے بالقوۃ ہونے کی صفت گویا اس فصل کے حکم میں ہے جس سے اس کا قوام تیار ہوتا ہے اور اس کی حقیقت بنتی ہے، اور یہ بھی تم جان چکے کہ حرکت کا مدمقابل سکون ہے؛ اور یہ وہ تقابل ہے جو عدم و ملکہ کا تقابل کہلاتا ہے؛

بہرحال اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ حرکت چونکہ ایک وجودی امکانی صفت ہے، اس لیے ضرور ہے کہ اس صفت کا کوئی قبول کرنے والا ہو، اور چونکہ حرکت ایک نوپید ادحادث صفت ہے؛ بلکہ خود پیدائش اور حدوث ہے، اس لیے ضرور ہوا کہ اس کا کوئی فاعل ہو، اسی کے ساتھ یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس کے قابل (قبول کرنے والا) اور اس کے فاعل میں مغائرت ہو، یعنی باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں اس لیے کہ قبول کرنا، اور صادر کرنا، یہ قبول اور فعل کے دو ایسے صفات ہیں جو بجائے خود تجدد پذیر ہیں اور دو مختلف مقولوں کے نیچے درج ہیں یعنے ایک مقولہ ان ینفعل (متاثر ہونا) اور دوسرا مقولہ ان یفعل (اثر ڈالنا) کے نیچے مندرج ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں قابل اور فاعل کا ایک ہی شئے ہونا محال ہے؛ کیونکہ تمام مقولات ایسے عالی اجناس ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے بالکل مبائن اور جدا ہیں، نیز ایک ہی شئے کا بجنسہ فیض رساں اور فیض پذیر ہونا ناممکن ہے؛ پس معلوم ہوا کہ حرکت پیدا کرنے والا یعنے محرک خود اپنے آپ کو متحرک نہیں کرسکتا، یا خود اپنا محرک نہیں ہوسکتا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ کوئی چیز خود آپ ہی آپ متحرک نہیں ہوسکتی، اور نہ کوئی چیز اپنے آپ سے متحرک ہوسکتی ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو لازم آئے گا کہ

جس اعتبار سے وہ بالقوۃ ہے اسی کے اعتبار سے اس میں بالفعل حرکت پیدا ہو، حالانکہ یہ محال ہے، آخر جو چیز گرم ہوتی ہے وہ خود اپنے آپ سے گرم نہیں ہوجاتی بلکہ کسی دوسری چیز کے ذریعے سے وہی گرمی جو اس میں بالقوۃ موجود تھی یعنے گرم ہونے کی اس میں جو صلاحیت تھی وہ بالفعل ہوجاتی ہے؛ اس سے یہ ثابت ہوا کہ حرکت کا قبول کرنے والا بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ متحرک ہوتا ہے، اور حرکت کے پیدا کرنے والے کے لیے یعنے محرک کے لیے ضرور ہے کہ شئے کو جس بات میں حرکت دینا چاہتا ہے، یعنے جس وجودی کمال کو اس میں پیدا کرنا چاہتا ہے، اور جس سلسلے میں وہ حرکت واقع ہوتی ہے اس میں چاہیے کہ فاعل اور حرکت کا پیدا کرنے والا فعلیت رکھتا ہو؛ یعنے بالفعل ہو؛ اگرچہ خود حرکت کے اعتبار سے وہ فاعل نہ بالفعل ہو اور نہ بالقوۃ اس لیے کہ جو چیز بالفعل موجود ہے؛ اور جن امور کے اعتبار سے وہ بالفعل ہے، اس کی اس فعلیت کے اعتبار سے حرکت اس کے لیے کمال نہیں بن سکتی، مگر با ایں ہمہ یہاں ایک دقیق نکتہ ہے؛ جسے تم عنقریب جانوگے، اور وہ یہ ہے کہ ہستی کے دائرے میں ضرور ہے کہ ایک ایسی چیز ہو، جو نہ حرکت ہو، اور نہ حرکت کو قبول کرتی ہو، لیکن باوجود اس کے بذات خود متحرک ہو، اور بہ نفس نفیس تجدد پذیر ہو؛ اور یہ چیز وہی ہے جو حرکت کی لازمی طور پر مبدء اور سبب ہوتی ہے، اور اس متحرک کا ایک محرک فاعل بھی ہوتا ہے، ہم فاعل سے اس وقت موجد مراد لے رہے ہیں مطلب یہ ہے کہ اس معنے کے حساب سے خود اس کی اپنی تجدد پذیر ذات ہی حرکت کی فاعل ہوتی ہے؛ فاعل کے معنے کبھی جاعل اور بنانے والے خالق کے بھی لیتے ہیں؛ سو یہاں یہ مراد نہیں ہے، کیونکہ شئے اور اس کے ذاتیات کے درمیان ثابت ہوچکا ہے، کہ جعل اور بنانے کا عمل حائل نہیں ہوسکتا، اور یہ ضرورت اس لیے ہے کہ حرکت کا وہ فاعل جس کے ساتھ براہ راست حرکت وابستہ ہوتی ہے، اس کے لیے یہ ضرور ہے کہ وہ خود متحرک ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ علت اپنے معلول سے جدا بھی ہوسکتی ہے؛ پس اگر بات کسی ایسے وجودی امر پر پہنچ کر ختم نہ ہو، جس کی ذات تجدد پذیر ہو، تو اس سے

تسلسل یا دور کا لازم آنا ناگزیر ہو جائے گا، اس معمےؔ[1] کی تحقیق ہم انشاء اللہ تعالیٰ آیندہ کریں گے، اس وقت اجمالی طور پر میں کچھ کہنا چاہتا ہوں، بات یہ ہے کہ حرکت کے قبول کرنے والے یعنے اس کے قابل کے لیے ضرور ہے کہ وہ کسی نہ کسی حیثیت سے بالقوۃ ہو، یعنے خواہ اس حرکت کی جہت سے بالقوۃ ہو یا ہر اعتبار اور ہر پہلو سے وہ صرف قوت ہی قوت ہو، اور حرکت کے فاعل کے لیے چاہیے، کہ وہ کوئی بالفعل امر ہو؛ خواہ اس حرکت کے حساب سے بالفعل ہو، یا ہر اعتبار اور ہر پہلو سے بالفعل ہو؛ بہرحال دور و تسلسل کے ازالے کی یہی آخری شکل ہے؛ کہ فعلیت کے جہات کو بالآخر کسی ایسی چیز پر ختم ہونا چاہیے، جو ہر پہلو اور ہر لحاظ سے بالفعل ہو، اسی طرح قوت کے جہات کا آخری مرجع بالآخر کسی ایسے امر کو ہونا چاہیے، جو ہر اعتبار سے بالقوۃ ہو؛ یعنے بالقوۃ ہونے کے سوا اور تمام پہلوؤں کے اعتبار سے بالقوۃ ہو، اس لیے کہ بالقوۃ ہونے کی صفت تو اس میں بالفعل ہو چکی ہے: اس کے لحاظ سے وہ کیسے بالقوۃ رہ سکتا ہے! بلکہ محض اسی فعلیت کی وجہ سے کہ اس میں بالقوۃ ہونے کی صفت فعلیت حاصل کر چکی ہے، وہ عدم مطلق اور نیستی محض سے ممتاز ہوتا ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کے سلسلے میں اب دو کنارے پیدا ہو گئے ایک طرف اس کا تو وہ ہوا، جسے حق اول اور خالص وجود، جل ذکرہ کہتے ہیں، اور دوسرا کنارا وجود کا ہیولی اولی ہے، پہلا اس میں حق اول تو محض خیر، اور صرف بھلائی ہے، اور دوسرا یعنے ہیولی اولی ایسی برائی اور ایسا شر ہے کہ بجز اس کے کہ کسی ذریعے سے خیریت اور بھلائی سے اسے تعلق پیدا ہو جائے،

[1] جب تک اس مسئلے کا علم پہلے سے نہ ہو؛ اوپر کی چند سطریں واقعی معمے ہی کی حیثیت رکھتی ہیں، واقعہ یہ ہے کہ عام حکماء متقولۂ جوہر میں حرکت کے وقوع کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کو صرف عرضی مقولات تک محدود رکھتے ہیں؛ لیکن صاحب اسفار کو اس سے اختلاف ہے، آیندہ اس پر انھوں نے تفصیلی بحث کی ہے، اور اسی کی طرف بند بند لفظوں میں یہاں اشارہ کر رہے ہیں اس بحث کو سمجھنے کے لیے ان کی اس بحث کو پڑھنا چاہیے، ۱۲

اور کسی طرح خیریت کی اس میں گنجائش نہیں، چونکہ تمام موجودات کی قوت اور صلاحیت ہیولیٰ ہی ہے اس لیے بالواسطہ اور بالعرض وہ بھی خیر ہو جاتا ہے، بخلاف عدم اور نیستی کے کہ وہ تو محض شر اور صرف برائی ہے، خیریت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے؛ اسی تقریر سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اس لیے کہ ہر جسم میں حرکت کی قوت، اور صلاحیت ہے، اور اس میں صورتِ جسمیہ یعنے جوہری اتصال بھی پایا جاتا ہے جو ایک بالفعل امر ہے اسی لیے اس میں کثرت پائی جاتی ہے اور یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس کی حقیقت بسیط ہو، اس کے لیے ضرور ہے کہ اس میں جو کچھ ہو سب بالفعل ہو اور یہ ایک بلند خیال ہے میں نہیں جانتا کہ روئے زمین پر کسی کو اس کا علم ہے؛

فصل

ہر متحرک کے لیے محرک کا ہونا ضرور ہے اس قاعدے پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں اس فصل میں ان کا جواب دیا جائے گا، حکما سے اس قاعدے کے اثبات میں جو دلائل موروثی طور پر مروی ہیں ان کی ایک بڑی تعداد ہے، ہم چند کا یہاں ذکر کرتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ شے اگر بذات خود متحرک ہو، تو اس کا ساکن ہونا محال ہو جائے، اس لیے کہ جو بات کسی ذات کے اقتضاء سے پیدا ہوگی وہ اس وقت تک باقی رہے گی جب تک ذات باقی ہے؛ اور تالی جب غلط ہے تو مقدم کا غلط ہونا ظاہر ہے،

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر متحرک بذات خود متحرک ہوگا تو لازم آتا ہے کہ حرکت کے اجزا اکھٹے ہو کر برقرار ہو جائیں، اس لیے کہ جو چیز ثابت اور برقرار ہوتی ہے؛ اس کا معلول بھی برقرار اور ثابت ہوگا، اور حرکت اگر ثابت و برقرار ہو جائے تو وہ حرکت کب باقی رہتی ہے، تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر متحرک بذات خود متحرک ہو؛ تو اس وقت سوال ہوتا ہے کہ اس کے لیے کوئی جگہ یا کوئی مناسب و موافق حال ہوگا یا نہیں، پہلی شق پر متحرک پھر اسی جگہ اور مکان یا جو چیز مکان اور جگہ کے مماثل ہو، اس کا طالب نہیں ہو سکتا اور ایسی صورت میں وہ متحرک باقی نہ رہے گا، نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ کوئی ایک سمت؛ اس کی حرکت کی بہ نسبت دوسری سمت کے زیادہ حقدار نہ ہوگی، پھر یا تو یہ مانا جائے کہ اس کی حرکت

ہر سمت کی طرف ہو گی ظاہر ہے کہ ایسا ہونا نا ممکن ہے؛ یا وہ متحرک ہی نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر یہ متحرک کسی مناسب اور موافق حال میں ہے، تو چاہیئے کہ جب اس حال تک اس کی رسائی ہو جائے تو وہ ساکن ہو جائے، ایسی صورت میں اب وہ بذات خود متحرک نہ رہے گا، چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر جسم صرف اس لیے متحرک ہو کہ وہ جسم ہے تو چاہیئے کہ ہر جسم کا یہی حال ہو، اس لیے کہ جسم ہونے میں تو تمام اجسام برابر کے شریک ہیں، حالانکہ یہ صریح جھوٹ ہے اور اگر اس لیے وہ جسم متحرک ہے کہ وہ کوئی مخصوص قسم کا جسم ہے، تو اس وقت محرک وہی خصوصیت ہوئی، پانچویں دلیل وہی ہے جس کا گزشتہ فصل میں ذکر آچکا ہے، یعنی قوت اور فعل کے دو مختلف جہتوں پر جو مبنی ہے، مطلب یہ ہے کہ متحرک ہی اگر خود اپنے کو حرکت میں لاتا ہے، اور اپنا خود محرک ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ کس لیے حرکت پیدا کر رہا ہے، آیا اس لیے کہ متحرک نہ ہو؛ یا اس لیے کہ متحرک ہو، پہلی شق کو اگر مانا جائے تو وہ متحرک باقی نہیں رہتا، اور اگر دوسری شق تسلیم کی جائے، یعنے متحرک ہونے کے لیے اس نے حرکت دی، تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ اس میں وہ حرکت پائی گئی جو اسی میں بالقوۃ موجود رہے، تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس میں یہی حرکت ایک ہی وقت میں بالقوۃ بھی ہے، اور بالفعل بھی ظاہر ہے کہ یہ نا ممکن ہے؛ چھٹی دلیل یہ ہے کہ حرکت کو اس متحرک سے جو حرکت کو قبول کرتا ہے، امکان کی نسبت ہوتی ہے اور اسی حرکت کو اسی متحرک سے بحیثیت فاعل ہونے کے وجوب کی نسبت ہوگی، اب ظاہر ہے کہ امکان اور وجوب ان دونوں نسبتوں میں منافاۃ ہے، پس ثابت ہوا کہ محرک متحرک کا غیر ہوتا ہے؛

صاحب مباحث مشرقیہ (یعنے امام رازی) مذکورۂ بالا دلائل میں سے پہلی تین دلیلوں پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛ کیا طبیعت خود اپنی ذات کی محرک نہیں ہوتی؛ لیکن باوجود اس کے وہ خود کبھی متحرک نہیں ہوتی ہم دعوے کرتے ہیں کہ حرکت میں جو اجزا فرض کیے جاتے ہیں وہ باقی نہیں رہتے، اور ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ حرکت کسی مخصوص جگہ کی طالب ہوتی ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ جسم خود اپنی ذات کا محرک ہو یہ کیوں جائز نہیں ہو سکتا اور تم جن امور کے متعلق مدعی ہو کہ اس کی وجہ سے

فلاں فلاں خرابیاں لازم آئیں گی ان میں سے کوئی بھی لازم نہ آئے! اس پر اگر تم یہ کہو کہ طبیعت حرکت کی مقتضی اس شرط سے ہوتی ہے، کہ اس کے ساتھ کوئی منافی حال شریک ہو جائے یا کسی مناسب حال کا زوال ہو گیا ہو، اور اسی مناسب حال کے ساتھ قرب اور بعد کی نسبتوں کی تجدید کے لیے حرکت کے اجزا بھی تجدد پذیر ہوتے ہیں، پھر جب مناسب حال میسّر آجاتا ہے، اور اس کے حصول تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے! اس وقت سکون پیدا ہو جاتا ہے، اور یہ مقررہ قاعدہ ہے کہ معلول پر علت کی اثراندازی جب شرائط کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے؛ تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ علت کے تاثیری فعل اور عمل میں استمرار و دوام باقی نہیں رہتا، کیونکہ اس کی تاثیر کے جو شرائط ہیں وہ مفقود ہوتے ہیں؛ ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ ہو سکتا ہے اور تم اسے جائز قرار دیتے ہو، تو پھر تم یہ بھی کیوں نہیں جائز سمجھتے کہ تحریک کا اقتضا کسی نامناسب حال کے ساتھ مشروط ہو، اور اسی نامناسب حال کے ساتھ قرب و بعد کی نسبت پیدا ہونے کی وجہ سے حرکت کے اجزا تجدد پذیر ہوں، پھر جس وقت اس نامناسب حال کا ازالہ ہو جائے اسی وقت حرکت بھی منقطع ہو کر ختم ہو جائے، اور اس احتمال کے ازالے کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، کہ یہ کہا جائے کہ خود جسم ہونے کی صفت اگر کسی مخصوص حالت کو طلب کرے گی تو لازم آئے گا کہ ہر جسم یہی چاہے، اور یہی تمھاری چوتھی دلیل تھی، گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو تین دلیلیں تم نے پہلے پیش کی ہیں وہ مدعا کے ثابت کرنے میں اس کی محتاج ہیں کہ چوتھی دلیل سے بھی امداد حاصل کی جائے اب میں اسی چوتھی دلیل پر بحث کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ ہر جسم میں ظاہر ہے کہ اس کی کوئی مقدار بھی ہوگی اور اس کے لیے صورت اور ہیولی کا ہونا بھی ضروری ہے، جسم کی مقدار تو وہی ابعاد ثلثہ ہیں، یعنے طول و عرض و عمق، اب یہ تو سب ہی جانتے ہیں کہ ابعاد ثلثہ ایسی چیز ہے جو تمام اجسام میں مشترک ہے، رہی صورت جسمیہ تو اس کے متعلق یہ دعوٰی کہ تمام اجسام کی ایک ہی صورت جسمیہ ہے چاہیئے کہ اس کو دلیل سے ثابت کیا جائے، ہم اس دلیل کی یہ تقریر کرتے ہیں کہ

یہ ناممکن ہے کہ صورت جسمیہ صرف ان ابعاد (طول و عرض و عمق) کے قبول کرنے کا نام ہے؛ اس لیے کہ یہ تو صرف ایک اضافی امر ہے؛ اور ظاہر ہے کہ صورت جسمیہ تو جوہر کے مقولے کے نیچے درج ہے، یعنے وہ جوہری حقیقت ہے؛ پس وہ صرف ان ابعاد کے قبول کرنے کی صفت کیسے ہو سکتی ہے؛ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صورت جسمیہ در اصل ایک ایسی جوہری ماہیت ہے؛ جسے قبول کرنے کی یہ صفت لازم ہوتی ہے؛ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ جسم ہونا یا جسمیۃ ایک ایسی چیز ہے جسے یہ ابعاد لازم ہوتے ہیں تو ہو سکتا ہے کہ مختلف اجسام میں یہ جسمیت تو مختلف ہو؛ یعنے مختلف اجسام میں مختلف حقیقت رکھنے والی ایسی جسمیت پائی جائے، جو ان ابعاد کے قبول کرنے کی صفت میں باہم مشترک ہوں، اور یہ مسئلہ بجائے خود ثابت شدہ ہے کہ ایسے امور جو اپنی اپنی حقیقتوں میں مختلف ہوں انھیں ایک ہی حقیقت رکھنے والی شئے لازم ہو؛ ایسا ہو سکتا ہے بلکہ ہوتا ہے، امام رازی نے اس کے بعد یہ اور اضافہ کیا ہے کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ صورۃ جسمیہ میں سارے اجسام مشترک ہیں، لیکن جسم کے مادے میں تو سب مشترک نہیں ہیں، پس حرکت کی علت اگر جسمیت نہ بھی ہو؛ تو یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ اس کی علت مخصوص مادہ ہو؛

میں کہتا ہوں کہ وہ جوہر جو ابعاد ثلثہ کا قابل ہے، اس کا تمام اجسام میں مشترک ہونا، یقیناً بدیہی اور مشاہدے کی بات ہے اس پر کسی دلیل و برہان کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں، اور اتنی بات اس کے لیے کافی ہے، کہ حرکت کی علت طبعی مبادی اور خاص محرکات کو قرار دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ حرکات اور اوضاع، اور مختلف اینی و مکانی حالات ظاہر ہے کہ یہ سب کے سب اسی مشترک چیز کے اوصاف ہیں؛ اس لیے کہ کسی مکان اور جگہ میں ہونے کی صفت سے جسمیت ہی متصف ہو سکتی ہے؛ یعنے ان صفات کا موصوف وہی جوہر ہو سکتا ہے جو طویل و عریض و عمیق ہو؛ اور یہی حال وضع کا بھی ہے؛ وضع سے میری مراد شے کی وہ حالت ہے؛ جو اس کے بعض اجزا میں دوسرے اجزا کی نسبت سے یا خارجی امور کی نسبت سے پیدا ہوتی ہو؛ اسی طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی صفت کا حال ہے، یعنے ان صفات، اور انتقالی کیفیتوں کا قبول

کرنے والا لامحالہ جسم ہی ہوسکتا ہے، پس ثابت ہوا کہ ان امور کا قابلی سبب یعنے قبول کرنے والا سبب جسم ہے، اس لئے ضرور ہوا کہ ان کا فاعلی سبب کوئی اور ہو، اب اسی فاعلی سبب کے ثابت کرنے میں لوگوں نے مختلف رائیں اختیار کی ہیں، بعض طریقے تو وہ ہیں جن کی بنیاد اس پر ہے، کہ جسم میں ان اوصاف کے وجود کا امکان اور اس کی قوت وصلاحیت ثابت کی جائے، اس لیے شئے کی ماہیت کو جو چیز لازم ہوتی ہے، بلکہ شئے کے وجود کو بھی جو امر لازم ہوتا ہے، اس کے متعلق یہ جائز قرار دیا گیا ہے کہ اس کا قابل اور فاعل ایک ہی ہو، اور بعض طریقے وہ ہیں جو اس پر مبنی ہیں کہ ان صفات سے جو چیزیں موصوف ہیں ان میں ان صفات کے اختلاف کے باوجود اشتراک کا پہلو پیدا کیا جائے، اب اگر ان صفات میں سے کوئی صفت ایسی ہو، جو مشترک ماہیت کے لوازم میں شمار ہوتی ہو، تو اس کے لیے ضروری ہے کہ جس طرح اس کا موصوف سب میں مشترک ہے، اسی طرح وہ بھی سب میں مشترک ہو، اس لیے کہ جو چیز کسی ماہیت کو لازم ہوتی ہے، وہ اس ماہیت کے تمام افراد کو بھی لازم ہوگی ان لوگوں نے اسی کے ساتھ اس پر بھی دلیل قائم کی ہے، کہ اجسام کے تمام انواع اور اجناس میں جسمیت ایک مشترک نوعی طبیعت کی حیثیت رکھتی ہے، جیسا کہ اس کا ذکر آگے آرہا ہے،

باقی امام رازی نے جو یہ کہا کہ مختلف امور کے متعلق یہ جائز ہے، کہ کسی ایک لازم میں وہ مشترک ہوں، تو اس کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات اس شرط کے ساتھ جائز قرار دی گئی ہے، کہ لزوم کا منشا وہاں اشتراک کا پہلو ہو نہ کہ اختلاف کی جہت جیسا کہ اپنے مقام میں بیان کیا گیا ہے، اور اتنی بات تو ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ابعاد کے قبول کرنے کی صفت اگرچہ ایک اضافی اور نسبتی امر ہے لیکن بہرحال جسم میں یہ قابلیت محض جسم ہونے ہی کی وجہ سے پائی جاتی ہے، نہ کہ ان امور کی وجہ سے جن میں مختلف اجسام ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، ظاہر ہے کہ جسم ہونے کی صفت تمام اجسام میں بداہتہً مشترک ہے اور اس پر سب کا اتفاق بھی ہے، اگرچہ مختلف اجسام اپنی اپنی ماہیتوں میں مختلف بھی ہیں،

فاعلی سبب کے ثابت کرنے کے جو مختلف طریقے ہیں ان میں ایک طریقہ وہ بھی ہے جس میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ اجسام میں جو مختلف الحقائق مادے اور ہیولی ہیں، یہ ان حرکات کے مبادی اور ان مختلف آثار کے اسباب نہیں ہو سکتے، جو جسم کے ہر ہر نوع کے ساتھ اختصاص رکھتے ہیں، وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ہیولی تو صرف قوت اور استعداد کا نام ہے، اور اس میں اختلاف بھی جو کچھ پیدا ہوتا ہے؛ وہ صورتوں اور طبیعتوں کے اختلاف کا نتیجہ ہے؛ اس بیان سے امام رازی کے اس قول کی بھی تردید ہو جاتی ہے جو انھوں نے کہا تھا کہ یہ کیوں جائز نہ ہو؛ کہ حرکت کی علت مخصوص مادہ ہو، حالانکہ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ مادے میں خصوصیت جو کچھ بھی پیدا ہوتی ہے؛ وہ اس صورت کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس سے پہلے ہوتی ہے؛ تم عنقریب اس سے واقف بھی کیے جاؤ گے، کہ تقدم کی ہر قسم کے اعتبار سے فعلیت قوت پر مقدم ہوتی ہے، امام رازی نے اس کے بعد ارشاد فرمایا ہے، کہ فلک کے متعلق حکما کا عقیدہ ہے، کہ وہ کون و فساد و بناؤ و بگاڑ کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس کا مطلب یہ ہو کہ فلک کی جو شکل، صورت، وضع و مقدار ہوتی ہے، ان کا ثبوت اس کے لیے واجب و ضروری ہو، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ضرورت اور وجوب کس کا اثر ہے؛ اگر فلک کی جسمیت اس کی علت ہے، تو جب تمام اجسام میں ان صفات کا پایا جانا ضروری نہ ہوا، اسی طرح ہم حرکت کی علت بھی جسمیت کو قرار دیتے ہیں، لیکن اس کی وجہ سے ہر جسم کا متحرک ہونا ضروری نہیں ہے، اور اگر اس ضرورت و وجوب کی علت جسمیت نہیں، بلکہ کوئی اور بات ہے، جو جسم میں پائی جاتی ہے، تو سوال اس کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات فلک کی جسمیت کے لیے لازم ہے یا نہیں، اگر نہیں لازم ہے، تو جو چیز اس کو لازم ہوگی وہ فلک کی جسمیت کو لازم نہ ہوگی، اور اگر یہ بات فلک کی جسمیت کو لازم ہے؛ تو جو احتمالات پہلے پیدا ہوتے تھے وہی اب بھی پیدا ہو جائیں گے، اور گفتگو کے ختم کرنے کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی کہ ان اوصاف کو فلک کی جسمیت کے لیے لازم نہ قرار دیا جائے، اور اس کا مآل یہ ہوگا کہ (خرق و التیام) یا شکست و ریخت فساد اور بگاڑ فلک میں بھی جائز ٹھیرایا جائے،

یا یہ صورت تسلیم کی جائے کہ یہ اوصاف فلک کی جسمیت کو نہیں بلکہ مطلق جسمیت کے لوازم میں ہیں؛ پھر یہ لزوم خواہ براہ راست ہو، یا کسی ایسے امر کے ذریعے سے ہو، جو مطلق جسمیت کو لازم ہو؛ مگر جب ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ باوجود اس کے فلک کے یہ اوصاف تمام اجسام میں مشترک نہیں ہیں؛ تو کیوں نہیں حرکت کے متعلق بھی یہی مان لیا جاتا ہے؛ اور اگر یہ احتمال پیدا کیا جائے کہ ان اوصاف کا لزوم فلک کے لیے اس چیز کا نتیجہ ہے، جس میں جسمیت حلول کیے ہوئے ہے؛ یعنے مادّے کا نتیجہ ہے، اور فلک کے مادے چونکہ باقی دوسرے مادّوں سے مختلف ہیں، اور وہی فلک کے ان اشکال اور ان جسمانی مقداروں کا طالب ہے اس لیے فلک کی جسمیت اور ان اوصاف میں لزوم کی نسبت پیدا ہوگئی، ہم اس کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ جب یہی واقعہ ہے، تو پھر یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ بعض اجسام کے لیے بھی ایسے مخصوص مادّے ہوں؛ جو دوسرے اجسام کے مادوں سے مختلف ہوں، اور وہی مخصوص حرکتوں کے مقتضی ہوں اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی حرکت تمام اجسام میں مشترک ہو جائے،

میں کہتا ہوں کہ امام رازی نے فلک کے متعلق جو بات کہی اس کی بنیاد اس پر ہے کہ چند خاص مسائل سے انھوں نے غفلت برتی، یعنے ماہیت کے احوال کی کیفیت اور جنس وفصل میں جو تعلق ہوتا ہے اور اس تعلق سے ذہن میں فصل جنس کو کس طریقے سے نوع کی شکل عطا کرتی ہے؛ اور خارج میں جو نوع مرکب ہوتی ہے؛ اس کی صورت اور اس کے مادے میں تلازم کی کیا شکل ہوتی ہے، ان تمام امور سے بے خبر ہو کر انھوں نے یہ اعتراض کیا ہے؛ نیز وہ اس سے بھی ناواقف ہیں کہ فلکی صورت بلکہ اجسام میں جو خاص خاص صورتیں پائی جاتی ہیں، یہی صورتیں ان اجسام کی جسمیت کو حاصل اور تیار کرتی ہیں، یہی واقعہ ہے نہ کہ فلک کی فلکیت کو اس کی جسمیت حاصل اور تیار کرتی ہے، یا ناریں ناریت کو اور پانی میں مائیت (پانی ہونے) کی صفت کو اس کی جسمیت حاصل کرتی ہے، الغرض ہر ہر نوع کے مخصوص لوازم و آثار سب اس نوع کی صورتوں کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ جسمیت کا، جیسا کہ اس کی تفصیلی بحث صورتوں کے بیان میں آرہی ہے؛

باقی امام نے مادّے کے متعلق جو یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہی مخصوص حرکت اور دیگر آثار و خواص کا مقتضی ہو سکتا ہے؛ تو یہ ایک قسم کا لفظی مغالطہ ہے؛ اس لیے کہ جس چیز کو وہ مادّہ قرار دے رہے ہیں، اپنی حقیقت اور اپنے معنے کے اعتبار سے وہ مادّہ نہیں بلکہ صورت ہے، گویا ان کے بیان میں صرف لفظ تو ضرور مادّے کا استعمال کیا گیا ہے؛ لیکن معنے وہ نہیں ہے جو واقعی مادّے کا ہونا چاہئے، انھوں نے جو کچھ بھی اس موقع پر مادّے کی تعبیر کی ہے؛ یہ بعینہ صورت کی تعبیر ہے؛ آخر صورت سے ہماری مراد اس کے سوا اور کیا ہوتی ہے کہ مخصوص آثار کا وہ مبدء و سرچشمہ ہے؛ اور ہم یہاں جس چیز سے بحث کر رہے ہیں وہ ذاتی حرکت کے مبدء اور منشا ہی کے متعلق تو کر رہے ہیں، حقیقت کے واضح ہونے کے بعد لفظی جھگڑوں میں الجھ کر دلائل پیش کرنے کی ہمیں ضرورت نہیں؛

امام نے اس کے بعد لکھا ہے، کہ مذکورۂ بالا دلیل سے قوٰی اور طبائع کے ثبوت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی، ہاں! اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مادّہ اجسام میں مشترک ہوتا ہے؛ اس وقت البتہ یہ دلیل مفید ہو سکتی ہے لیکن جب تک اس کا ثبوت فراہم نہیں ہوتا اس وقت تک یہ دلیل بیکار ہے؛ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ مادّہ حرکت کے مبدء ہونے کی صلاحیت اس لیے نہیں رکھتا کہ خود اپنی ذات کی حد تک وہ تو صرف قبول کرنے کی صفت کا سرمایہ دار ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی چیز میں قبول کرنے کی صفت بھی ہو؛ اور وہی فاعل بھی ہو؛ میں کہتا ہوں کہ علت کی بحث میں اس قاعدے کی غلطی واضح ہو چکی ہے لیکن خیر اس مقدمے کی صحت تسلیم کر کے اگر مدعا کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے تو وہی پانچویں دلیل والی تقریر ہو گی، اب ہم اس پر بھی تنقید کرتے ہیں؛ سب سے پہلا اور زوردار اعتراض میرا اس پر یہ ہے، کہ خود یہی لوگ یہ مانتے ہیں کہ ماہیتیں اپنے لوازم کو قبول بھی کرتی ہیں اور وہی اس کی فاعل بھی ہیں؛ پس یہاں جس طرح قابل و فاعل ایک ہی چیز قرار دی گئی ہے؛ یہ بات حرکت کے متعلق کیوں جائز نہیں ہو سکتی، میں کہتا ہوں کہ مقولۂ ان یفعل (فعل و تاثیر کا مقولہ) اور مقولۂ ان ینفعل

(انفعال و تاثر والامتولہ) ان دونوں مقولوں میں جو اختلاف ہے اسی طرح قوت اور فعل میں جو اختلاف ہے؛ اور امکان و قوعی' اور اس کے مقابل میں ایجاب اور ضرورت کی جو حالت ہے؛ یہ اختلافات قطعاً بدیہی ہیں اور کوئی اس میں شک نہیں کر سکتا' پھر ایک ہی چیز سے دونوں کا تعلق کیسے ہو سکتا ہے' باقی ماہیتوں کے لوازم کے ذریعے سے جو قدح کرنے کی کوشش کی گئی ہے: تو یہ اس لیے غلط ہے' کہ یہاں بھی امام ایک مغالطے میں مبتلا ہیں؛ یعنے قابل یا قبول کرنے والی ذات' کا اطلاق کبھی اس تغیر و انقلاب پر کیا جاتا ہے؛ جو تاثیر اور انفعال کا نتیجہ ہوتا ہے' اور کبھی اسی لفظ سے صفت و موصوف کی اس تعلق کی تعبیر کی جاتی ہے' جس میں لزوم ہو' یعنے اتصاف لزومی کو بھی قبول کہتے ہیں؛

فصل

اس فصل میں حرکت پیدا کرنے والی قوت یعنے قوت محرکہ کے اقسام بیان کیے جائیں گے' اور اسی ذیل میں عقلی محرک کے وجود کو بھی ثابت کیا جائے گا' تو معلوم ہونا چاہیے' کہ حرکت دینے والی طاقت یعنے قوت محرکہ بعض تو ایسی ہوتی ہے' جو بذات خود حرکت کو پیدا کرتی ہے؛ اور بعض ایسی ہوتی ہے؛ جو بالواسطہ عمل کرتی ہے' مثلاً نجار (بڑھئی) بسولے کے ذریعے سے حرکات پیدا کرتا ہے' پھر ان ہی محرکات میں بعض ایسے محرکات جو براہِ راست عمل کرتے ہیں' ان سے صرف حرکت کی پیدائش ہوتی ہے' اور بعض محرکات ایسے ہوتے ہیں جو براہ راست تو اثر انداز نہیں ہوتے' لیکن حرکت کرنے والی چیز خود بھی اور جو حرکت اس میں پیدا ہوتی ہے وہ بھی اسی قوۃ محرکہ سے پیدا ہوتے ہیں اس کا مطلب تمھیں عنقریب معلوم ہوگا' ایک قسم اسی کی وہ بھی ہے جو اس لیے کسی دوسرے میں حرکت پیدا کرتا ہے تاکہ خود بھی متحرک ہو؛ اور کبھی اس لیے محرک ہوتا ہے' تاکہ خود متحرک نہ ہو' جیسے عاشق میں جب معشوق حرکت پیدا کرے اور معلم جب شاگرد کو متحرک کرے (پہلی مثال پہلی قسم کی ہے اور دوسری دوسری کی) چونکہ غیر متناہی اور لامحدود اجسام کا ہونا دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ محال ہے' اس لیے یہ ناممکن ہے کہ مختلف حرکت کرنے والی چیزیں ایک ساتھ لامتناہی

حدود تک متحرک ہوں، اس دعوے کو چند دلیلوں سے ثابت کیا جاتا ہے، پہلی دلیل اس کی یہ ہے، کہ حرکت پذیر شے کے لیے ضروری ہے کہ وہ جسم ہو، یا کوئی سی مادی شے ہو، اور اگر مذکورہ بالا صورت تجویز کی جائے گی تو لازم آتا ہے کہ اجسام غیر متناہی ہو جائیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ اسباب وعلل کے لیے ضروری ہے کہ وہ متناہی اور محدود ہوں، جس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ایک متحرک کو اگر ایسا آخری متحرک فرض کریں جسے کوئی ایسا محرک متحرک کرے جو خود بھی متحرک ہو، تو جب تک کوئی دوسرا محرک اس کو متحرک نہ کرے گا، یہ صورت ممکن الوقوع نہیں ہو سکتی، بہر حال یہاں تین چیزیں پیدا ہوتی ہیں، (۱) آخری متحرک (۲) اس آخری متحرک کا محرک (۳) اس محرک کا محرک، اب ظاہر ہے کہ اس سلسلے میں جو بیچ میں واقع ہے، یعنی نمبر دوم اس میں دو نسبتیں پیدا ہوں گی، اور اس سلسلے میں اس نمبر دوم کی خاص صفت یہ ہو گی کہ وہ حرکت کو پیدا بھی کرتا ہے، اور خود متحرک و حرکت پذیر بھی ہے، اب یہ درمیان والی چیز خواہ ایک ہی ہو، یا اس کو لا محدود اور غیر متناہی فرض کیا جائے، بہر حال جب تک اس کی حیثیت واسطہ اور درمیانی ہونے کی ہے، حرکت اس سلسلے میں پیدا نہیں ہو سکتی، پس ضرور ہوا کہ معاملہ کسی ایسے محرک پر جا کر ختم ہو، جو واسطے اور درمیانی ہونے کی حیثیت نہ رکھتا ہو، اور یہی وہ شے ہو گی جو قوت سے فعلیت کی طرف چیزوں کو لائے، اور ان کی موجد ہو، پس ثابت ہوا کہ ایجاد کا کام جس پر پہنچ کر ختم ہو گا وہ کوئی بالفعل امر ہو گا اور بذات خود موجود ہو گا، الحاصل ایسا محرک جو خود متحرک نہ ہو، اس کی تحریک کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ اس جسم میں جس میں حرکت پیدا ہو گی اس مبدء کو پیدا کرے گا جس سے براہ راست حرکت صادر ہوتی ہے، یا اس لیے جسم کو متحرک کرے گا کہ خود یہ محرک اس حرکت کی ایسی غایت ہے، جس سے اس کی تکمیل ہوتی ہے، اور وہ ایسا خیر اور ایسا معشوق ہے، جس کی طرف توجہ کی جاتی ہے، اور یہ بات بجائے خود ثابت شدہ ہے، ضرور ہے کہ جسم کی ہر وہ قوت جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، یعنی وہ محرک ہوتی ہے ضرور ہے کہ بالذات نہیں بلکہ بالعرض خود بھی متحرک اور

حرکت پذیر ہو؛

خلاصہ یہ نکلا کہ ایسا محرک جو خود متحرک نہ ہو؛ وہ جسمانی قوت نہیں ہو سکتا، اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ ہر وہ جسم جس سے خاص افعال یا مخصوص حرکات صادر ہوتے ہوں وہ کسی عارضی یا اتفاقی یا خارجی اور قسری امر کا نتیجہ نہیں ہو سکتا؛ پس ضرور ہوا کہ وہ کسی ایسی قوت کی طرف منسوب ہو، جو جسم ہونے کی صفت کے ماسوا ہو؛ اور وہ یا طبیعت ہو سکتی ہے، یا نفسانی ارادہ ہو سکتا ہے؛ یعنے ایسا نفسانی ارادہ جس کا تعلق جسم اور جسمانی امور سے ہو، ان دونوں صورتوں میں سے کوئی سی صورت پائی جائے یہ ضرور ہے کہ اس قوت کا تعلق جسم سے ہو، اور یہ کہ جسم سے بالکلیہ جدا اور علٰحدہ بھی نہ ہو، کیونکہ جو شے اجسام سے بالکل جدا ہوگی اور کوئی لگاؤ اس کو جسم سے نہ ہوگا، اور پھر حرکت بھی کرے گی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس حرکت کے ذریعے سے وہ کسی ایسی چیز کو حاصل کرنا چاہتی ہے، جو اس میں موجود نہ تھی، اور تم کو بتایا جا چکا ہے کہ یہ بالکل غلط بات ہے،

پس ثابت ہوا کہ جو چیز جسم سے علٰحدہ ہوگی، وہ اگر جسم کی شرکت کے ساتھ حرکت کو پیدا کرے گی تو اس کی اس تحریکی عمل کی مذکورۂ بالا دو صورتوں میں کوئی ایک صورت ہی ہو سکتی ہے، اس کے سوا اس کی کوئی تیسری شکل نہیں جیسا کہ فلکی حرکات کا حال ہے؛

فصل

جسم کے ان مخصوص افعال اور مخصوص حرکات کا قریبی مبدء کوئی ایسی چیز نہیں ہو سکتی جو مادے سے مجرد اور پاک ہو،

اس فصل میں اسی مقدمے سے بحث کی جائے گی، میں اس کی تقریر یوں کرتا ہوں، کہ کوئی خاص جسم اگر اس تاثیری عمل یعنے حرکت کو کسی ایسے امر کے ذریعے سے قبول کرتا ہے جو مفارق اور مادے سے پاک و مجرد ہے، تو اس کی یہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنے اس تاثیری عمل کو جو یہ جسم قبول کرے گا تو یا اس لیے کرے گا کہ وہ جسم ہے یا اس لیے کہ خود اس جسم میں کوئی قوت ہے یا یہ نہیں، بلکہ اس مجرد مفارق وجود کی کسی قوت کا یہ نتیجہ ہوگا، پہلی صورت میں لازم آتا ہے کہ اس حرکت،

اور فعل میں سارے اجسام اس کے شریک ہو جائیں' جیسا کہ تم جان چکے ہو' حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے' دوسری صورت یعنے جسم ہی کی کسی قوت کا یہ ثمرہ ہو؛ اور یہی ہمارا مدعا ہے' باقی تیسری صورت تو سوال یہ ہے کہ اس مجرد اور مفارق وجود میں جو یہ قوت ہے' کیا بذات خود اس تاثیری عمل کو وہ چاہتی ہے' اگر یہی بات ہے تو پھر اس قوت میں بھی وہی گفتگو ہوئی جو اس مفارق میں کی گئی تھی' جیسا کہ گزر چکا اور اگر اس تاثیری عمل کا صدور اس مفارق کی قوت کا نتیجہ نہیں ہے' بلکہ یہ اس کے ارادے کا اثر ہے' تو اب یہ پوچھا جاتا ہے کہ اس ارادے نے جو خاص اسی جسم کو اس تاثیری عمل کے لیے اختیار کیا یہ بات اس جسم کی کسی خاصیت کا نتیجہ ہے' یا ایسا نہیں ہے' بلکہ بے سوچے سمجھے یوں ہی بلا وجہ جزافی طور پر اس کا انتخاب ہوا ہے' اگر ایسا ہے' تو چاہیے کہ عالم کی خصوصاً افلاک کی جو موجودہ وضع ہے' اس میں دوام اور استمرار نہ پایا جاتا' اور اس کا یہ نظام جو دوامی ہے؛ یا زیادہ تر دوامی ہے' یہ صورت پیش نہ آتی' اس لیے کہ ایسی باتیں جو محض بخت و اتفاق کا نتیجہ ہوتی ہیں' تم کو عنقریب بتایا جائے گا کہ وہ نہ دوامی رنگ کی ہوتی ہیں اور نہ ایسی ہوتی ہیں جن کے قیام و بقا میں اکثریت ہو' اور ظاہر ہے کہ جتنے طبعی آثار اور امور ہیں؛ وہ یا دوامی ہوتے ہیں' یا اکثریت سے ان کا تعلق ہوتا ہے' پس معلوم ہوا کہ یہاں جو کچھ ہو رہا ہے' اس میں کوئی بات کا اتفاق اور یوں ہی بلا وجہ جزافی نہیں ہیں' آگے تم کو یہ بتایا جائے گا کہ ان سب کی توجہ کلی مقاصد اور اغراض کی طرف ہے؛ پس اتفاقی ہونے کی شق تو باطل ٹھیری' اور یہی بات متعین ہوئی کہ ارادے کے اس تاثیری عمل کی وجہ جسم کی خاص خصوصیت ہے؛ اور وہی بذات خود حرکت کو چاہتی ہے' ظاہر ہے کہ یہ خصوصیت قوت اور طبیعت کے سوا اور کیا چیز ہو سکتی ہے' جسم ان ہی کے ذریعے سے حرکت کر کے اپنے ثانوی کمالات کو حاصل کرتا ہے؛ یعنے اپنی جگہ اور اپنی شکل کو چھوڑ کر ان ثانوی کمالات کو حاصل کرنا چاہتا ہے' میں جسمانی صورتوں کے باب میں اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو کروں گا' اور جو حال طبیعت کا

ہے یہی حال ان بیرونی کیفیات اور حالات کا ہے، جو جسم کو پیش آتے ہیں، مثلاً پانی جب گرم ہو جاتا ہے اور مٹی جب اوپر کی جانب پھینک دی جاتی ہے، یا ہوا جب کسی خارجی اور قسری قوت کے ذریعے سے بند ہو جاتی ہے تو ان صورتوں میں طبیعت یہ کرتی ہے، کہ ان خارجی آثار کے جو قسری اسباب و مبادی ہوتے ہیں ان کے ہٹ جانے کے بعد پھر جسم کو اسی طبیعی حالت کی طرف واپس کر دیتی ہے؛ اور ان طبیعی خیالات کی پھر خود حفاظت کرتی ہے؛ مثلاً پانی کو پھر ٹھنڈک کی طرف اور مٹی کو نشیب کی طرف ہوا کو اس کے طبیعی قوام کی حالت میں واپس لے آتی ہے، یہی حال آدمی کے بدن کا ہے، کہ جب بعض عناصر کے غلبے کی وجہ سے بیماریوں میں اس کا طبیعی مزاج اپنے فطری حال سے منحرف ہو جاتا ہے، تو اس وقت اسی طبیعت کو جس کے متعلق بدن کی ترتیب و پرداخت کا کام سپرد ہے، جب قوی کر دیا جاتا ہے، تو پھر وہی بدن کو فطری مزاج کی طرف واپس لے آتی ہے؛ یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی، کہ نفس مزاج نہیں ہے، اس لیے کہ جو مزاج معدوم ہو جاتا ہے ظاہر ہے کہ پھر اس کی ذات اصلی حالت کی طرف واپس نہیں ہوتی، کیونکہ جو چیز معدوم ہو جاتی ہے، وہ پھر دوبارہ موجود نہیں ہو سکتی،

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ہر نو پیدا حادث چیز کے لیے ضروری ہے کہ اس کی وجود کی صلاحیت اور قوت اس سے پہلے موجود ہو، اور یہ کہ اس کے لیے ایک ایسے مادے کی بھی حاجت ہے، جو اس حادث کا محل ہو، اور یہ بھی بتایا جائے گا کہ ہر وہ چیز جس کے وجود اور ہونے کی صلاحیت و قوت اس سے پہلے موجود نہ ہوگی، اس کی پیدائش اور اس کا حدوث ہی ناممکن ہے، اور یہ کہ جو چیز اس طرح پائی جائے کہ پہلے نہ تھی اور بعد کو موجود ہوئی یعنے ایک زمانہ گزرا جس میں وہ نہ ہو، اور پھر بعد کو اس زمانے کے گزرنے کے بعد وقوع پذیر ہوئی ہو، اس قسم کی چیزوں میں ناگزیر ہے کہ اس کا مادہ پہلے سے

موجود ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنے پائے جانے سے پہلے ظاہر ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا وجود، بذات خود ممکن ہوگا کیونکہ اس وقت اگر اس کا ہونا ناممکن و ممتنع ہوگا تو ظاہر ہے کہ ایسی چیز پھر کبھی بھی موجود نہیں ہو سکتی، اور اگر ممتنع و ناممکن نہیں بلکہ اس وقت اس کے وجود کو ضروری و واجب قرار دیا جائے تو پھر وہ معدوم نہیں ہو سکتی، اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس طرز کے موجودات کے وجود کا امکان، اس کی قدرت سے بالکل الگ بات ہے، جو فاعل کو اس قسم کی چیزوں پر حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ شے کے وجود کا ممکن ہونا یہ اس کے ان حالات میں سے ہے جو خود اس کے وجود کی نسبت سے اس کے لیے ثابت ہوتے ہیں، یعنے کسی خارجی امر کی نسبت سے یہ صفت اس کی طرف منسوب نہیں ہوتی، بہرحال اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان چیزوں کے وجود کے امکان کی خود اپنی ایک خاص حقیقت ہوتی ہے، جس کا وجود خود اس ممکن کے وجود سے پہلے ہوتا ہے، امکان کی اس حقیقت کے متعلق یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ وہ صرف ایک ذہنی تصور اور فقط عقلی اعتبار ہے، بلکہ یہ ایک ایسی صفت ہے جو خارج میں عارض ہوتی ہے، اور یہ بات میں نے اس لیے کہی، کہ جس چیز کے وجود کا یہ امکان ہے، اسی کی طرف منسوب کرنے کے بعد یہ اضافی صفت حاصل ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ یہی نسبت اور اضافت اس امکان کی مقوم ہے، اور اسی سے اس کا قوام تیار ہوتا ہے، اس نسبت اور اضافت کے سوا وہ کوئی اور چیز نہیں ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ مطلق وجود کا امکان نہ جوہر ہے اور نہ عرض بلکہ نسبت اور اضافت کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے، کیونکہ اگر اسے جوہر قرار دیا جائے گا تو اس وقت یہ ماننا پڑے گا کہ اس نسبت اور اضافت سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی اس کے لیے کوئی مخصوص وجود ثابت ہوگا اور ایسی صورت میں وہ بذات خود واجب الوجود ہو جائے گا، اور وجود کے امکان کے منشاء ہونے کی جو اس کی حیثیت تھی وہ باقی نہ رہے گی، اور یہی بات اس شکل میں بھی لازم آئے گی جب اس کو بجائے جوہر کے قار اور برقرار رہنے والا

عرض قرار دیا جائے، پس معلوم ہوا کہ وجود کے امکان کی صورت یہ نہیں ہے کہ پہلے تو خارج میں اس کا وجود نہیں ہوتا پھر بعد کو خارج سے اس کو نسبت اور اضافت کی صفت عارض ہوتی ہے؛ بلکہ وجود کے امکان کے موجود ہونے کے یہی معنے ہیں کہ خاص خاص امکانات دراصل موجود ہوتے ہیں، اور اسی بنیاد پر وہ مضاف نہیں جو حقیقی مضاف کہلاتا ہے، بلکہ عموماً جس معنے میں مضاف کے لفظ کا استعمال مشہور ہے، اس کے ذیل میں وہ داخل ہوجاتا ہے، ان سب باتوں کا حاصل یہ نکلا کہ خاص خاص امکانات دراصل اپنے اپنے خاص موضوع اور محل کے اعراض ہیں، اور کسی خاص وجود مثلاً زید کے وجود کی طرف جو اضافت اور نسبت ان کی ہوتی ہے، یہی ان کی مقوم ہوتی ہے، اور اسی سے ان کا قوام تیار ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جوہر کی تقویم عرض سے نہیں ہوسکتی، پس ثابت ہوا کہ امکان عرض ہے، اور عرض کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی موضوع اور محل میں پایا جائے، اب ہم اسی امکان کا نام وجود کی قوت اور صلاحیت رکھتے ہیں، اور اس کے محل کا نام مختلف اعتباروں کی بنیاد پر موضوع مادہ ہیولیٰ قرار دیتے ہیں، بہرحال امکان کی یہ وہ صورت ہے جو اگرچہ ایک وجودی امر ہے، لیکن عدم اور نیستی بھی اس میں سنی ہوئی اور مخلوط ہے؛ اور جس طرح وجود مطلق تشکیکی قسم کا ایک عام مفہوم ہے، یعنے اپنے ماتحت افراد پر اس کا اطلاق برابر برابر طریقے سے نہیں بلکہ تفاوت کے ساتھ ہوتا ہے؛ اسی طرح امکان کی اس قسم میں بھی جو عمومیت پائی جاتی ہے، وہ تشکیکی طرز کی عمومیت ہے، اس کے نیچے ایسے امکانات مندرج ہیں جن کے نام مجہول ہیں اور ان کی تعبیر اس طریقے سے کی جاتی ہے، یعنے کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز کا امکان، فلاں چیز کا امکان؛

پس اب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ ہر حادث نوپیدا چیز سے پہلے مادے کا ہونا ضروری ہے؛ اور یہی مادہ اس حادث چیز کی پیدائش وحدوث کے منجملہ مختلف اسباب و علل کے خود بھی ایک سبب ہوتا ہے؛ اور اسی سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوا کہ جہاں بود و نابود، بناؤ اور بگاڑ، کون و فساد کا قصہ پیش آتا ہے، وہاں یہ ضروری ہے کہ بننے والی اور بگڑنے والی چیز

یعنے کائن اور فاسد دونوں کا ہیولیٰ ایک ہی ہو، ورنہ پھر لازم آئے گا کہ ان صورتوں میں ہیولیٰ کی پیدائش بھی نئے سرے سے ہو، جو محال ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نو پیدا ہیولیٰ سے پہلے اس کے وجود کا بھی امکان پایا جائے، گویا اس ہیولیٰ کے امکان کے لیے بھی ہیولیٰ ماننا پڑے گا، اور یوں یہ سلسلہ دراز ہو کر تسلسل کی شکل پیدا کرے گا۔ اور بجز ایک صورت کے جس کا ذکر آیندہ کیا جائے گا، تسلسل کی تمام صورتیں محال ہیں، ہیولیٰ کے متعلق تسلسل کے جواز کی شکل اس موقع پر پیدا ہوتی ہے، جہاں صورت کے تسلسل اور بہم تجدد سے، ہیولیٰ بھی تجدد پذیر اور نو بہ نو ہوتا چلا جائے؛

یہاں جاننے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ جو امکان شے کے بالفعل پیدا ہو جانے کے بعد معدوم ہو جاتا ہے، اس کے لیے کوئی سبب ضرور ہوگا، اور لامحالہ وہ حادث اور نو پیدا ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کے لیے بھی کوئی ایسا امکان ہونا چاہئے جو اس سے پہلے پایا جائے اور زمانی طور پر اس پر مقدم ہو، اور یہ سلسلہ بھی لاتناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہیولیٰ میں بلکہ ہر مادّے میں بحیثیت مادہ ہونے کے اس کی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے کہ وہ فعلیت کا رنگ اختیار کرے، یعنے کوئی شے بالفعل ہو جائے، لیکن اس کی فعلیت کے یہ معنے نہیں ہوتے کہ وہ موجود ہو جائے اور پایا جائے اسی طرح صورت کے امکان کے معنے یہ ہیں کہ وہ اس رنگ میں پائی جائے کہ وہ ابھی کوئی بالفعل شئے نہیں ہے؛ کیونکہ صورت تو خود ہی فعلیت ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ صورت کے وجود کا امکان ایک ایسی موجود صفت ہے جو اس کے ہیولیٰ میں پائی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اس صفت کا تصور کیا جائے تو اسی کے ساتھ یہ تصور بھی ذہن میں پیدا ہو، کہ وہ صورت کے وجود کا امکان ہے اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً کسی حوض کی کشادگی کے متعلق غور کرو، ظاہر ہے کہ یہ کشادگی اور وسعت حوض کی صفت ہے اب اگر حوض کا تصور قائم کیا جائے، اور اسی کے ساتھ اس بات کو بھی خیال کے سامنے لایا جائے کہ

پانی کی کتنی مقدار کی گنجائش اس حوض میں ہے؛ یہی پانی کے وجود کا امکان ہوگا، اسی طرح گھر کا صحن ظاہر ہے، کہ گھر کی صفت ہے؛ اب اگر گھر کا تصور کیا جائے اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی سوچی جائے کہ اس میں کتنے آدمیوں کی گنجائش ہے؛ یہی بات ان آدمیوں کے وجود کا امکان ہوگا، ان مثالوں سے اس شبہے کا ازالہ ہوجاتا ہے جو اس موقع پر پیش آتا ہے؛ یعنے جو موجود ہے؛ وہ معدوم کی طرف کیسے مضاف اور منسوب ہوسکتا ہے؛ کیونکہ مضاف کے تو یہی معنے ہیں کہ شئے کا اس طرح ہونا کہ جب اس کا خیال کیا جائے معًا اس کے ساتھ مضاف الیہ یعنے جس کی طرف وہ منسوب ہے، اس کا خیال بھی دماغ میں آجائے، یہاں اگر یہ کہا جائے کہ حوض اور صحن کی گنجائش تو وجودی امور ہیں اور قوت ایک عدمی بات ہے، پھر ان وجودی امور کو قوت اور امکان کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؛ تو صورت یوں ہوگی، کہ ان دونوں (یعنے حوض اور گھر کی گنجائش) کو جب اس چیز کے لحاظ سے تصور کیا جائے جو ان میں بھری جائے گی مثلاً پانی کے لحاظ سے تو اس وقت ان کی نسبت وجود کی طرف نہیں ہوگی، بلکہ ایک ایسے عدمی امر کی جانب ہوگی، جو مطلقاً وجود کے مقابلے سے پیدا ہوتا ہے، یعنے جب پانی نہ ہو اس وقت پانی کی گنجائش اور جب آدمی نہ ہوں اس وقت آنگن کی گنجائش کا امکان ہے ظاہر ہے کہ یہ وجود کی طرف نہیں بلکہ عدم ہی کی طرف اضافت ہے جو وجود کے مقابلے سے پیدا ہوا ہے؛

ایک تنبیہ بعض حوادث کی حالت تو یہ ہوتی ہے، کہ ان کے وجود کا امکان مادے کے اندر پایا جاتا ہے، اور بعض چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے وجود کا امکان مادے کے اندر نہیں بلکہ مادے کے ساتھ پایا جاتا ہے؛ پہلی قسم کی مثال مثلاً صورت جسمیہ ہے، اور دوسری کی مثال انسانی نفوس ہیں جن کا وجود مادے میں نہیں ہوتا، لیکن مادے کے ساتھ ہوتا ہے؛ جیسا کہ علم النفس کی بحث میں آیندہ تمھیں بتایا جائے گا، اور

نفس کے وجود کو اس کے عدم پر جو ترجیح بخشتا ہے، وہ مادّہ ہی ہوتا ہے؛ اس لیے کہ جس کا وجود ممکن ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ عدم اور وجود دونوں باتوں کی قوت اور صلاحیت اس میں برابر ہوتی ہے، اس لیے ضرور ہے کہ اس کے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے کے لیے کسی ترجیح دینے والے کی ضرورت ہے؛ اس لیے کہ وجود عطا کرنے والا تو جواد اور بہت بڑا فیاض ہے اس کی دہش کے لیے کسی ایسی ترجیح دینے والی بات کافی ہے؛ جو کم از کم شے کو وجود و عدم کی مشترک حد سے کچھ بھی وجود کی طرف جھکا دے؛ اس گفتگو سے تم پر یہ بات واضح ہو گئی ہوگی کہ مادّے کو جو نفس کے وجود کی علت قرار دیا جاتا ہے تو اس کی صورت یہی ہے، اس کے سوا اور کوئی وجہ نہیں ہے؛ اس لیے کہ مادّہ تو خود نفس کا دو طریقوں سے محتاج ہے؛ احتیاج کی پہلی صورت تو یہ ہے کہ جو چیز نفس کی وجہ سے موجود ہوتی ہے اس کی تقویم مادّے سے ہوتی ہے (یعنے بدن کی) اور ظاہر ہے کہ یہ بات نفس ناطقہ میں نہیں پائی جاتی؛ دوسری صورت اس احتیاج کی یہ ہے، کہ شئے کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح حاصل ہو، اور نفس کی جو بات مادّے کی محتاج ہے؛ اس کی وجہ صرف یہی ہے بخلاصہ یہ ہے کہ حوادث اور نو پیدا چیزوں کو مادّے کی جو حاجت ہوتی ہے، درحقیقت اس احتیاج کی وجہ یہی ہے، کہ مادّہ ہی شے کے وجود کے امکان کا حامل ہوتا ہے؛ تا کہ شے کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح حاصل ہو، اور یہ ممکن شے دراصل صورت ہی ہوتی ہے، بعض موقعوں پر تو یہ ہوتا ہے، کہ صورت مادّے میں پائی جاتی ہے اور اس وقت صورت کو مادّے کی حاجت دو وجہ سے ہوتی ہے؛ ایک تو اس لیے کہ صورت کی پیدائش اور حدوث میں اس کی ضرورت ہے؛ اور دوسری وجہ یہ ہے، کہ ایسے مواقع پر صورت کی تقویم بھی مادّے سے ہوتی ہے؛ باقی نفس کا حال اس سے مختلف ہے، چونکہ مادّے میں ہو کر وہ نہیں پایا جاتا اس لیے محض اپنی پیدائش اور حدوث ہی میں اس کو مادّے کی ضرورت ہوتی ہے؛ اس مسئلے کی بھی نیز یہ بات کہ مادّے کو نفس کے ساتھ جو سبب ہونے کا تعلق ہے اور اس میں جو شبہہ پیدا ہوتا ہے،

ان تمام امور کی زیادہ تحقیق ہم اس وقت کریں گے، جب یہ بتایا جائے گا کہ موت کے بعد بھی نفس باقی رہتا ہے؛ ایک اور بات سے یہاں واقف رہنے کی ضرورت ہے، یعنے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایسی ہستیاں جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہیں جنھیں مفارقات کہتے ہیں، واقع میں ان کے لیے کسی قسم کا امکان نہیں ہوتا، ورنہ ان کے وجود کے لیے حامل (مادے) کی ضرورت ہو جائے گی، البتہ جب عقل ان مفارقات کو اس حیثیت سے تصور کرتی ہے، کہ ان کی بھی کوئی کلی ماہیت ہے، محض اس ذہنی اعتبار اور عقلی تصور کی بنیاد پر یہ باور کیا جاتا ہے، کہ وجود سے ان کی ماہیتوں کا جو تعلق ہے؛ وہ امکانی صفت سے موصوف ہے؛ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے؛

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ قوت پر فعلیت کو تقدم حاصل ہے؛ اگرچہ جن باتوں کا ذکر گزشتہ فصول میں کیا گیا ہے، بہ ظاہر ان سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ معاملہ بالعکس ہے یعنے مطلقاً قوت ہی فعلیت سے پہلے ہوتی ہے، اور اکثروں کا یہی خیال بھی ہے؛ جیسا کہ یہ باور کرتے ہیں کہ مادّے کا وجود صورت سے پہلے ہوتا ہے؛ اور جنس فصل سے پہلے ہوتی ہے، اور یہ کہ عالم کا کوئی نظام موجودہ نظام سے پہلے نہ تھا اور ممکن کی ماہیت اس کے وجود پر مقدم ہوتی ہے، لیکن واقعہ یہ نہیں ہے، شیخ نے شفا میں بعض لوگوں کے خیالات نقل کیے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قوت کو فعل سے پہلے قرار دیتے ہیں؛ پھر باہم یہ لوگ مختلف فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں؛ ان میں کچھ لوگ تو ایسے ہیں؛ جو سمجھتے ہیں کہ ہیولی کا وجود صورت سے پہلے ہوتا ہے؛ پھر فاعل اور خالق اس ہیولی کو صورت کا لباس پہناتا ہے، خواہ وہ ابتدائی طور پر پہنائے، یا کسی ضرورت اور مطالبے کی بنیاد پر ایسا کیا جائے، اور قدیم حکمائے ایک عام گروہ کا یہی عقیدہ ہے؛ وہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی چیز مثلاً نفس (روح) کے دل میں دفعتہً یہ خیال پیدا ہوا کہ ہیولی کی تربیت و پرداخت میں وہ مشغول ہو؛ لیکن یہ کام حسن وخوبی اس سے انجام نہ پا سکا، تب باری عز اسمہ تلافی کے لیے اس کی امداد کی طرف

متوجہ ہوئے، اور ہیولیٰ کی صورتوں میں اس نے حسن پیدا کر دیا ان میں بعض یہ کہتے تھے کہ ہمارے سامنے جو چیزیں ہیں، یہ اپنی اپنی فطرت اور طبیعت کے اقتضا سے متحرک تھیں، لیکن ان کی حرکتوں میں کوئی نظم اور ضبط نہ تھا، تب خالق تعالیٰ نے ان کی مدد کی، اور بدنظمی و بے ضابطگی کو ختم کر کے حق تعالیٰ نے ان میں موجودہ نظام کو قائم فرمایا، ان ہی میں بعضوں کا خیال یہ تھا کہ سب سے قدیم امر تاریکی (ظلمت) ہے، یا ابتدا میں صرف یاویہ (تاریک خندق) یا لامحدود غیر متناہی خلا تھا، اور وہ ایک مدت تک ساکن رہا، پھر کچھ دنوں کے بعد اس میں حرکت پیدا ہوئی ان ہی عقائد و خیالات میں ایک وہ عقیدہ بھی ہے، جس کی تعبیر خلیط کے لفظ سے کی جاتی ہے، جس کا قائل حکیم انکساغورس تھا، مطلب اس کا یہ تھا، کہ ہمیشہ قوت اور صلاحیت فعلیت سے پہلے ہوتی ہے۔ مثال میں وہ تخموں اور نطفوں کو پیش کرتا ہے، اس کے نزدیک قدرت کے تمام مصنوعات کا یہی حال ہے، بہرحال یہ تو ان لوگوں کے مختلف خیالات تھے، جو قوت کو فعل سے پہلے مانتے ہیں؛

اب میں عرض کرتا ہوں، کہ ایسی ہستیاں جو بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں، یا جن میں کون و فساد کا سلسلہ جاری ہے، ان کے جزئی افراد کا تو بے شک وہی حال ہے، جو منی اور انسان میں ہم دیکھتے ہیں، یعنے خاص قوت اور صلاحیت و استعداد کو ان کی فعلیت پر زمانی تقدم حاصل ہے، اور زمانے کے اعتبار سے جو تقدم و تاخر ہوتا ہے، یہ چنداں قابل لحاظ نہیں لیکن مطلق قوت اور صلاحیت و استعداد تو اس کا حال مختلف ہے، یعنے فعلیت ہی کو اس پر بوجوہ چند تقدم حاصل ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ قوت بذات خود قائم نہیں رہ سکتی، بلکہ اپنے قیام کے لیے وہ کسی جوہری وجود کی محتاج ہے، اور اس جوہری وجود کے لیے ضروری ہے کہ بالفعل موجود ہو، اس لیے کہ اگر وہ بالفعل موجود نہ ہوگا تو یہ ناممکن ہے کہ کسی چیز کی استعداد اور صلاحیت کو وہ قبول کرے، آخر جو سرے سے موجود ہی نہ ہوگا وہ کسی چیز کو قبول کیا کرے گا، پھر ایک بات یہ بھی ہے، کہ ہستی کے دائرے میں ایسے موجودات بھی ہیں،

جوہر اعتبار سے بالفعل ہوتے ہیں، اور ان میں نہ کوئی بات بالقوۃ پہلے تھی اور نہ آیندہ پائی جاسکتی ہے، مثلاً اوّل تعالی مجدہ اور عقول فعالہ کا جو حال ہے، ایک اور امر قابل لحاظ یہ بھی ہے، کہ ہر قوت و استعداد، اور ہر صلاحیت وقابلیت یہ چاہتی ہے، کہ فعلیت کی شکل وہ کسی فعل ہی کے ذریعے سے اختیار کرے، یہ ناممکن ہے، کہ خود یہ فعل ان امور میں ہو، جو حادث اور نو پیدا ہوتے ہیں کیونکہ ایسی صورت میں پھر اس کو بھی قوت سے فعلیت کے دائرے میں لانے کے لیے ایک اور فعل کی ضرورت ہو گی، لامحالہ اس سلسلے کو کسی ایسی ہستی پر ختم ہونا چاہیئے جو حادث اور نو پیدا نہیں بلکہ خود بالفعل ہو، اور اس مقدمے کا ضروری ہونا اس مقام پر بیان کیا گیا ہے، جہاں اسباب وعلل کے متناہی ومحدود ہونے پر دلیل قائم کی گئی ہے، یہ بھی تو آخر سوچنے کی بات ہے کہ فعلیت کا تصور تو آدمی براہ راست کر سکتا ہے، لیکن قوت کا تصور فعلیت کے تصور کے بغیر ناممکن ہے، پھر یہ بھی دیکھو کہ شرف و کمال میں یقیناً فعلیت کو قوت پر تقدم حاصل ہے، اس لیے کہ فعلیت تو کمال ہے، اور قوت نقص ہے، بلکہ قاعدہ ہے، کہ ہر چیز کی قوت وصلاحیت کا کمال اس کی فعلیت ہی سے حاصل ہوتا ہے، ساری بھلائیاں، ہمیشہ اسی چیز کے لیے ثابت ہوتی ہیں، جو بالفعل موجود ہو، اور برائی وشر وہیں ہوتا ہے، جہاں چیز ابھی صرف قوت وصلاحیت کے رنگ میں رہتی ہے، بلکہ ہر اعتبار سے دنیا کی کوئی چیز جو صرف شر اور برائی نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہی ہے، کہ کسی نہ کسی بات کی اس میں فعلیت ہے، مثلاً وجود ہی اس کا بالفعل ہے، ورنہ شر محض تو وہی چیز ہو سکتی ہے جو معدوم ہو، اسی لیے اپنے وجودی پہلوؤں کے اعتبار سے کوئی چیز بری نہیں ہوتی، اس میں جو کچھ بھی برائی ہوتی ہے، وہ کسی کمال کے عدم اور نہ ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے، مثلاً جہل کو شر اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ کمال (علم) کے نہ ہونے کا نام ہے، یا ایسی چیز بری ہوتی ہے، جس سے کوئی عدمی نتیجہ مرتب ہوتا ہو، مثلاً ظلم کو جو برا کہتے ہیں اس کی وجہ یہی ہے، کہ اس سے کمالات کے نظام میں خلل پیدا ہوتا ہے، اور اچھائیاں اس سے مٹتی ہیں،

خلاصہ یہ ہے کہ قوت اور صلاحیت کا بھی خارج میں چونکہ ایک گونہ بود اور نمود ہوتا ہے، اور ہستی ووجود کا ایک رنگ اس میں بھی ہے، اس لیے اس کی ماہیت کا تقوم بھی وجود ہی سے ہوتا ہے، اور تم جان چکے ہو کہ واقع میں وجود ماہیت سے مقدم ہے، پس معلوم ہوا کہ ذہنی اور عقلی طور پر قوت کے لیے بحیثیت قوت ہونے کے ایک قسم کی بالفعل یافت اور تحصل ثابت ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ فعلیت کو قوت پر وہ تقدم بھی حاصل ہے جو علت کو معلول پر ہوتا ہے، یعنی جسے تقدم بالعلیۃ کہتے ہیں، اور وہ تقدم بھی جسے تقدم بالطبع کہتے ہیں؛ اسی طرح شرف وکمال والا تقدم بھی اور زمانے کے اعتبار سے جو تقدم پیدا ہوتا ہے وہ بھی، اور حقیقت کے لحاظ سے بھی الغرض ان سارے اعتبارات سے تقدم کی جتنی شکلیں ہیں وہ سب فعلیت کو قوت پر حاصل ہے، جیسا کہ میں نے ہر ایک کی طرف اشارہ کیا ہے؛

ایک وہم کا ازالہ میرے اس بیان پر اعتراض کرتے ہوئے، اگر تم یہ کہو کہ بعض موقعوں پر قوت ہی کو فعل سے بہتر سمجھا جاتا ہے، اور فعل ہی اس کے مقابلے میں برا قرار دیا جاتا ہے، مثلاً کسی میں برائی کرنے کی صلاحیت وقابلیت اور شر کی قوت ہے، ظاہر ہے کہ اس مقام پر اس قوت کا بالفعل ہونا یقیناً قوت کے مقابلے میں برا ہے؛ آخر کسی برائی کے بالفعل موجود ہونے سے قطعاً زیادہ بہتر ہے کہ وہ صرف قوت اور صلاحیت ہی کی حیثیت میں رہے؛ ٹھیک جیسے بھلائی کا بالفعل ہو جانا اس کے بالقوت رہنے سے زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ برا آدمی درحقیقت اس وقت تک برا نہیں ہوتا جب تک برائی کی صلاحیت اس میں صرف صلاحیت اور قوت کی شکل میں ہے، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم نے جو کچھ کہا بجائے خود درست ہے، لیکن یہاں یہ بات جو پیدا ہوئی ہے یہ محض ایک عارضی سی چیز ہے؛ اور خاص چیزوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ حکم پیدا ہوتا ہے، ورنہ اگر قوت کو صرف اس کی ذات کی حد تک زیر نظر رکھا جائے، اور تمام بیرونی امور سے قطع نظر کیا جائے تو ظاہر ہے کہ قوت دراصل کسی نہ کسی چیز کے

عدم ہی کا نام ہے، اور اسی بنیاد پر وہ ہمیشہ برائی ہی ہے، اس کی مثال ایسی ہی ہے، کہ ظلم اور مرض یا اسی قسم کی اور چیزوں کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ بالفعل موجود ہیں اور کسی چیز کا بالفعل ہونا، بذات خود خیر اور بھلائی ہے؛ لیکن اگر کسی بالفعل چیز کا نتیجہ یہ ہو کہ اس سے دوسری بالفعل چیزیں معدوم ہوتی ہوں، تو اس اعتبار سے پھر ان ہی کو شر اور برائی کے ذیل میں داخل کر دیا جاتا ہے؛ یہی حال ان قوتوں کا ہے، جن کی فعلیت سے دوسری چیزوں کا عدم لازم آتا ہو؛ تو اس وقت ان کی فعلیت سے ان کی قوت ہی بہتر شمار ہوتی ہے، اس لیے کہ عدم کے عدم کا نتیجہ وجود ہی ہوتا ہے، پس برائی کی جن قوتوں کو خیر قرار دیا گیا تھا، ان کا مآل کار بھی بالآخر فعلیت ہی کی صورت اختیار کر لیتا ہے جیسے برائی کی فعلیت کی تان بھی آخر قوت ہی پر آکر ٹوٹتی ہے؛

فصل اس فصل میں اس بات کی تحقیق کی جائے گی کہ حرکت کا موضوع اور موصوف کیا ہے، اور یہ کہ اس کا موضوع جسم ہے یا جسم کے سوا کوئی اور چیز، تم یہ جان چکے کہ حرکت ایک ایسی سیال حالت کا نام ہے جس کے وجود کی نوعیت یہ ہے، کہ محض قوت اور صرف استعداد وصلاحیت اسی طرح محض فعلیت اور صرف تحقق ویافت کے درمیان کی ایک کیفیت کی وہ سرمایہ دار ہے، اور یہ کہ وہ یک ایسا متصل تدریجی قطعی امر ہے، جز وہم کے جس کی ہستی اپنے اندر اکٹھے ہونے اور برقرار رہنے کی صفت نہیں رکھتی۔

ان خصوصیتوں کی بنیاد پر ظاہر ہے کہ کسی ایسی چیز کا ہونا ناگزیر ہے! جو کسی نہ کسی وجہ سے قائم وثابت ہو؛ تاکہ اس میں حرکت کے وجود کو فرض کیا جا سکتا ہو اب سوال یہ ہے کہ یہ قائم وثابت شئے کوئی ایسی چیز ہوگی جو بالقوۃ موجود ہو یا کوئی ایسی حقیقت ہوگی جو بالفعل ہو اس کا بالقوۃ ہونا تو ناممکن ہے، اس لیے کہ جو چیز بالفعل موجود ہی نہ ہوگی، وہ کسی صفت سے نہ بالقوۃ موصوف ہو سکتی ہے؛ اور نہ بالفعل، پس یہی شق باقی رہ جاتی ہے کہ حرکت کا موضوع وموصوف ایسی چیز کو قرار دیا جائے جو بالفعل موجود ہو، اب

دریافت طلب یہ بات ہے کہ آیا ہر اعتبار اور ہر پہلو کے لحاظ سے اس کا بالفعل ہونا ضروری ہے؟ یا یہ ضروری نہ ہوگا، پہلی صورت تو محال ہے، اس لیے کہ جو چیز ہر لحاظ اور ہر پہلو سے بالفعل ہوگی اس کا شمار تو ان موجودات میں ہوگا جو مادّے سے مجرد اور پاک ہیں، یعنے مفارقات، اور ظاہر ہے کہ مفارقات کو مادّے سے بھلا کیا علاقہ ہو سکتا ہے؛ ماسوا اس کے جو چیز اس نوعیت کی ہوگی یعنے ہر اعتبار سے بالفعل ہوگی تو اس کے متعلق یہ کہنا کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ وہ قوت وصلاحیت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف آئی اور جب یہ نہیں ہے؛ تو اس کے متحرک ہونے کے کیا معنے ہو سکتے ہیں؛ اس لیے کہ جو جو چیزیں امکانِ عام کے طریقے سے اس کے لیے ممکن ہو سکتی تھیں، وہ سب کی سب ایجابی طور پر اس کے لیے ثابت شدہ ہوتی ہیں

پس معلوم ہوا کہ جو چیز ہر اعتبار سے بالفعل ہے اس کے لیے متحرک ہونا ناممکن وممتنع ہے، اسی کا گویا عکسِ نقیض یہ ہوگا "ہر وہ چیز جس میں حرکت کے پائے جانے کی صلاحیت ہوگی اس میں کسی نہ کسی بات کا بالقوۃ ہونا ضروری ہے اس لیے کہ حرکت کرنا یا متحرک ہونا تو وہی چاہے گا، جسے ایسی بات کی طلب ہو، جو ابھی اسے حاصل نہیں ہے، بہرحال جو چیز مادّے سے مجرد ہوگی وہ حرکت کے ذریعے سے کسی چیز کو حاصل کرنے کی کبھی کوشش نہیں کر سکتی، اسی دعوے کے ثبوت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حرکت تو ایک ایسی صفت کا نام ہے جو متحرک شے پر طاری ہوتی ہے؛ اور قاعدہ ہے کہ جس پر کوئی بات طاری ہو، اس میں ضروری ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز بالقوت ہو؛ گویا حرکت اسی چیزیں فرض کر سکتے ہیں جس میں کوئی بات بالقوۃ ہو؛ اور مفارق ظاہر ہے کہ اس آلودگی سے پاک ہے، ان تمام باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ حرکت کے موضوع وموصوف ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسا جوہر ہو، جس میں کچھ چیزیں تو بالقوۃ ہوں اور کچھ بالفعل، یعنے اس میں دونوں طرح کی باتیں پائی جائیں، اور یہ جسم ہی ہو سکتا ہے؛

اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جسمانی جواہر کے کسی نوع کی حرکت صورت

نہیں بن سکتی، اس دعوے کو بہ چند وجوہ ہم ثابت کرتے ہیں، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حرکت ظاہر ہے کہ جوہر نہیں بلکہ عرض ہے، اور عرض بھی کیسی، تمام اعراض سے ضعیف تر، کمزور تر، اس لیے کہ حرکت سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے شے متحرک ہوتی ہے؛ بلکہ خود شے کے متحرک ہونے کی تعبیر حرکت سے کی گئی ہے؛ جو ایک اضافی اور نسبتی بات ہے؛ پھر کسی جوہری وجود کی حرکت صورت کس طرح بن سکتی ہے؟ اس لیے کہ کسی چیز کا تحصل اور اس کی یافت کسی ایسی شئے کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی جو اس سے وجود میں گھٹیا اور ضعیف ہو، دوسری وجہ یہ ہے کہ جو جسم بالفعل موجود ہو گا وہی حرکت کا موضوع بن سکتا ہے؛ اور یہ ناممکن ہے، کہ بجز ذہن اور عقل کے کوئی ایسا مبہم جسم پایا جائے۔ جس کا تحصل و تقوم حرکت سے ہو؛ ہاں! یہ ہوتا ہے کہ موجود جسم سے کسی خاص نوع کا تحصل ہو؛ تیسری وجہ یہ ہے کہ حرکت کے تحت میں جو انواع مندرج ہیں اور اس کی جتنی قسمیں ہیں ظاہر ہے کہ ان میں کوئی استقراری طور پر بالفعل موجود نہیں ہو سکتی، اور جو چیز بالفعل موجود ہی نہیں ہو سکتی ہو، بھلا وہ کسی نوع کے بالفعل وجود کو کس طرح حاصل کر سکتی ہے؛ چوتھی وجہ یہ ہے کہ حرکت سے اگر کوئی نوع قوام پذیر ہو، یعنی حرکت سے اس کا تقوم ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا، کہ سکون کے ساتھ ہی وہ نوع معدوم ہو جائے گی، نیز خود اس حرکت کے اجزا کے معدوم ہونے سے بھی وہ معدوم ہو گی، گویا بالفعل نہیں بلکہ ایک قسم کی وہ بالقوۃ نوع ہو گی، اور بالفعل نوع بننے کے لیے وہ کسی ایسی چیز کی محتاج باقی رہے گی، جو بالفعل موجود و ثابت ہو، ان تمام وجوہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جب تک جسم تقوم پذیر ہو کر موجود نہ ہولے، اس وقت تک اس کو حرکت عارض نہیں ہو سکتی، یہ وہ آخری باتیں ہیں جو اس مدعا کے ثبوت میں کہی گئی ہیں، عنقریب تم ایک اور گفتگو سنو گے جس سے دل روشنی حاصل کرتا ہے؛

فصل

"ایک مشرقی حکمت"

واضح ہو، کہ شے کے متحرک ہونے کا نام جب حرکت ہے،

کیونکہ تجدد، گذشتنی و انقضا ہی کی تعبیر تو حرکت سے کی جاتی ہے؛ اس لیے ضروری ہے کہ حرکت کی براہ راست علت، یعنے اس کی علت قریبہ کوئی ایسی شے ہو، جس کی ذات میں ثبات و قرار نہ ہو، یا یوں کہو کہ وہ غیر ثابت الذات ہو، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو حرکت کے اجزا پھر معدوم نہیں ہو سکتے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حرکت نہ حرکت باقی رہے گی اور نہ تجدد تجدد رہے گا، بلکہ وہ سکون اور قرار بن کر رہ جائے گی، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ حرکت کا جو براہ راست بلا واسطہ فاعل ہوگا اس کے وجود کے ساتھ حرکت کو بذات خود لزومی تعلق ہوگا، اور قاعدے کے رو سے بھی یہی ہونا چاہیے کہ حرکت جس چیز کے وجود کے لوازم سے ہوگی، اس کی حقیقت اور ماہیت اگرچہ حرکت کے سوا ہوگی، لیکن اس کے وجود سے حرکت کبھی جدا نہیں ہو سکتی، پھر یہ بھی کلیہ ہے، کہ جو چیز کسی خارجی شئے کے لوازم میں سے ہوتی ہے، اس کو اپنے ملزوم کے لیے ثابت ہونے میں خارجی وجود کے اعتبار سے کسی جعل جاعل (یعنے بنانے والے کے بنانے کی) کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ ملزوم ہی کا بنانا لازم کا بنانا ہوتا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرکت کے وجود کو اپنے فاعل قریب کے وجود سے ان عوارض اور اوصاف کی نسبت ہوتی ہے، جنھیں اصطلاحاً تحلیلی عوارض و اوصاف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یعنے موصوف کے وجود کی تحلیل سے ان عوارض کا وجود پیدا ہوتا ہے، پس ثابت ہوا کہ حرکت کے فاعل قریب کے لیے ناگزیر ہے کہ ماہیت تو اس کی ثابت و برقرار ہو، لیکن اس کے وجود میں تجدد کا عمل و دخل ہو، اور عنقریب تم کو بتایا جائے گا کہ حرکت کی کوئی سی بھی قسم اور نوع ہو، ہر ایک کی علت قریبہ اور براہ راست سبب، طبیعت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی اور طبیعت کے متعلق بجائے خود یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے، جس سے جسم تقوم پذیر اور قوام یاب ہوتا ہے اور طبیعت ہی جسم کو نوع کی شکل میں یافت اور تحصل عطا کرتی ہے، نیز جسم طبیعی کے بالفعل موجود ہونے کی حیثیت سے طبیعت کا شمار اس کے کمال اول کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، یعنے طبیعت ہی

جسم طبعی کا اس لئے بالفعل موجود ہونے کی حیثیت سے پہلا کمال ہے، الحاصل میرے اس بیان سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر جسم کا وجود تجدد پذیر ہے اور ہر لحظہ نیا ہوتا رہتا ہے، اسی طرح ہر جسم کی ہویت بھی ایک سیال چیز ہے، اگرچہ اس کی ماہیت میں ثبوت اور قرار ہی کیوں نہ ہو، یعنے ہر جسم کا وجود تو تجدد کا رنگ رکھتا ہے، لیکن اس کی ماہیت اور حقیقت ثابت ہوتی ہے، اور یہی وہ فرق ہے جس سے حرکت اور جسم میں امتیاز ہوتا ہے، کیونکہ حرکت کے تو معنے ہی تجدد وانقضا گذشتنی وغیرہ ہیں،

اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تمام جسمانی عالم اور سارے جسمانی جواہر اور اس کے سارے اعراض خواہ فلکی ہوں یا عنصری سب کے سب حادث اور نو پیدا ہیں،

اور وہ جو گذشتہ فصل میں یہ کہا گیا تھا کہ حرکت کے موضوع کا ثابت الذات ہونا ضروری ہے تو یہ اس حیثیت سے صحیح ہے اگر حرکت کے موضوع سے مراد اس موضوع کی ماہیت ہو، اس لیے کہ تجدد کے موضوع کے لیے ظاہر ہے کہ تجدد کی حیثیت ایک عارض کی ہو گی، پس حرکت کا موضوع اپنی ماہیت اور ذات کے نقطۂ نظر سے تجدد پذیر نہ ہو گی، یا حرکات کے موضوع سے خاص ان حرکتوں کے موضوع مراد ہوں، جو اپنے موضوع کے وجود کو لازم نہیں ہوتے، مثلاً نقل مکانی والی حرکت جسے اصطلاحاً نقلہ کہتے ہیں، یا ایک حال سے دوسرے کی حال کی طرف حرکت مثلاً سردی سے گرمی کی طرف جسے اصطلاحاً استحالہ کہتے ہیں، یا نباتاتی چیزوں کی نشو ونما کے صفات میں حرکت، الغرض ان حرکتوں کا ظاہر ہے، کہ اپنے موضوعوں سے لزومی تعلق نہیں ہوتا،

اور اسی فصل میں جو یہ بیان کیا گیا تھا کہ حرکت کے موضوع وموصوف کو ایسی چیز ہونی چاہئے، جس میں کچھ باتیں تو بالقوۃ ہوں اور کچھ بالفعل، تو واقعہ یہ ہے کہ یہ بھی ایک اجمالی بیان ہے، ضرورت ہے کہ اس کی تفصیل کی جائے، بات یہ ہے کہ حرکت کی صفت کسی موضوع اور موصوف میں جو پائی جاتی ہے، اگر یہ عروض محض موضوع کے وجود تک محدود ہے، مثلاً جسم کو جو

حرکتیں عارض ہوتی ہیں ان کا یہی حال ہوتا ہے ایسی صورت میں کوئی شبہہ نہیں کہ حرکت کا جو موضوع ہوتا ہے، وہ خارج میں دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے، ایک چیز تو وہ ہوتی ہے، جو موضوع کی ذات میں بالفعل پائی جاتی ہے، اور اس کی خصوصیت ہوتی ہے کہ حرکت کی پوری مدت میں وہ مسلسل ثابت اور برقرار رہتی ہے۔ اور دوسری چیز اس میں وہ ہوتی ہے جو بالقوت متحول ہوتی ہے۔ اس لیے کہ حرکت کا تو یہ جز اس کے نہ ہونے کے بعد پیدا ہوتا رہتا ہے، اور پیدا ہونے کے بعد مٹتا چلا جاتا ہے، اور متحرک اول سے آخر تک وہی اپنے حال پر باقی رہتا ہے، اور اگر حرکت کے عروض کی یہ نوعیت نہ ہو، بلکہ یہ عروض تحلیلی قسم کا ہو، مثلاً جو لوازم کی صورت ہے، یعنی عقل لوازم کو ان کے ملزوموں سے ذہنی تحلیل کے ذریعے سے جدا کرتی ہے، بہرحال عروض کی اس شکل میں حرکت کا قبول کرنے والا اور پیدا کرنے والا یعنی قابل اور فاعل دونوں ایک ہی ہوتے ہیں، اور فعلیت و قوت دونوں الگ الگ باتیں نہیں ہوتیں، بلکہ ایسی چیزوں میں یہ دونوں پہلو ایک ہی ہوتے ہیں، یا یوں کہو کہ جس بات میں وہ معروض بالقوۃ رہتا ہے اسی میں وہ بالفعل بھی رہتا ہے اس کے یہ دونوں پہلو باہم ایک دوسرے میں گھسے ہوئے ہوتے ہیں، اور جیسے خود حرکت کی حالت یہ ہے کہ اس کا قرار و ثبات بعینہٖ اس کا تجدد ہوتا ہے، او جس چیز کی حرکت قوت اور صلاحیت ہوتی ہے، یہی قوت اور صلاحیت بعینہٖ اس شے کی قوت کی فعلیت ہوتی ہے، یہی حال اس کا ہے، جس سے وہ صادر اور پیدا ہوتی ہے، یعنی جو مایہ الحرکۃ ہوتا ہے، اجسام میں یہ حیثیت طبیعت کی ہے، کیونکہ جسمانی ہستیوں میں مایہ الحرکۃ خود طبیعت کے ذاتی تجدد ہی کا تو نام ہے، اس مقام کی اصل تحقیق یہ ہے، کہ ہیولیٰ کی حقیقت جیسا کہ بتایا جا چکا ہے، صرف قوت اور استعداد وصلاحیت ہے، اور طبعی صورت کی حقیقت جیسا کہ عنقریب تم پر واضح ہوگا، اور اچھی طرح سے یہ بات تم پر کھل جائے گی کہ یہ صرف ہیولیٰ کے "حدوث تجددی" کی تعبیر ہے، یعنی نت نئی مسلسل پیدائشوں کے ظہور ہی کو طبعی صورت کہتے ہیں، اور اس کی واقعی حقیقت یہی ہے، اب ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ ہیولیٰ

کے لیے ہر لمحہ اور ہر آن اپنی استعدادی کیفیت کے ساتھ نئی نئی صورتیں ثابت ہوتی رہتی ہیں، یعنے نئی نئی صورتوں کی استعداد وصلاحیت ہیولیٰ میں پیدا ہوتی رہتی ہے، اسی طرح ہر صورت کے ساتھ ایک نیا ہیولیٰ ہر آن ایجابی طور پر لازم ہوتا رہتا ہے، کیونکہ تم واقف ہو چکے ہو کہ فعل ہمیشہ قوت سے پہلے ہوتا ہے، یوں ہی ہر ہیولیٰ میں ایک دوسری صورت کی صلاحیت پیدا ہوتی رہتی ہے، جو اس پہلی صورت سے بالکل مختلف ہوتی ہے، جو استعدادی طریقے سے نہیں، بلکہ ایجابی طور پر لازم ہوتی تھی اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے اس لیے کہ ذاتی حیثیت سے تو صورت ہی مادّے پر مقدم ہوتی ہے، اور صورت اپنی تخصی ہویت اور تعین کی حیثیت سے زمانی طور پر ہیولیٰ سے متاخر ہوتی ہے، الحاصل ان دونوں میں ایک ایسی نسبت ہے، کہ ان میں سے ہر ایک میں تجدد اور دوام دونوں باتیں ایک کو دوسرے سے اس طریقے پر حاصل ہوتی رہتی ہیں، جس سے وہ دور نہیں لازم آتا جو محال ہے، جیسا کہ صورت اور مادّے کے باہمی تلازم کی بحث میں یہ بات تمھاری سمجھ میں اچھی طرح سے آجائے گی، جو جسم مرکب نہیں بلکہ بسیط ہوتا ہے، چونکہ اس کی صورتوں میں تشابہ ہوتا ہے، یعنے ہر صورت دوسری صورت کی ہم شکل اور مماثل ہوتی ہے، اس لیے اس میں یہ خیال گذرتا ہے کہ مسلسل ایک ہی صورت اس میں بغیر کسی تجدد کے برقرار رہتی ہے، لیکن واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ اس قسم کے اجسام کی صورتیں اگرچہ تعریف اور اپنے معنے کے روسے ایک ہی ہوتی ہیں، پر تخصی ہستیوں کے اعتبار سے ان میں بھی تجدد اور نوبہ نو ہونے کا عمل اس طرح جاری رہتا ہے کہ ایک کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری یوں ہی بطور تعاقب کے ہر آن اور ہر لمحہ مسلسل بغیر کسی انقطاع کے لگاتار اتصالی طور پر پیدا ہوتی رہتی ہیں، یاد رکھنا چاہئے کہ یہ صورتیں باہم ایک دوسرے سے علحدہ اور جدا نہیں ہوتیں، اور نہ ان میں باہم کوئی فاصلہ واقع ہوتا ہے، ورنہ پھر اس مسلک پر بھی وہی اعتراضات عاید ہوں گے اور وہی باتیں لازم آئیں گی، جو جز لایتجزیٰ کے عقیدے میں پیش آئی ہیں۔

فصل

اس فصل میں یہ ثابت کیا جائے گا کہ ہر متحرک میں طبیعت کا ہونا ضروری ہے؛ اور یہی طبیعت ہر حرکت کا قریبی مبدء اور براہ راست سبب ہوتا ہے: خواہ حرکت طبعی ہو: یا قسری یا ارادی ہو:

پہلی صورت یعنے جب حرکت طبعی ہو تو اس وقت طبیعت ہی کا قریبی مبدء ہونا تو ظاہری ہے، البتہ قسری حرکت (یعنے جو حرکت کسی خارجی اور بیرونی قوت کے اثر سے پیدا ہوتی ہے) اس کی علت طبیعت کیسے ہوتی ہے: یہ بات ذرا غور طلب ہے، قصہ یہ ہے کہ جس حرکت کو بیرونی قوت اور قسر کا نتیجہ لوگ قرار دیتے ہیں اس میں قسری قوت کی حیثیت در اصل علت کی نہیں بلکہ معدّ کی ہوتی ہے، یعنے متحرک میں بیرونی قوت حرکت کی صرف صلاحیت و استعداد پیدا کرتی ہے، اور حرکت کا صدور اس صورت میں بھی طبیعت ہی سے ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ عموماً متحرک سے بیرونی قوت ہٹ جاتی ہے، لیکن حرکت پھر بھی ہنوز باقی ہی رہتی ہے:

نیز ایک بات سوچنے کی یہ بھی ہے، کہ خارجی قوتوں اور بیرونی موثرات یعنے قواسر کے متعلق یہ ناگزیر ہے کہ بالآخر ان کی انتہا طبیعت یا ارادے پر ہو، باقی ارادی حرکات میں طبیعت کے قریبی مبدء ہونے کی شکل کیا ہوتی ہے، تو اس میں واقعہ یہ ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ جسم میں جب کبھی بھی اور جس قسم کی حرکت پیدا کرتا ہے؛ اس میں بہرحال نفس کو ضرورت ہوتی ہے، کہ اس کام کو طبیعت کی امداد و اعانت اور اس کو خادم بنا کر انجام دے، اگرچہ ارباب بحث و تحقیق کا ایک بڑا گروہ یہی خیال کرتا ہے کہ جو حرکات ارادے کی طرف منسوب ہوتے ہیں ان کی علت قریبہ اور براہ راست ان کا فاعل نفس ہی ہوتا ہے، لیکن اصل حقیقت یہ ہے کہ تخیل ارادہ شوق وغیرہ امور کے پائے جانے کے بعد حرکت کا قریبی مبدء وہی قوت ہوتی ہے، جو رگوں، پٹھوں، اور عضلات اوتار اور رباطات میں حرکت پیدا کرتی ہے، اور یہ قوت ان اعضا کی طبیعت کے سوا اور کون سی چیز ہو سکتی ہے؛ پس معلوم ہوا کہ جسمانی حرکات کا قریبی مبدء اور براہ راست سبب وہی جوہری وجود ہوتا ہے، جو جسم میں پایا جاتا ہے، اور جسم کے ساتھ جس کا قیام ہوتا ہے، اس لیے کہ تمام اعراض جسم کی اسی

صورت کے تابع ہوتے ہیں جس سے اس کا قوام تیار ہوتا ہے اور جو جسم کی مقوم ہوتی ہے، اسی کا نام تو طبیعت ہے؛ اسی لیے حکما طبیعت کی تعریف یہ کرتے ہیں، کہ جس میں طبیعت ہوتی ہے؛ اس ہستی کے ذاتی حرکت وسکون نسکے قریبی مبدء اور براہ راست سبب کا نام طبیعت ہے؛ ذاتی حرکت وسکون کی قید اس لیے بڑھائی گئی تاکہ جس حرکت وسکون سے شئے بالعرض اور غیر کے واسطے سے موصوف ہوتی ہو، وہ نکل جائے' اور انھی فلاسفروں نے اس پر بھی دلیل قائم کی ہے. کہ جو چیز بیرونی قوت سے میل اور نفاذ کا اثر قبول کرے ضرور ہے کہ اس میں طبعی میلان بھی پایا جائے' اس ساری گفتگو سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ کسی قسم کی بھی حرکت ہو: وہ طبیعت ہی سے پیدا ہوتی ہے، اور طبیعت ہی اس کی براہ راست علت اور مبدء ہوتی ہے' اور تم کو یہ بتایا جا چکا ہے، کہ حرکت کی براہِ راست علت جو چیز ہوتی ہے: اس کی ہویت کو تجدد پذیر اور سیال ہونا چاہیے. کیونکہ وہ اگر سیال اور تجدد پذیر نہ ہوگی' تو ان طبعی حرکات کا صدور اس سے ناممکن ہوگا اس لیے کہ ثابت و برقرار رہنے والی شئے سے یہ ناممکن ہے کہ کوئی تجدد پذیر امر صادر ہو' عام حکما مثلاً شیخ رئیس وغیرہ خود اس بات کے قائل و معترف ہیں کہ طبیعت میں جب تک تغیر اور انقلاب پیدا نہ ہوئے گا اس وقت تک وہ حرکت کی علت نہیں بن سکتی' البتہ یہ لوگ اسی کے ساتھ یہ اضافہ بھی کرتے ہیں کہ طبیعت میں اس تغیر اور تجدد کا کسی بیرونی اثر سے پیدا ہونا ضروری ہے؛ مثلاً طبعی حرکات میں یہ تغیر قرب و بعد کے ان مختلف مراتب کے تجدد سے پیدا ہوتا ہے جو حرکت کی مطلوبہ غایت اور منزل مقصود کی نسبت سے بنتے چلے جاتے ہیں یا قسری حرکات میں دوسرے احوال کے تغیر و تبدل تجدد و انقلاب سے یہ بات پیدا ہوتی ہے. یا جیسے نئے نئے ارادے اور نئے نئے جزئی شوق جو نفس ناطقہ میں مختلف نت نئے اندرونی مطالبات سے پیدا ہوتے رہتے ہیں اور حرکت کی وجہ بنتے چلے جاتے ہیں' وہی اس کے اسباب و مبادی ہوتے ہیں؛

میں کہتا ہوں کہ ان لوگوں کی یہ باتیں اصل مقصد کے ثابت کرنے میں کچھ زیادہ فائدہ نہیں پہنچاتیں، اس لیے کہ ان حالات کے تجدد و تبدل و تغیر کی بھی آخری تان طبیعت ہی پر آکر ٹوٹتی ہے؛ کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ قسر کی انتہا بھی طبیعت ہی پر ہوتی ہے؛ اور یہ بھی تم جان چکے ہو، کہ نفس ناطقہ بھی حرکت کا مبدء بغیر اس کے نہیں بنتا جب تک کہ طبیعت سے بھی وہ اس معاملے میں خدمت نہ لے؛ خلاصہ یہ نکلا کہ ہر قسم کے تغیرات اور ہر قسم کے تجددی کاروبار کی انتہا طبیعت پر ہوتی ہے؛ اور اسی لے یہ سارے تغیرات معلول ہوتے ہیں پس معلوم ہوا کہ طبیعت جس چیز کا مبدء بنتی ہے؛ اس کا تغیر اور تجدد یہ چاہتا ہے کہ طبیعت میں بھی تجدد و تغیر ہو؛ اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ حکما نے اس کو درست قرار دیا ہے کہ تغیر اور تجدد ایسی چیزوں کی طرف منسوب ہو سکتا ہے جو بجائے خود ثابت و برقرار ہو، مثلاً طبیعت کی طرف جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے کہ ہر حرکت میں دو سلسلے ہوتے ہیں؛ ایک سلسلہ تو خود حرکت ہی کا ہوتا ہے اور دوسرا مرتب سلسلہ ان حالات کا ہوتا ہے؛ جو پیہم طبیعت پر وارد اور طاری ہوتے رہتے ہیں، مثلاً حرکت کی جو غایت اور منزل مقصود ہوتی ہے، اس کے قرب و بعد سے جو مراتب پیدا ہوتے ہیں، حکما یہ کہتے ہیں کہ اس مقام میں جو چیز ثابت اور برقرار رہتی ہے: یعنے مثلاً طبیعت تو اس وقت یہ ہوتا ہے، کہ ان دونوں سلسلوں میں سے ایک سلسلے کا کچھ حصہ دوسرے سلسلے کے کسی حصے کی اور دوسرے سلسلے کا کچھ حصہ پہلے سلسلے کے کچھ حصے کی علت بنتا چلا جاتا ہے اور یہ بات اس طور پر انجام پاتی ہے، جس سے وہ دور جو محال ہے لازم نہیں آتا، جیسا کہ حادث کا جو تعلق اور ربط قدیم سے ہوتا ہے، یعنے ربط حادث بالقدیم کے مسئلے کو یہ لوگ اسی تقریر سے سلجھاتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ متغیر کو کسی ثابت و برقرار چیز کی طرف منسوب کرنے کے لیے، اور حادث و نوپیدا چیز کو قدیم کے ساتھ ربط دینے کے لیے یہ طریقہ بالکل ناکافی ہے؛ اس لیے کہ اس وقت گفتگو حرکت کی اس علت اور سبب کے متعلق ہو رہی ہے، جو حرکت کے وجود کو ضروری بنا دیتا ہے، یعنے حرکت کے ان اسباب و علل میں گفتگو

نہیں ہے؛ جن کی حیثیت معدات کی ہوتی ہے؛ اور جو صرف حرکت کی استعداد وصلاحیت پیدا کرنے کا کام انجام دیتے ہیں؛ ظاہر ہے کہ ہر معلول کے لیے بالآخر اس علت کی ضرورت ناگزیر ہے؛ جو صرف اس کی صلاحیت ہی نہیں بلکہ خود اس کے وجود کی مقتضی ہو؛ اور یہ جو دو سلسلے فرض کیے گئے ہیں، یہ تو اپنی عمومیت کے دائرے میں ان امور کو بھی شریک کیے ہوئے ہیں؛ جن سے حرکت کے اجزا کی پیدائش میں مدد ملتی ہے؛ اور ایک گونہ ان میں خصوصیت پیدا ہوتی ہے، یعنی وہی حرکت جو اس مادے کو عارض ہوتی ہے؛ جس میں اس کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے؛ اور ہم اس وقت جو کچھ بھی بات کر رہے ہیں وہ اصل حرکت کی اس علت کے متعلق کر رہے ہیں؛ جو اس کے وجود کو ضروری بناتی ہے، یعنی جو اس کی علت موجبہ ہوتی ہے؛ اس لیے کہ بہرحال حرکت ایک معلول ہے، اور ہر معلول کسی ایسی علت کو چاہتا ہے، جو اس کے وجود کو ضروری بنائے، اور اس سے جدا نہ ہو، اور زمانے کے اعتبار سے اس سے پیچھے نہ رہنے پائے، اب اگر ان دونوں سلسلوں کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کی علت ہے، تو لازم آئے گا کہ شئے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو، اور اس پیچیدگی سے خلاصی کی کوئی راہ اس کے سوا نہیں ہے کہ طبیعت ہی کو ایک سیال جوہر مان لیا جائے، اور یوں سمجھا جائے کہ ایسا مادہ جس کی ادا ہی یہ ہے کہ اس میں قوت وصلاحیت، اور زوال کی شان پائی جاتی ہے؛ یعنی بعض صورتوں کے قبول کرنے کی اور بعضوں کے چھوڑنے اور زائل ہونے کی خصوصیت اس میں ہوتی ہے؛ ایک طرف مادے کی تو یہ شان ہے؛ اور دوسری طرف جو تمام افعال وحوادث کا فاعل اور خالق ہے، اس کی شان صرف فیاضی، مطلق جود وکرم ہے؛ انھی دونوں باتوں سے طبیعت کی وہ حقیقت تیار ہوئی، جس میں مسلسل تغیر اور تجدد کا عمل جاری رہتا ہے؛ ہوتا یہ ہے کہ فاعل اور خالق سے تو ایک چیز عدم سے دائرۂ وجود کی طرف ابھرتی ہے؛ اور قابل (یعنی مادے) سے زائل ہو ہو کر مٹتی چلی جاتی ہے؛ اسی موقع پر فاعل مسلسل مادے پر اس کے بدل کو فائض کر کے مافات کی تلافی کرتا رہتا ہے،

نیز اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر جو آدمی ان دونوں سلسلوں پر غور کرے گا، اور ان دونوں کو ان کے تمام اجزا کے ساتھ اکٹھے اپنے سامنے رکھے گا تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ان دونوں کے وجود کو طبیعت کے وجود کے بعد پائے گا، اور اس سے اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ کسی ثابت اور برقرار رہنے والی شے کے ساتھ ان کے تعلق کا جو سوال تھا وہ نئے سرے سے پھر واپس ہو جاتا ہے؛ یعنی سوال ہوتا ہے کہ جب اصل کو تو برقرار اور ثابت فرض کیا گیا ہے؛ تو پھر یہ دونوں سلسلے کس طرح پیدا ہوئے کھلی ہوئی بات ہے کہ اعراض کا وجود ہمیشہ تابع ہونے کی حیثیت میں رہتا ہے، اور یہ اسی قسم کی بات ہے جو وہاں پیش آتی ہے، جب علل و اسباب کے سلسلے میں لا متناہی ہونے کو اس دلیل سے باطل کرتے ہیں جس کا نام "وسط اور طرفین" والی دلیل یعنی "بیچ اور دونوں کناروں" پر اس دلیل کی بنیاد قائم ہے، اس موقع پر یہ تقریر کی جاتی ہے کہ سلسلے کی تمام کڑیوں کو بجز آخری کڑی کے جب اس طرح فرض کیا جائے کہ ان میں ہر کڑی کی حیثیت درمیانی اور وسطانی کڑی ہونے کی ہو؛ اور اسی کے ساتھ یہ بھی مانا جائے کہ اس سلسلے میں کوئی ابتدائی کڑی اور پہلا حلقہ نہیں ہے؛ تو اس وقت بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ آخر یہ سلسلہ پھر پیدا کیسے ہوا، اسی طرح ہم یہاں بھی کہتے ہیں کہ حرکت کے سلسلے میں بھی اگر کوئی ایسی چیز نہیں ہے؛ جس کی ذاتی شان ہی تجدد و تغیر، انقضا و گزشتنی اور رہ گذر ہو، تو ان تجدد پذیر امور کے پیدا ہونے کی آخر کیا صورت ہوگی، خواہ ان کا ایک ہی سلسلہ ہو، یا ان کے چند سلسلے ہوں؛ اور ان دونوں سلسلوں کے تجدد کے حصول کی آخر کیا شکل ہوگی، ما سوا اس کے قرب و بعد کے مختلف مراتب کا جو ایک دوسرا سلسلہ یہ لوگ فرض کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے، کہ حرکت سے علٰحدہ وہ کوئی چیز نہیں ہے، اس لیے کہ اپنی ساخت و جعل اور اپنے وجود میں قرب و بعد کے تغیرات سچ پوچھو تو حرکت کے سوا اور کیا ہیں؛ بہر حال ان تمام باتوں کا ماحصل یہ نکلا کہ ان تمام تغیر پذیر امور، اور تجددی حالات کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ انھیں کسی ایسی چیز کی طرف مستند اور منسوب کیا جائے جس کی حقیقت

اور ذات میں تبدل، تغیر، انقلاب و تجدد ہو؛ اور وہ اپنی ذات و حقیقت کے رو سے سیّال ہو؛ طبیعت کے سوا یہ اور کون ہو سکتا ہے؛ اس لیے کہ عقلی جواہر تو ظاہر ہے، کہ تغیر و تجدد کی سطح سے بہت اونچے ہیں' ان آلائشوں سے ان کو کیا سروکار، اور اپنی عقلی حقیقت کے لحاظ سے یہی حال نفس کی اصل ذات کا ہے؛ باقی جسم کے تعلق سے تو جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا کہ اس حیثیت سے تو نفس بجنسہ طبیعت ہے؛ رہے اعراض تو وہ اپنے وجود میں صوری جواہر کے تابع ہیں، اور خود بیچاری حرکت تو معلوم ہو چکا کہ اس کی ہویت کی حقیقت لے دے کر صرف تغیر اور تجدد ہی ہے؛ اور یہاں سوال خود تجدد و تغیر سے نہیں بلکہ اس امر سے ہے جس سے تجدد و تغیر کا ظہور ہو رہا ہے، یعنے تجدد میں گفتگو نہیں ہے، بلکہ متجدد میں ہے:

فصل

تغیر پذیر چیزوں کا تعلق ہمیشہ برقرار اور ثابت رہنے والے امور کے ساتھ کس طرح قائم ہوتا ہے' اس فصل میں اسی پر بحث کی جائے گی، بات یہ ہے کہ عام طور سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہر تجدد پذیر کے لیے جب یہ ضروری قرار دیا جاتا ہے کہ ہمیشہ کسی ایسی تغیر پذیر اور متجدد ہی چیز کے بعد اس کو ہونا چاہیے، جو اس کے تغیر اور انقلاب کی علت ہو؛ اور یہی بات خود اس علت کے علت میں بھی ہونی چاہیے، جس کا نتیجہ بالآخر یہی ہو گا کہ یا تسلسل کا قصہ پیش آئے، یا دور کی مصیبت سے سابقہ پڑے، یا پھر مبدء اول یعنے حق تعالیٰ کی ذات پاک میں تغیر اور تجدد کو ماننا پڑے گا؟ بلند ہے اس کی ذات اس قسم کی آلودگیوں سے اور بہت زیادہ بلند۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ تجدد اور تغیر کی صفت اگر کسی چیز میں پائی جائے گی، تو دیکھنا یہ چاہیے کہ اس چیز کی وہ ذاتی صفت ہے، یا کسی غیر کے ذریعے سے عارض ہوئی ہے، دوسری صورت یعنے اگر ذاتی صفت نہیں ہے، تو اس وقت بلاشبہ ضرورت ہو گی کہ کسی ایسی چیز کو مانا جائے جو اس تجدد کا منشا و سبب ہو، لیکن اگر اس کی حیثیت ذاتی صفت کی ہے، تو اس وقت

اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس کی تجدد پذیری کے لیے کسی بنانے والے اور جاعل کو مانا جائے بلکہ جو خود اس شے کا بنانے والا اور جاعل ہوگا وہی اس صفت سے بننے کے لیے کافی ہوگا مطلب یہ ہے کہ بنانے والے کو اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ پہلے تو اس شے کو بنائے اور پھر اس کے بعد مستقل طریقے سے بدرلی صفت کے بنانے کے لیے اس کو الگ کام کرنا پڑے یعنے اس کے لیے صرف جعل بسیط کافی ہے، اس جعل مرکب کی یہاں حاجت نہیں جس میں مجعول اور مجعول الیہ کے درمیان میں جاعل کو دخل اندازی کرنی پڑتی ہے اور اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ یہاں ایک ایسی چیز ضرور پائی جاتی ہے، جس کی خود اپنی حقیقت ہی تغیر و تبدل تجدد و سیلان کو چاہتی ہے: ہمارے خیال کے رو سے ایسی چیز طبیعت ہے اور قوم کے خیال میں یہ حرکت اور زمانہ ہے۔ اب ظاہر ہے کہ کوئی سی بھی چیز ہو اس میں کچھ نہ کچھ حصہ ثبات و قرار کا اور کچھ نہ کچھ حصہ فعلیت کا بھی ہوتا ہے اور جاعل و خالق سے جو بات فائض ہوتی ہے؛ وہ اشیاء کے ثبات اور فعلیت ہی کا پہلو ہوتا ہے؛

اب اگر کوئی ایسی حقیقت ہو، جس کا ثبات و قرار ہی تجدد و تغیر ہو، اور جس کی فعلیت صرف اس کی قوت اور صلاحیت ہی کی فعلیت ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اول (حق تعالیٰ) سے جو چیز اس پر فائض ہوگی، وہ اسی نوعیت کا ثبات اور اسی طرز کی فعلیت ہوگی، جیسا کہ وحدت کی صفت کا حال ہے جو وجود کے دوش بدوش رہتی ہے؛ اور اس کی نوعیت بجنسہ وجود کی نوعیت کی تابع ہوتی ہے؛ اب اگر کسی شے کی وحدت بجنسہ کثرت ہو خواہ یہ کثرت فعلیت کے رنگ میں ہو؛ یا قوت و استعداد کے لباس میں بہرحال واحد حق سے ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی پہلو کی شکل میں کثرت کے طرز کی وحدت فائض ہوتی ہے؛ اور ایسی چیز جس کا ثبات و قرار بجنسہ تغیر و تجدد ہو؛ وہ طبیعت ہی ہے؛ اسی طرح سے وہ شے جس کی فعلیت بجنسہ قوت اور صلاحیت ہے؛ وہ ہیولیٰ ہے؛ اور جس کی وحدت بجنسہ بالفعل کثرت کے رنگ میں ہو؛ وہ عدد ہے اور جس کی وحدت بالفعل کثرت نہیں بلکہ بالقوت کثرت کی

شکل میں ہوتی ہے، وہ جسم اور وہ چیز ہے، جو جسم کے اندر پائی جاتی ہے یعنے صورت جسمیہ، پس اب واقعے کی شکل یہ ہوگی کہ طبیعت اپنی اس حیثیت کے رو سے کہ اس میں ثبات و قرار بھی ہے، اس مبدء سے متعلق ہوگی جو ثابت رہتا ہے، اور اس نقطۂ نظر سے کہ طبیعت تجدد پذیر اور سیال بھی ہے، ان تمام چیزوں کا اس سے رشتہ قائم ہوگا، جن کی فطرت اور حقیقت میں تجدد و تغیر ہے؛ یعنے تمام متجدد امور اور نئے پیدا ہونے والے حوادث کا تغیر و تبدل کا تعلق طبیعت سے ہوگا، جب اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے؛ جیسے ہیولیٰ اس اعتبار سے کہ آخر اس میں بھی کسی نہ کسی طرز کی فعلیت پائی جاتی ہے؛ وہ مبدء فعال (حق تعالیٰ) سے بایں طور صادر ہوتا ہے، کہ صورت کو پیدا کر کے ہیولیٰ کو اس کے ساتھ جوڑ دیا جاتا ہے؛ اور ہیولیٰ کا یہ پہلو کہ وہ دراصل ایک قوت و استعداد، امکان اور گنجائش کا نام ہے، اس بنیاد پر حدوث گزشتنی، انقضاء، زوال و فنا بربادی وغیرہ کی اس کے ذریعے سے تصحیح ہوتی ہے، یعنے ان امور کا منشاء ہیولیٰ ہی کی ذات ہے؛ الغرض یہ دونوں جوہری ہستیاں یعنے طبیعت اور ہیولیٰ اپنے خاص ذاتی خصوصیات یعنے زوال پذیری اور تجدد انگیزی، کی بدولت اس بود و نابود، پیدائش و فنا، زوال و حدوث کے ذریعہ و واسطہ بنے ہوئے ہیں؛ جو جسمانی امور میں پیش آتے ہیں، اور یوں حادث و قدیم یا خدا اور عالم کے باہمی تعلق و ربط کی تصحیح ہو جاتی ہے، اور پیچیدگی کی وہ گرہ کھل جاتی ہے، جس نے بڑے بڑے اہل علم و فضل کو اپنے حل کرنے میں تھکا دیا ہے؛

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ حرکت کا مختلف مقولوں (قاطی غوریاس) سے کیا تعلق ہے، مطلب یہ ہے، کہ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ "فلاں مقولے میں یہ حرکت واقع ہوئی" تو اس فقرے میں چار احتمالات پیدا ہوتے ہیں؛ پہلا احتمال یہ ہے، کہ مقولہ اس حرکت کا واقعی موصوف اور حقیقی موضوع ہے؛ دوسرا احتمال یہ ہے، کہ حرکت کا موصوف تو جوہر ہی ہے، لیکن یہ اتصاف اس مقولے کے ذریعے سے ظہور پذیر

ہوا ہے؛ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مقولہ حرکت کی جنس ہے؛ چوتھا احتمال یہ ہے کہ جوہر اس مقولے کی کسی قسم اور نوع کو چھوڑ کر یا اس مقولے کی کسی صنف کو چھوڑ کر اسی مقولے کی کسی دوسری نوع یا کسی دوسری صنف کی طرف تدریجی طور پر آہستہ آہستہ منتقل ہو رہا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ اگرچہ احتمالات تو سب ہی پیدا ہوتے ہیں؛ لیکن صحیح مطلب اس فقرے کا یہی چوتھا احتمال ہے؛ باقی اور احتمالات درست نہیں ہیں' ہم ہر احتمال کے متعلق الگ الگ بحث کرتے ہیں؛ پہلا احتمال اس لیے درست نہیں ہے' کہ مثلاً کالا ہوتا چلا جانا' (یعنے تسوّد) جو حرکت کی ایک قسم ہے؛ ظاہر ہے کہ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خود سیاہی تیز ہوتی چلی جاتی ہے؛ کیونکہ سوال یہ ہے' کہ ایسی صورت میں اگر سیاہی کی ذات بجنسہٖ باقی رہتی ہے' اور اس میں کوئی نئی صفت نہیں پیدا ہوئی ہے' تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ' سیاہی تیز ہی نہیں ہوئی' بلکہ جوں کی توں جس حال میں تھی اسی حال پر اب بھی باقی ہے اور اگر اس میں کسی زائد صفت کا اضافہ ہوا ہے: اور خود سیاہی کی ذات اپنی جگہ پر باقی ہے اور اسی طرح باقی ہے' جیسی پہلے تھی' تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی کی ذات میں نہیں بلکہ صفات میں تبدیلی ہوئی اور ظاہر ہے کہ صفات یقیناً ذات نہیں ہیں' حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہاں تبدیلی سیاہی کی ذات میں ہوئی ہے؛ ہف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) اور تیز ہوتے ہوئے خود سیاہی کی ذات اگر باقی نہیں رہتی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی تیز نہیں ہوئی بلکہ وہ معدوم ہو گئی' اور کوئی نئی سیاہی نئے سرے سے پیدا ہو گئی' اور ایسی صورت میں پھر (تسوّد) یعنے سیاہ ہوتا چلا جانا' حرکت ہی باقی نہ رہا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے؛

پس معلوم ہوا کہ اس حرکت کا موضوع اور موصوف خود سیاہی نہیں ہے' بلکہ وہ ہے جو اس سیاہی کا محل ہے' اور اس کے اشتداد یا تیز ہونے کے یہ معنے ہیں کہ سیاہی کا جو محل ہے' وہ اس اشتداد کے ذریعے سے سیاہی کے ایک نوع یا ایک صنف کو چھوڑ کر دوسری نوع یا دوسری صنف کی طرف

منتقل ہو رہا ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ سیاہی کے اس محل کے لیے ہر لمحہ اور ہر آن اسی سیاہی کی کوئی دوسری نوع یا دوسری صنف ثابت ہو رہی ہے (یہ تو مقولۂ کیف کی ایک مثال تھی) مقدار اور کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے اس کا بھی یہی حال ہے، یعنے جب کسی چیز کی مقدار بڑھنا شروع ہوتی ہے، تو اس وقت بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرکت کی پوری مدت میں آیا ایک ہی مقدار باقی رہتی ہے، یا ایسا نہیں ہوتا ہے؛ اگر وہی باقی رہتی ہے، تو اب اس شے میں جو بڑھوتری ہو رہی ہے، اس کی کیا صورت ہے آیا یہ ہو رہا ہے کہ خارج سے کسی چیز کا اس میں اضافہ ہو رہا ہے: یا جو چیز اس میں بڑھتی ہے: وہ اس میں اس طرح کھپ جاتی ہے، کہ اس شے کی جو سائز تھی اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، یعنے تداخل کا عمل ہو رہا ہے ثانی الذکر شق تو بالکل مہمل ہے، اس لیے کہ تداخل کے متعلق ثابت ہو چکا ہے کہ وہ محال ہے؛ ماسوا اس کے اس کا مطلب تو پھر یہ ہوگا کہ موجودہ مقدار میں کچھ اضافہ ہی نہیں ہوا، اور ہماری گفتگو کا تعلق اسی حال سے ہے جس میں اضافہ ہو؛ رہی پہلی شق سو وہ بھی غلط ہے؛ اس لیے کہ اگر باہر سے اس میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے تو گویا اس کی مثال ایسی ہوئی کہ کسی خط اور لکیر کے ساتھ ہم کسی دوسرے خط اور لکیر کو جب بڑھائیں تو نہ ان لکیروں اور خطوں میں کوئی طول پیدا ہوا، اور نہ ان کا مجموعہ اپنی پہلی حالت سے آگے بڑھا، اور اگر صورت حال یہ نہیں ہے بلکہ زیادتی کے وقت پہلی مقدار باقی نہیں رہتی ہے. تو پھر حرکت موضوع مقدار نہ ٹھیرا، بلکہ اس مقدار کا محل اس کا اصلی موضوع ہے: یعنے صرف ہیولیٰ ہی موضوع ہے؛ یا ہیولیٰ کسی نہ کسی مقدار کے ساتھ اس کا موضوع ہے؛ جیسا کہ ہمارا اپنا خیال ہے؛ الحاصل مقدار میں جب حرکت واقع ہوتی ہے تو یہ ہوتا ہے کہ جسم پر مسلسل ایک سے ایک زیادہ مقدار پیہم طاری ہوتی چلی جاتی ہیں، اور ان مقداروں کی صلاحیت و قوت جسم میں لامحدود مرتبے تک ہوتی ہے:

یہاں ایک قابل ذکر امر یہ ہے، کہ امام رازی نے جب یہ دیکھا کہ سیاہ ہوتے چلے جاتے ہیں، (یعنے تسوّد) میں حکما کے نزدیک جب یہ ہوتا ہے کہ

اس حرکت کے ذریعے سے سیاہی اپنی نوع کو چھوڑ دیتی ہے : اور حرکت سیاہی کو اپنی نوع سے باہر کر دیتی ہے، تو انھوں نے یعنے امام نے یہ سمجھ لیا کہ حرکت سیاہی کو اس کے بعد ایک ایسے حال کی طرف منتقل کر دیتی ہے، جو خود سیاہی نہیں ہے پھر اسی بنیاد پر اپنی بعض تصنیفوں میں یہ خیال ظاہر کیا کہ

"سیاہی کا تیز ہوتا چلا جانا خود سیاہی کو اس کی نوع سے باہر کر دیتا ہے، اور سیاہی کا جو موضوع ہوتا ہے اس پر ہر آن اور ہر لمحہ ایک جدید بسیط کیفیت طاری ہوتی رہتی ہے؛ یہ تو حکما کے نظریے کا نتیجہ ہے لیکن عوام رنگ کی ان تمام قسموں کو جو سیاہی سے ملتی جلتی ہیں؛ انھیں وہ سیاہی خیال کرتے ہیں اور یہی حال سفیدی کا بھی ہے کہ سفیدی کی بھی جو قسمیں اور اس کے مختلف درجے باہم ملتے جلتے ہیں انھیں وہ سفیدی ہی خیال کرتے ہیں؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مطلق سیاہی اپنی حقیقت کے لحاظ سے صرف ایک ہی ہے، اور وہ رنگ کے ان تمام درجوں کا ایک نہایت ہی مخفی غیر محسوس کنارہ ہے، یہی حال سفیدی کا بھی ہے۔ اور ان دونوں کناروں (سیاہی و سفیدی) کے درمیان میں رنگ کے جتنے مراتب اور مدارج ہیں، ان کی حیثیت مخلوط رنگوں کی ہے؛ یعنے سیاہی اور سفیدی وغیرہ سے مرکب ہیں؛ مگر عام دستور یہی ہے کہ ان دونوں کناروں اور اطراف (سیاہی و سفیدی) میں سے جو رنگ جس کے زیادہ قریب اور ملتا جلتا ہوتا ہے؛ اسی کے نام سے وہ موسوم اور اسی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے؛ حس کو چونکہ ان کی تمیز نہیں ہوتی اس لیے خیال گزرتا ہے کہ رنگ کے جتنے ملتے جلتے مدارج و حدود ہیں وہ ایک نوع کی چیزیں ہیں"

امام رازی کا بیان ختم ہوا، انھوں نے اپنی اس تحقیق کی خود ہی داد بھی دی ہے، آخر میں لکھتے ہیں؛

میں نے جو کچھ بیان کیا یہی واقعہ ہے، اور یہی صحیح بھی ہے

البتہ چاہیے کہ مقداری حرکت پر بھی اس تحقیق کو چسپاں کیا جائے۔
میں کہتا ہوں کہ امام کے اس بیان کی بے مغزی ان لوگوں پر مخفی نہیں رہ سکتی، جو اس قسم کے مباحث سے دل چسپی اور ان کے متعلق اچھی واقفیت رکھتے ہیں؛ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ امام کے نزدیک سیاہی کا کون سا درجہ آخر سیاہی ہے؛ اور کن درجوں کو وہ سیاہی کے ذیل سے خارج فرمانا چاہتے ہیں؛ حالانکہ جب رنگ کی تیزی رک جاتی ہے؛ اور اس کو سکون وقرار حاصل ہو جاتا ہے، تو اس وقت ان درجوں میں سے ہر درجہ بالفعل موجود ہوتا ہے، اب اگر سیاہی کے یہ مدارج سیاہی نہیں ہیں تو وہ آخر پھر کیا ہیں؟
امام نے اس کے بعد حکما کے اس نظریے پر بھی اعتراض کیا ہے؛ جو وہ کہتے ہیں کہ سیاہی کے کسی مقررہ مقدار سے حرکت کر کے کوئی چیز سیاہ سے سیاہ تر ہوتی چلی جاتی ہے تو اس وقت ہر آن میں اس متحرک کے لیے سیاہی کی ایک ایسی مقدار ثابت ہوتی ہے؛ جو پہلے نہ تھی، اور یہ سلسلہ یونہی اسی طرح جاری رہتا ہے کہ ایک ہی وقت اور زمانے میں ان مقداروں میں سے دو مقدار ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں، ورنہ پھر اس میں حرکت کے واقع ہونے کا دعویٰ کرنا ہی غلط ہوگا،
امام کا اس پر اعتراض یہ ہے کہ، اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ آنوں اور لحوں میں تسلسل پیدا ہو جائے یعنے ایک آن کے بعد دوسری آن اور دوسری کے بعد تیسری آن کا سلسلہ لگاتار پیہم پیدا ہوتا چلا جائے گا، جس کی اصطلاحی تعبیر "تتالیٔ آنات" سے کی جاتی ہے، (اور حکما کے نزدیک یہ مختلف وجوہ سے ناجائز ہے)
امام اس کے بعد خود فرماتے ہیں کہ تعلیقات شفا میں اس کا جواب جو مجھے ملا ہے، وہ صرف یہ ہے کہ "مختلف مقدار کی سیاہیوں کی جو مختلف قسمیں اور ان کی مختلف نوعیں جو متحرک ہیں پائی جاتی ہیں ان کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے" لیکن یہ جواب محل غور ہے؛ اس لیے کہ ان مختلف انواع واقسام کا وجود اگر خارج میں نہ ہوگا تو جسم کی وہ حرکت جو ایک خاص کیفیت (سیاہی) کے اندر واقع ہوئی ہے؛ اس حرکت کا وجود خارج میں نہ ہو؛ گویا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جسم بالفعل متحرک ہی نہیں ہے، بلکہ اس میں متحرک ہونے کا امکان ہے، یا

ب ہو سکتا ہے، گویا یہ اصل واقعہ ہے اور اگر یہ مانا جائے کہ (سیاہی) کی
، مقداروں کا وجود بالفعل ہے، یعنے فعلی وجود کے ساتھ وہ موجود ہیں، اور
ہے یہ بات بجائے خود ثابت ہو چکی ہے کہ ان میں جو اختلاف ہے، وہ نوعی
اختلاف ہے یعنے ہر نوع دوسری نوع سے حقیقت میں مختلف ہے، اور جب
ں سے ہر نوع کا اس آن کے سوا اور کسی آن میں وجود باقی نہیں رہتا
یں وہ پائی جاتی ہے، اسی کے ساتھ ان مقداروں کا یہ سلسلہ ایک دوسرے
بیے اسی طرح مسلسل پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، کہ آن کے درمیان کوئی زمانہ
نہیں ہوتا، پس ان تمام باتوں کا وہی نتیجہ ہے جو میں نے پہلے کہا تھا، یعنے
ی آنات'' کی خرابی پیش آتی ہے، بہر حال جب سیاہی کی ان مقداروں
ں شان ہے، تو ان کے متعلق بھلا یہ کون کہہ سکتا ہے، کہ ان کا وجود بالقوۃ
ہے، واقعہ یہ ہے، کہ اس شبہے کے ازالے کے لیے اس سے زیادہ صاف
ی بخش جواب کی ضرورت نہیں ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس مسئلے کی طرف
ب میری پھر واپسی ہو گی'' امام رازی کا بیان ختم ہو گیا۔

اب میں کہتا ہوں کہ جس وقت حرکت ہوتی ہے اس وقت مثلاً
ہی کے سلسلے کی جو چیز پائی جاتی ہے، وہ ایک یکہ و تنہا وحدانی شے ہوتی
، اور وہی ان مختلف مدارج کے درمیان پائی جاتی ہے، اور ابتدا سے
ا تک وہ برقرار اور استمراری حالت میں رہتی ہے، اور اس سیاہی کا
ے زمانی فرد ہوتا ہے، جو اپنی ذات کے اعتبار سے تدریجی اتصال کا
ا یہ دار ہے، یعنے تدریجی متصل ہے، اور حرکت کے زمانے پر وہی منطبق
، ہوتا ہے، لیکن خود حرکت کے ایسے آنی افراد ہوتے ہیں، جن کا وجود ایک
ں خاص قسم کی صلاحیت و قوت کی نوعیت کا ہوتا ہے، جو فعلیت اور
ی سے زیادہ قریب ہو، اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ وجود کو ماہیت پر تقدم
ل ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس مقام پر مطلق سیاہی کا وجود تو بالفعل ہوتا ہے،
ن اس کے وجود کی نوعیت ہی اسی قسم کی ہوتی ہے کہ عقل ہر آن اس سے
ں سیاہیوں کی ایک نوع اور قسم کو ذہنی تحلیل کے ذریعہ پیدا کرتی رہتی ہے،

جو اپنے اپنے آنی وجوروں میں باہم ایک دوسرے سے بالکل جدا اور متمائز ہیں، اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے؛ بلکہ سیاہی کا یہ زمانی وجود آنی وجودوں سے زیادہ قوی ہے؛ کیونکہ وہی متعدد نوعوں کا مصداق ہوتا ہے اور اس کی مثال ایسی ہے، جیسے حیوان کے وجود کو نباتات کے وجود سے زیادہ قوی خیال کیا جاتا ہے؛ اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ حیوانی وجود باوجود اپنی وحدت کے ان تمام باتوں کا مصداق ہوتا ہے جو نباتات میں بھی پائی جاتی ہیں، اور ایک دوسرے سے جدا جدا ہو کر مختلف موضوع اور محل میں بھی ان کا تحقق ہوتا ہے، یہی حالت سیاہی کے تیز اور شدید مرتبے کی ہے، کہ اس میں وہ ساری باتیں بالقوۃ پائی جاتی ہیں، جو ہلکی سیاہیوں میں موجود ہوتی ہیں، اور کسی بڑی مقدار کا بھی یہی حال ہے، یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ بالفعل اور بالقوۃ جو الفاظ یہاں استعمال کیئے جا رہے ہیں ان کا مآل دراصل تفصیل و اجمال کی صورت میں نکلتا ہے، گویا تفصیل سے بالفعل اور اجمال سے بالقوت مراد ہے۔

باقی جس حل پر اس مقام پر بھروسا کیا گیا ہے، کہ سیاہی کے تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے چلے جانے کی صورت میں، دراصل سیاہی کا جو موضوع ہوتا ہے، اس میں غیر تدریجی اور دفعی تبدیلیاں اس طرح ہوتی چلی جاتی ہیں، کہ ہر تبدیلی کو اتنا مختصر وقت ملتا ہے، جس کی وجہ سے حس کو اس کے باقی رہنے کا شعور نہیں ہوتا، اور اسی لیے یہ خیال گزرتا ہے کہ سیاہی کے لیے ہر آن میں ایک نیا فرد ثابت ہوتا ہے، اور یہی بات کم اور مقدار والی حرکت کی توجیہ میں بھی پیش کی جاتی ہے، بہرحال اس بنیاد پر اس سے چارہ نہیں ہے کہ ان دونوں مقولوں (کیف و کم) کے متعلق یہ مانا جائے کہ درحقیقت ان میں حرکت واقع نہیں ہوتی ہے؛

میں کہتا ہوں کہ اس تقریر سے مذکورۂ بالا پیچیدگیوں کے حل میں کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ بجنسہٖ یہی اعتراض ان حرکتوں پر بھی وارد ہوتا ہے، جو مقولۂ این (مکان) اور مقولۂ وضع میں واقع ہوتی ہیں، البتہ اگر ان حرکتوں کے متعلق اس مشہور لغو نظریے کا دعویٰ

کر لیا جائے جو عام طور سے طفرہ[1] کے نام سے موسوم ہے، حالانکہ مشاہدے سے اس کی تکذیب و تردید ہو رہی ہے، پس آخری ٹھکانہ وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا؛

اس طویل گفتگو سے اب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ ابتدائے فصل میں جو چار احتمالات قائم کیے گئے تھے ان میں سے پہلا احتمال تو غلط ثابت ہوا، اب رہا دوسرا احتمال تو جو تقریر اس احتمال کی تغلیط کے لیے کی گئی ہے، اسی سے اس کا غلط ہونا بھی معلوم ہو سکتا ہے، اس لیے کہ اس احتمال کا مطلب یہی تھا کہ حرکت کا موضوع اگرچہ جوہر ہی ہے، لیکن اس میں واسطے کی حیثیت مقولے کو حاصل ہے، اب خود غور کرنا چاہیے کہ جب کوئی چیز (مثلاً مقولہ) خود براہ راست کسی صفت اور عارض کا موضوع نہیں بن سکتی، تو پھر وہی چیز اس کے عروض کا واسطہ بھی نہیں بن سکتی: البتہ ایک صورت ہو سکتی ہے کہ واسطے کا معنیٰ ہی بدل دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ مقولے کی مطلق طبیعت کسی نہ کسی قسم کی وحدت کی بنیاد پر موضوع اور حرکت کے درمیان واسطے کا کام دیتی ہے، جیسا کہ مقداری حرکت میں کہا گیا تھا؛ باقی تیسرا احتمال یعنے یہ شق کہ مقولہ حرکت کی جنس قرار دی جائے؛ تو بعض لوگوں نے یہی مسلک اختیار کیا ہے، ان لوگوں کا بیان ہے کہ مثلاً اَینَ (مکانی مقولہ) کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو اس کی وہ ہے جو برقرار رہتی ہے، اور وہ قار (یعنے اس کا ہر جزو دوسرے جزء کے ساتھ جمع ہو کر پایا جاتا ہے) ہوتی ہے، اور دوسری قسم غیر قار ہے اور اسی کو مکانی حرکت کہتے ہیں، اسی طرح کیف کی بھی دو قسم ہے ایک قار ہے، اور ایک سیّال اور غیر قار ہے، یعنے وہی جسے استحالہ کہتے ہیں یوں ہی کم (مقدار) کی بھی دو قسمیں ہیں قار اور سیال، نشو و نما اور ذبولیت و پیرانہ سالی والا

[1] نظام معتزلی کی طرف یہ خیال منسوب ہے کہا جاتا ہے کہ وہ اس کا قائل تھا کہ کسی مسافت میں جب کوئی چیز حرکت کرتی ہے، تو مسافت کے بعض درمیانی حصوں کو کود کود کر چھوڑتی چلی جاتی ہے طفرہ کے معنے کودنے کے ہیں اور اس مسئلے کا تعلق جزء لا یتجزیٰ سے ہے؛

انحطاط سیال قسم ہی کے افراد ہیں، الغرض ہر سلسلے میں جو قسم سیال اور غیر قار ہے، اسی کو حرکت کہتے ہیں، لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے، کہ چیز کے تغیر و تبدل، تجدد و انقلاب ہی کا نام حرکت ہے نہ کہ اس چیز کو حرکت کہتے ہیں جو تغیر اور تجدد کی صفت سے موصوف ہو، جیسے سکون شے کے قرار اور ثبات کی تعبیر ہے، ورنہ جو چیز برقرار اور ثابت رہتی ہے، اسے کوئی بھی سکون نہیں کہہ سکتا؛

لیکن ایک سوال ابھی باقی رہتا ہے، اور وہ یہ ہے، کہ کسی تجدد پذیر سیال فرد کے لیے حرکت کے ثبوت کی کیفیت ایسی نہیں ہوتی، جو حالت اس عرض کی ہوتی ہے، جو اپنے موضوع اور محل کو عارض ہوتا ہے، یعنے عرض کے محل کی یہ خصوصیت ہے، کہ اس کا تقوم خود اپنی ذات سے ہوتا ہے، عرض جس کا حلول اس محل میں ہوتا ہے، اس سے موضوع کی ذات مستغنی اور بے نیاز ہوتی ہے؛ بخلاف حرکت کے کہ اس کا تعلق اس سیال فرد سے اس نوعیت کا نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت تحلیلی عوارض کی ہوتی ہے؛ یعنے معروض اور موضوع کی جب ذہنی تحلیل کی جائے، تب اس میں اس صفت کے وجود کا پتا چلتا ہے؛ اور یہ بجائے خود مسئلہ مسلمہ ہے، کہ تحلیلی عوارض کو اپنے معروضات کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے؛ جو فصل کی جنس کے ساتھ ہوتی ہے (کہ واقع میں فصل اور جنس کا وجود باہم متحد ہوتا ہے؛ پھر ذہنی اور عقلی تحلیل کے بعد عام مفہوم کو خاص مفہوم سے جدا کیا جاتا ہے اور یوں اب ایک عارض اور دوسرا معروض قرار پاتا ہے) اور یہی گفتگو سکون میں اور اس کا جو معروض ہوتا ہے، اس میں جاری ہوتی ہے، یعنے قار فرد کا اس سے بھی یہی تعلق ہے؛ جب واقعے کی شکل یہ ہے تو ایسی صورت میں یہ قول درست ہے، کہ کیف کا ایک فرد قار اور ثابت ہوتا ہے اور دوسرا سیال تجدد پذیر اسی طرح یہ بات بھی بعید از عقل نہیں ہے کہ کیف کا جو سیال فرد ہے اس کو حرکت بایں معنے قرار دیا جائے کہ وہ چیز جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، وہ اور حرکت دونوں وجود کے اعتبار سے الگ الگ نہیں بلکہ ایک ہی ہیں؛

جن لوگوں نے اپنا مسلک یہ اختیار کیا ہے، آگے تفصیلات میں باہم کچھ مختلف بھی ہوئے ہیں، بعضوں کا خیال ہے کہ سیلان، اور ثبات یا قرار و بے قراری کی وجہ سے ان چیزوں کی جو دو دو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، ان میں ہر قسم کو اپنی مدمقابل والی قسم سے جو اختلاف ہے، یہ نوعی اختلاف ہے، یعنے ہر قسم کی حقیقت دوسری قسم سے جدا ہے: دلیل ان کی یہ ہے، کہ سیال اور بے قرار ہونا چونکہ اس شے کی حقیقت کی جز ہوتی ہے، جو سیال ہوتی ہے اس لیے ضرور ہوا کہ جو سیال نہیں ہے، اس سے اس کی حقیقت مختلف ہو،

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ نہیں، ان کا یہ اختلاف حقیقت کا اختلاف نہیں ہے؛ بلکہ صرف خارجی اور بیرونی صفات کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایک خط اگر دوسرے خط سے کچھ بڑا ہو جائے تو کیا دونوں خطوں میں نوعی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے؛ پس یہی حال ان دونوں قسموں کا بھی ہے؛

میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں، پہلوں پر تو یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سفید کی حقیقت میں ظاہر ہے کہ سفیدی داخل ہوتی ہے، باوجود اس کے سفید کو سیاہ سے جو امتیاز ہے؛ یہ امتیاز ایسا نہیں ہے، جو ہمیشہ ان دونوں کو الگ الگ نوع کی حیثیت عطا کرتا ہو؛ اور میں نے جو بات کہی ہے، اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا، اسی طرح دوسرے گروہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے؛ کہ یہ کلیہ قاعدہ نہیں ہے کہ ہر وہ صفت جو کسی شے کی حقیقت میں داخل نہ ہو، بلکہ زائد ہو، اس سے نوعی اختلاف نہ پیدا ہو، آخر فصل جنس پر کیا زائد نہیں ہوتی، مگر وہی تو جنس کو نوعی تقسیم عطا کرتی ہے؛ یا عدد کے مراتب میں جو زیادتی ہوتی ہے اس کا بھی یہی حال ہے کہ باوجود زائد ہونے کے نوعی اختلاف اس سے پیدا ہوتا ہے، البتہ یہاں ایک چیز ایسی ہے؛ جس کا جاننا ضروری ہے؛ میرا مطلب یہ ہے کہ اس اعتراض کی تصحیح کے لیے یہ بھی جاننا چاہیئے کہ فصل کے زائد ہونے کی کیا کیفیت ہوتی ہے؛ اور یہ کہ فصل اور ان خصوصی صفات میں کیا فرق ہے، جو باوجود زائد ہونے کے اشیا میں باعث امتیاز ہوتے ہیں (بہر حال یہ تو

ایک ذیلی بحث تھی تفصیلات کا اپنے مقام پر مطالعہ کرنا چاہیے) اب اس فصل کو میں ان جملوں پر ختم کرتا ہوں کہ جب مذکورۂ بالا چار احتمالوں میں سے تین احتمال غلط ثابت ہوئے، تو چوتھا احتمال ہی صحیح باقی رہتا ہے، یعنے کسی مقولے میں حرکت کے وقوع پذیر ہونے کے یہ معنے ہیں کہ حرکت کا موضوع اور موصوف ایک نوع سے یا ایک صنف سے دفعۃً اور اچانک نہیں بلکہ آہستہ آہستہ تدریجی طور پر دوسری نوع یا صنف کی طرف منتقل ہوتا ہے؛

فصل

مقولات کی کن کن قسموں میں حرکت واقع ہوتی ہے، اور کن میں نہیں ہوتی ہے؛ اس فصل میں اسی بات کی تحقیق کی جائے گی۔ تو اب یہ معلوم ہونا چاہیے، کہ حرکت کا وجود چونکہ نہایت ہی ضعیف اور دھندلا سا ہے، اس لیے اس کو اپنے پائے جانے میں چھ چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، یعنے ایک وہ جس سے اس حرکت کی پیدائش ہو، یعنے فاعل دوسرا وہ جو اس حرکت کو قبول کرے یعنے قابل تیسری چیز ما فیہ الحرکت یعنے جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، ان تین امور کے سوا حرکت کے لیے ایک تو وہ نقطہ ہونا چاہیے جہاں سے اس کی ابتدا ہو، اصطلاحاً جس کا نام ما منہ الحرکت ہے؛ یعنے وہ چیز جس سے حرکت کی ابتدا ہوئی، دوسرا نقطہ وہ ہوگا جس پر وہ ختم ہوتی ہے، جسے اصطلاحاً ما الیہ الحرکت کہتے ہیں یعنے وہ چیز جس کی طرف متحرک کا رخ ہوتا ہے اور وہی اس کی منزل مقصود ہوتی ہے، آخری چیز جو جس کا ہونا ہر حرکت میں ضروری ہے، وہ زمانہ اور وقت ہے جس میں حرکت واقع ہو، الحاصل فاعل قابل، ما فیہ الحرکات ما منہ الحرکت ما الیہ الحرکت زمانہ یہ ہیں وہ چھ امور جن کا وجود ہر حرکت کے لیے ضروری ہے ان امور میں سے قابل کی ضرورت کے وجوہ پہلے بیان کیے جا چکے ہیں، اسی طرح فاعل کے متعلق تم کو دو طریقے بتائے گئے تھے، اس لیے کہ فاعل اور قابل سے حرکت کا جو تعلق ہوتا ہے، اس کے متعلق تم یہ جان چکے ہو، کہ اس کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو وہ ہے، جس میں فاعل اور قابل میں حقیقت کا اختلاف ہوتا ہے بتایا گیا تھا کہ یہ اسی قسم کا اختلاف ہے، جیسا کہ ان یفعل (اثر ڈالنے)

والے مقوے اور ان ینفعل (اثر قبول کرنے والے) مقولے میں حقیقت کا اختلاف ہے؛ اور دوسری صورت وہ تھی جس میں اس اختلاف کی ضرورت نہیں ہوتی یعنی جو تعلق ذات اور ذات کے لوازم میں ہوتا ہے، جیسے آتشی صورت (یا ناری صورت نوعیہ) کے ساتھ حرارت اور گرمی کا، یا چار کے عدد کے ساتھ جفت ہونے کی صفت کا تعلق ہے؛

رہا ما منہ اور ما الیہ (یعنے مبدء اور منتہی) کے ساتھ حرکت کا جو تعلق ہے، یہ بات تو حرکت کی تعریف ہی سے سمجھ میں آجاتی ہے، اس لیے کہ بغیر کسی انقطاع کے مسلسل مسافت کے ان حدود کی تکمیل جو بالقوۃ پائے جاتے ہیں؛ یہی تو حرکت کی تعریف کا خلاصہ ہے، پھر بسا اوقات ان دونوں (مبدء و منتہی) میں تضاد کی نسبت ہوتی ہے، یعنے ہر ایک دوسری کی ضد ہوتی ہے؛ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ دونوں میں کسی خاص جہت ہی سے تقابل کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، ایک صورت یہ بھی ہے کہ متحرک کی یافت اور حصول ان دونوں میں یعنے مبدء و منتہی میں ایک زمانہ اور مدت تک ہوتا ہے؛ ایسی صورت میں ان دونوں کناروں میں متحرک سکون کی حالت میں آجاتا ہے، جیسا کہ حرکات قطعیہ میں ہوتا ہے؛ اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا ہے، مثلاً فلک کی حرکات کا جو حال ہے؛ بعض حکماء نے اس موقع پر یہ بھی دعویٰ کیا ہے، کہ کبھی، حرکت کا مبدء بجنسہ اس کا منتہی ہوتا ہے؛ اور وہ فلک کو مثال میں پیش کرتے ہیں، کہ فلک ہی اس حیثیت سے کہ اسی سے حرکت کا آغاز ہوتا ہے، وہ مبدء ہے اور اس حیثیت سے کہ اس حرکت کا رخ بھی فلک ہی کی طرف ہے؛ وہی منتہی بھی ہے، مگر یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یومی حرکت (یعنے ایک دن کی حرکت) میں فلک کی جو یومی وضع طلوع کے وقت حاصل ہوتی ہے، دوسرے دن کی اسی طلوع کے وقت والی یومی وضع سے ہویت اور شخصیت میں وہ یقیناً مختلف ہوتی ہے، یعنے دو دن میں طلوع کے وقت فلک کو جو وضع حاصل ہوتی ہے، اگرچہ بظاہر دونوں میں مماثلت ہے، اس لیے کہ جو وضعی نسبتیں اس وقت فلک کو کل حاصل تھیں وہی آج بھی

حاصل ہیں لیکن دونوں وضعوں کی ہویت اور شخصیت قطعاً ایک نہیں ہے، اس لیے ایک کو دوسرے کی مثل بلاشبہہ کہہ سکتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ مبدء کی ذات منتہی کی ذات سے جدا ہے اور ان دونوں حیثیتوں کے اعتبار کرنے کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے، جب حرکت کے اجزا میں کسی جز کو پہلے اور کسی کو بعد فرض کیا جائے جیسا کہ تمام آنی حدود کا حال ہے، کہ ان میں ہر حد ایک چیز کی ابتدا ہوتی ہے اور دوسرے کی انتہا، یہاں ایک بات قابل ذکر یہ ہے، کہ فلک کی وضعی اور دوری حرکت کے حدود کی تعبیر نقطوں سے کرنی، ایک قسم کی مسامحت، اور واقعے سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے؛ ورنہ جو حدود اس حرکت میں پیدا ہوتے ہیں، ان کی حیثیت ایسے آنی وضع کی ہوتی ہے، جن کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے، مگر وہ ایسی قوت اور صلاحیت ہے، جسے فعلیت سے بہت نزدیک کا تعلق ہے؛

ما فیہ الحرکت (یعنے جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے) اس کے ساتھ حرکت کا بہت گہرا تعلق ہے، یعنے دوسرے متعلقات کے حساب سے اس کے ساتھ بہت گہرا ربط اور زیادہ وابستگی ہوتی ہے؛ اتنی وابستگی کہ بعضوں نے تو حرکت بجنسہ اس مقولے ہی کو قرار دے دیا ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے، مگر مطلقاً ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے، بلکہ میں نے جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا ہے کہ حرکت اس مقولے کے تغیر اور تجدد کا نام ہے؛ البتہ ان ینفعل (اثر پذیری) کے مقولے کو قابل کی طرف اور ان یفعل (اثر اندازی) کے مقولے کو فاعل کی طرف جب منسوب کیا جاتا ہے، تو اس وقت ان دونوں مقولوں والی حرکت بجنسہ خود یہی مقولہ ہوتی ہے، اور یہی سبب ہے جو ان دونوں مقولوں میں حرکت واقع نہیں ہوسکتی ہے؛ اور اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اس لیے کہ کسی ایک ہیئت وحالت کو چھوڑنا اور دوسری ہیئت وحالت کا اختیار کرنا حرکت کے لیے ضروری ہے، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو ہیئت اور حالت چھوڑی جائے گی چاہئے کہ وہ کوئی برقرار وثابت رہنے والی حالت وہیئت ہو؛ کیونکہ اگر بے قرار، اور غیر قار حالت میں حرکت واقع ہوگی، تو

پھر یہ اس حالت کو چھوڑنا نہیں ہوگا، بلکہ یہ تو اسی حال میں سرگرمی اور اسی میں ڈوبتا ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ کسی مقولے میں حرکت کے واقع ہونے کے یہی معنے ہیں کہ ہر لمحہ اور ہر آن میں متحرک کے لیے اس مقولے کا کوئی نہ کوئی فرد ثابت ہوتا چلا جائے، اس لیے ناگزیر ہوا کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہو، اس کے لیے ایسے آنی افراد ہوں، جن کا وجود بالفعل نہیں تو بالقوۃ ضرور ہو، اور ان دونوں مقولوں کا یہ حال ہے کہ ان کے لیے آنی افراد پیدا ہی نہیں ہو سکتے مثلاً گرم ہونے میں اگر حرکت واقع ہو، تو اس کا رخ ٹھنڈے پڑنے کی طرف ہوگا (اس لیے پہلی حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کے یہی معنے ہو سکتے ہیں) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گرم ہونے کے وقت جسم ٹھنڈا ہوتا چلا جائے، حالانکہ ابھی جسم گرم ہونے کی حالت سے باہر نہیں ہوا کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ جسم کی حرکت گرم ہونے میں ہوا ہی ہے، اور اگر یہ ایسی حرکت ہے جس میں گرمی کی حالت ختم ہو رہی ہے، تو ان ینفعل (اثر پذیری) کے مقولے میں یہ حرکت واقع نہیں ہو رہی ہے،

یہی حال مقولہ متیٰ کا ہے (یعنے شے کی وہ حالت جو زمانے اور وقت کے اعتبار سے اسے ثابت ہوتی ہے) اس کے اعتبار سے حرکت واقع نہیں ہو سکتی، رہا اضافت کا مقولہ (جیسے باپ بیٹے کی نسبت سے جو حالت پیدا ہوئی ہے) تو اس میں تغیر اور تبدل کی گنجائش اگرچہ ہے، اور اس میں تجدد ہوتا ہے، لیکن اضافت کا وجود مستقل نہیں ہے: بلکہ طرفین (مثلاً باپ اور بیٹے) کے وجود کی اضافت تابع ہوتی ہے: اس لیے بالذات اس میں بھی حرکت واقع نہیں ہو سکتی، جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے، یہی حال مقولہ جِدَہ کا بھی ہے، کہ اس کی حرکت بھی مثلاً عمامہ، ٹوپی وغیرہ کی اینی اور مکانی حرکت کی تابع ہے،

الحاصل تمام مقولوں میں صرف چار مقولے اب ایسے باقی رہ جاتے ہیں، جن میں جمہور کے نزدیک حرکت واقع ہو سکتی ہے، اور میرے مسلک کے رو سے ان کی تعداد پانچ ہے، یعنے مقولہ جوہر کا میں کا اضافہ کرتا ہوں،

پس وہ مقولے جن میں میرے نزدیک حرکت واقع ہوسکتی ہے؛ وہ حسب ذیل ہو شے، جوہر[1]، کیف[2]، کم[3]، این[4]، وضع[5]، باقی رہا سکون تو ظاہر ہے کہ یہ حرکت کا مدمقابل ہے؛ اب ان دونوں میں تضاد کا تعلق ہو؛ یعنے باہم ایک دوسری کی ضد ہوں؛ یا عدم وملکہ کا؛ تفصیل اس کی شفا میں کی گئی ہے؛ ہر حال سکون کو حرکت کا اگر عدم قرار دیا جائے، جب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں وجود کی کوئی جھلک ضرور پائی جاتی ہے؛ اس لیے کہ مطلق عدم اور محض نیستی تو کسی معنے میں بھی موجود نہیں ہوتی، اور ایسا جسم جس میں حرکت پیدا ہوتی ہے؛ اور جس میں حرکت بالقوۃ موجود ہوتی ہے، لامحالہ اس میں (سکون) کسی صفت کی حیثیت میں پایا جاتا ہے؛ جس کی وجہ سے ہم اس کو جسم کی ایک زائد صفت قرار دے سکتے ہیں، ایسی زائد صفت جو غیر سے یعنے متحرک جسم سے اس کو ممتاز کرکے جدا کرتی ہے، آخر اگر یہ صفت زائد نہ ہوگی، تو جس وقت جسم متحرک ہوجاتا ہے، اس وقت جسم سے یہ صفت کیوں جدا ہوجاتی ہے؛ یہ علامت ہے کہ جسم کی یہ زائد صفت ہے؛ الحاصل یقیناً سکون بھی جسم کی ایک ایسی حالت ہے، جس کا منشا جسم میں ضرور پایا جاتا ہے اور کسی نہ کسی بات کا یہ اثر ہے جسے ہم سکون کہتے ہیں؛ پس ضرور ہوا کہ سکون کے لیے کوئی فاعل ہو؛ اور کوئی اس کا بھی قبول کرنے والا ہو؛ یعنے سکون کے لیے بھی فاعل اور قابل کی ضرورت ہے جیسے حرکت کے لیے تھی، اور اگر سکون عدم بھی ہے، جب بھی اس کی نوعیت ایسے عدم کی نہیں ہے، جس کے ساتھ موصوف ہونے کے لیے کسی بات کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسے آدمی میں دو سینگوں کے نہ پائے جانے کے لیے ظاہر ہے کہ کسی سبب کی ضرورت نہیں، اسی لیے سینگ کا نہ ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے؛ جو کسی وجود، اور صلاحیت سے وابستہ ہو؛ بخلاف اس کے آدمی کے لیے عدم رفتار کی صفت اسی وقت ثابت ہوسکتی ہے، جب اس میں رفتار کی علت نہ پائی جائے، اسی لیے خیال کیا جاتا ہے، کہ عدم رفتار میں بھی ایک گونہ کسی نہ کسی قسم کے وجود کی بو اور جھلک پائی جاتی ہے، اور اس کے لیے بھی علت وسبب کی ضرورت

ہوتی ہے، اور اس کی علت بجنسہ وہی ہے؛ جو بالقوۃ رفتار کی علت ہے؛ یعنے رفتار کی صلاحیت کی جو علت ہے، وہی اس عدم کی بھی ہے، اسی طرح سکون کی علت بجنسہ وہی ہے؛ جو حرکت کے بالقوۃ وجود کی علت ہے:

اور اس مقام سے یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، کہ حرکت کی علت بھی اپنے اندر کچھ عدم کے معنے کو سمیٹے ہوئے ہے، جیسا کہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے: اور میں نے عدم رفتار یا عدم حرکت یعنے سکون کو جو ایک معلول عدم کا نام ہے۔ اس کو جو شے قرار دیا ہے؛ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مطلق شے ہے، بلکہ اس کے شے ہونے کے یہ معنے ہیں کہ مخصوص چیز میں کسی ایسی معین شے کا نہ ہونا، جو کسی مخصوص حال میں ہو، یعنے بالقوۃ حالت میں ہو؛

فصل

مذکورۂ بالا پانچ مقولوں میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی، مقولۂ اَین میں حرکت کا واقع ہونا یہ تو مشاہدے کی بات ہے، (کہ ایک جگہ کو چھوڑ کر جسم کا دوسری جگہ جانا) سب کے سامنے ہوتا ہی رہتا ہے، یہی حال وضع کا بھی ہے، کیونکہ اس مقولے میں حرکت جو واقع ہوتی ہے، وہ بھی ایک بدیہی بات ہے، کسی جسم کو گھومتے ہوئے کس نے نہیں دیکھا ہے، اس دوری حرکت میں جسم کے اندر جو تبدیلیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں یہی اسی مقولے کی حرکت ہے، باقی ایسا جسم جو کسی دوسرے جسم کے احاطے میں نہ ہو؛ جیسا کہ اس جرم اقصیٰ کا حال ہے (یعنے فلک الافلاک کا) جس کو نہ کوئی خلا گھیرے ہوئے ہے اور نہ ملا، تو جب اس میں بھی گردش پیدا ہوتی ہے، تو اس وقت یقیناً وضع ہی کے مقولے میں اس کی حرکت بھی واقع ہوتی ہے، کیونکہ فلک الافلاک کے متعلق ان لوگوں کا یہ خیال ہے؛ کہ اس کے لیے کوئی مکان نہیں ہے، باقی جن چیزوں کا وجود مکان[1] میں ہوتا ہے، ان کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، یا وہ کوئی ایسی شے ہوگی جس کا کل وجود کلم مکان کو چھوڑتا ہوگا، یعنے ایک

---

[1] مکان سے یہاں اصطلاحی مکان مراد ہے، جس کی تعریف ارسطو نے یہ کی ہے کہ حادی جسم کی جو باطنی سطح محوی جسم کے ظاہری سطح سے چھوئی جاتی اور مماس ہوتی ہے اس کو مکان کہتے ہیں، اپنے مقام پر اس کے تفصیلات پڑھنا چاہیئے۔

مکان کو چھوڑ کر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا ہو، یا ایسا نہ ہو، بلکہ پورا جسم تو پورے مکان میں بھرا ہوا ہو، لیکن حرکت کے وقت اس متحرک جسم کے اجزا مکان کے اجزا کو چھوڑتے چلے جاتے ہوں، جیسا کہ دوری حرکت میں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ثانی الذکر صورت میں متحرک کے اجزا کی نسبتیں مکان کے اجزا سے بدلتی چلی جائیں گی، اور قاعدہ ہے کہ جس کا یہ حال ہو، مکان میں اس کی وضع بدلتی رہے گی؛ الغرض دوری حرکت میں جسم کی وضع بدلتی رہتی ہے؛ باقی یہ بات کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس میں مقولے کے لیے جو یہ ضروری ہے کہ بہ تدریج وہ تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے کمال کے درجے تک پہنچے، تو این اور وضع میں یہ کیفیت بہ ظاہر عوام کی نگاہوں میں محسوس نہیں ہوتی لیکن واقع میں یہ بات اس میں بھی پائی جاتی ہے، اس لیے بڑھاؤ اور گھٹاؤ تیزی اور سستی ان دونوں میں بھی پائی جاتی ہے؛ اور مقولۂ کیف کی حرکت تو نام ہی تیز اور دھیما ہونے کا ہے؛

یہ بات بھی یہاں واضح رہنا چاہیے جیسا کہ میں بار بار کہتا چلا آرہا ہوں کہ قوت اور صلاحیت کی حالت کو چھوڑ کر فعلیت کی طرف منتقل ہونے کا نام حرکت ہے، یعنے جس وجہ سے یہ منتقلی عمل میں آئی ہے، اس کو حرکت نہیں کہتے،

یہی وجہ ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ کالا ہوتا چلا جانا اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ سیاہی تیز ہوتی چلی جاتی ہے، بلکہ سیاہی کا جو موضوع اور موصوف ہے، اس کا اپنے کالے پنے میں تیز ہونا یہ اس کا مطلب ہے، اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ سیاہی کے موضوع میں دو سیاہیاں نہیں ہوتیں، یعنے ایک تو وہ سیاہی جو اصل ہے؛ اور مسلسل باقی رہتی ہے، اور دوسری وہ سیاہی جس کا اصل سیاہی پر اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے اس لیے کہ ایک ہی محل اور موضوع میں یہ ناممکن ہے کہ دو ایسی مماثل چیزیں جمع ہوں، جو باہم ایک دوسرے کے بالکل مشابہ ہوں، اسی کی تعبیر ان الفاظ میں کی جاتی ہے کہ مثلین کا کسی موضوع واحد میں اکٹھا ہونا محال ہے، بہر حال کالے ہوتے چلے جانے میں ہر درجے اور ہر حد و منزل میں ایک ہی سیاہی رہتی ہے، پس یہاں

مسلسل جو اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، سیاہی نہیں بلکہ حرکت ہے، اس لیے کہ ہم اس حال میں ایک سیاہی کو فرض کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ حرکت کی صورت میں وہی اصل سیاہی آیا موجود رہتی ہے؛ اور جوں جوں وہ تیز ہوتی جاتی ہے، اس وقت ہی میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، یا اصل سیاہی موجود نہیں رہتی ہے، ظاہر ہے کہ دوسری شکل اگر مانی جائے، تو گویا اس کے یہ معنے ہوں گے کہ جو چیز معدوم ہوگئی، وہی تیز ہوتی ہے، جو محال ہے، کیونکہ متحرک کے لیے ضرور ہے کہ اس کی ذات ثابت اور برقرار رہے، اور اگر سیاہی کی ذات کو ثابت تسلیم کیا جائے (اور بلا شبہ وہ یقیناً برقرار وثابت رہتی ہے) تو پھر وہ سیال باقی نہ رہی، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، کہ ایک ہی سیاہی ہے جو سیال ہوتی چلی جارہی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی کی اس کیفیت کی حالت ہر آن ایک دوسرے درجے تک پہنچتی چلی جاتی ہے؛ اور اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا، کہ سیاہی میں جب تیزی پیدا ہوتی ہے، تو یہ بات اس کو سیاہی کی پہلی قسم سے منتقل کردیتی ہے؛ اس لیے کہ اصل سیاہی، اور جو اس پر اضافہ ہوا، ان دونوں کے مجموعے کو اصل سیاہی قرار دینا تو محال ہے، پس معلوم ہوا کہ تیز ہونے کی صورت میں جن جن درجوں سے اس کا تعلق پیدا ہوتا چلا جاتا ہے؛ وہ ایک ہی بسیط کیفیت ہے؛

میں کہتا ہوں کہ میں ایک نقطہ فرض کرتا ہوں مثلاً کسی مخروط کا سرا ہے جس کو سطح پر گزارا جائے، تو اس وقت یہاں ایک نقطہ یعنی مخروط کے سرے والا تو ایسا نقطہ ہے، جو حرکت کی پوری مدت میں موجود ہے؛ اور توسط والی حرکت کی ٹھیک مثال اسی جیسی ہے، اور اس نقطے کے سوا اور بھی بکثرت دوسرے نقطے پیدا ہوں گے، جو اس ایک نقطے کے ساتھ ایک ایک کرکے متحد ہوتے چلے جائیں گے، گویا صورت یہ ہوگی کہ مخروط کے سرے والے کے تعین مطلق کے ساتھ ان مفروضہ نقطوں کے تعینات جمع ہوتے چلے جائیں گے جو مختلف حدود میں حرکت کی وجہ سے پیدا ہوں گے، بس یوں ہی سمجھو کہ ہر حرکت میں ایک چیز تو سیال نقطے کے مانند ہوتی ہے؛ جو مسلسل باقی رہتی ہے، اور دوسرے وہ مفروضہ نقطے ہوتے ہیں جو ان حدود سے پیدا ہوتے ہیں جن میں متحرک پہنچتا چلا جاتا ہے، اب سیاہی کے

تیز ہونے میں بھی یہی صورت ہو سکتی ہے؛ کہ اس سیاہی میں ایک تو وہ سیاہی ہے جسے اصل سیاہی کہنا چاہئے اور جو مسلسل باقی رہتی ہے، یہ ایسی سیاہی ہے جس کی وحدت بہت ہی ضعیف اور کمزور ہے، اس کے سوا یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں؛ جن میں ہر ایک اصل سیاہی اور اضافہ دونوں کو اپنے اندر رکھے ہوئے ہے مگر یہ چند چیزیں کوئی خارجی حقائق نہیں ہیں؛ بلکہ صرف ذہنی تحلیل ہی کے ذریعے ہم ان کو پا سکتے ہیں؛ بہر حال اس ساری طول و طویل گفتگو سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں سیاہی آغاز سے ختم ہونے تک شخصی ہویت کے رنگ میں اس طور پر باقی رہتی ہے، کہ ہر لحظہ اس کی تکمیل ہوتی چلی جاتی ہے، اور یہ جو ان لوگوں نے کہا تھا کہ سیاہی کے تیز ہونے کی صورت میں متحرک سیاہی کی ایک نوع اور قسم کو چھوڑ کر دوسری نوع و قسم کی طرف منتقل ہوتا ہے؛ اور ہر حد میں سیاہی کی ایک قسم عارض ہوتی چلی جاتی ہے، ان کے اس بیان میں؛ اور جو میں نے عرض کیا ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اس لیے کہ سیاہی کے ان اقسام اور انواع کی حیثیت اور ان کے باہمی امتیاز کی نوعیت خارجی تو ہے نہیں، بلکہ ان کا وجود بالقوۃ ہوتا ہے، اور محض ذہنی تحلیل کے بعد وہ حاصل ہوتے ہیں، اس لیے کہ دو ایسی جدا جدا نوع جن میں الگ الگ فصل کے ذریعے سے امتیاز پیدا ہوتا ہو، ناممکن ہے کہ دونوں ایک ہی وجود کے ساتھ خارج میں پائی جائیں، اس مقام پر بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ نفس ناطقہ مزاج نہیں ہے، اس لیے کہ مزاج تو ایک سیال تغیر پذیر تجدد انگیز چیز ہے، اور مبدء و منتہیٰ ان دونوں کناروں کے بیچ میں مزاج کے ایسے غیر متناہی انواع پیدا ہوتے ہیں جو بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ موجود ہیں، ان کے بالقوۃ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر نوع اپنی مجاور اور متصل نوع سے بالفعل ممتاز نہیں ہوتی، جیسے مسافت میں جو نقطے اور اجزا پیدا ہوتے ہیں، ان میں باہم بالفعل کسی قسم کا امتیاز نہیں ہوتا، بہر حال یہ کیفیت تو مزاج کی ہے، لیکن نفس کا حال اس سے بالکل مختلف ہے، یعنی ہر شخص اپنی ذات اور اپنے نفس کے متعلق یہ وجدان اور شعور رکھتا ہے کہ شخصاً وہ ایک

ذات واحد ہے، جس میں مدت العمر کسی قسم کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوا،' اگرچہ آدمی کی ذات کے اس عدم تغیر کے یہ معنے ہیں کہ اتصالی طور پر اپنی پوری زندگی میں وہ ایک ہی رہتا ہے'، میں کہتا ہوں کہ اس شخص نے غالباً آخری فقرے کا اضافہ اس بنیاد پر کیا ہے کہ اس کو بھی اس مسئلے کی بھنک لگی ہے کہ انسان کی ذات میں بھی مسلسل تجدد کا عمل جاری ہے؛ کیونکہ اس قسم کے متصل کے تغیرات سے زمانی اتصال کبھی جدا نہیں ہوتا اس مسئلے کی پوری تحقیق ایک مستقل بیان میں کی جائے گی؛ اس شخص کے قول کے متعلق میں یہ بھی کہنا چاہتا ہوں کہ نفس اور مزاج کی مغائرت کے لیے جو کچھ یہاں ذکر کیا گیا ہے، اس کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ اس مسئلے کے ثبوت کے متعلق قاطع براہین، اور قوی دلیلیں اتنی موجود ہیں کہ ان کے بعد اس قسم کی بات کی حاجت باقی نہیں رہتی'

ایک خاص امر پر تنبیہ اور اس کی توضیح

معلوم ہونا چاہیے کہ مثلاً سیاہی اپنی تیزی کے آغاز سے آخر وقت تک ایک شخصی ہویت کی شکل میں مسلسل باقی رہتی ہے، جیسا کہ میں اسے بیان کر چکا ہوں، اور یہ بھی کہا جا چکا ہے کہ اس حال میں ہر لمحہ اور ہر آن جو فرض کیا جائے گا، اس میں سیاہی کی ایک ایسی نوع اور قسم پائی جائے گی، جو اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے بالکل الگ ہو گی، اس لیے کہ تیز ہوتے چلے جانے کے مدارج بھی اسی قسم کے ہیں، جیسے سیاہیوں اور حرارتوں کے مراتب مشائی حکما کے خیال کے مطابق باہم نوعی اختلاف رکھتے ہیں؛ پس قوم کے اس اعتراف اور اقرار کی بنیاد پر یہاں تین باتوں کا ہونا ضروری اور لازمی ہے؛ پہلی بات تو یہ ہے کہ تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں جب ایسے غیر محدود انواع واقسام پیدا ہوتے ہیں، جو ایک ہی اتصالی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اس لیے متصل واحد کے متعلق ان کا مشہور مذہب یہی ہے کہ وہ وجود واحد کے ساتھ موجود ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس کے تسلیم کرنے کے یہ معنے ہوئے کہ خارج میں جو چیز پائی جاتی ہے، اور جس کا تحقق ہو رہا ہے، وہ ماہیت نہیں، بلکہ وجود ہی ہے یعنے یافت اور پائے جانے کی واقعی اور اصلی حیثیت وجود ہی کی ہے، اور ماہیت کی

حیثیت یہ ہے کہ وہ ایک ایسی کلی بات ہے جسے ہر وجود سے عقل ذہنی تحلیل کے ذریعے سے پیدا کرتی ہے، اور وجود پر اسے محمول کرتی ہے، اور یہی عقلی ماہیت وجود کے ساتھ ایک خاص قسم کے اتحاد کی شکل میں متحد ہوتی ہے، اگر واقعہ اس کے برعکس ہوتا یعنے ماہیت ہی موجود ہوتی اور وجود ہی عقل کا پیدا کیا ہوا ایک عقلی اور انتزاعی مفہوم ہوتا، جیسا کہ متاخرین کا خیال ہے، تو تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں یہ ماننا ناگزیر ہو جائے گا کہ اس وقت لامحدود نوعوں کا وجود بالفعل بالکل ایک دوسرے سے ممتاز ہو کر اس طرح پایا جائے کہ باوجود بالفعل لامحدود ہونے کے دو احاطوں کے درمیان گھرا ہوا ہو، بلکہ یہی لازم آتا ہے کہ ایسے اجزا جن کی تقسیم ناممکن ہے یعنے اجزاءلایتجزیٰ ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے بالفعل پائے جائیں، جیسا کہ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے، (حالانکہ ان لوگوں کے خیال میں یہ ناممکن ہے)

دوسری بات یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ سیاہی اپنے تیز ہونے یا دھیمی ہونے کی صورت میں ہر حال ایک شخصی ہویت کے رنگ میں برابر باقی رہتی ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اپنی وحدت اور شخصیت کے باوجود وہ مختلف انواع کے نیچے مندرج ہوتی ہے، اور کمال و نقص کے اعتبار سے وجود میں جو تبدیلیاں ہوتی چلی جاتی ہیں، انھی کے حساب سے ذاتی صفات، اور منطقی فصول بھی بدلتے چلے جاتے ہیں، انقلاب کی یہ بھی ایک قسم ہے، اور ایسا ہو سکتا ہے، اس لیے کہ وجود کی حیثیت تو اصل کی حیثیت ہے، اور ماہیت صرف طفیلی اور تابع ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، جیسے سایے کا جو تعلق روشنی کے ساتھ ہے، اور جب سیاہی کے تیز اور دھیمی ہوتے چلے جانے میں یہ ہو سکتا ہے تو جوہر میں یہ بات جائز ہونی چاہیے"،

تیسری بات یہ ہے کہ تیز ہوتے ہوئے چلی جانے والی ہستی اپنی وحدت اور برابر باقی رہنے کے ساتھ یقیناً ایک ایسی ہستی بھی ہے جس میں تجدد و تغیر کا عمل جاری ہے، اور اس کی تقسیم سابق و لاحق اگلے پچھلے حصے ہونے کی حیثیت سے ہوتی ہے، اس میں ایسے افراد پیدا ہوتے ہیں، جن میں بعض زائل

ہو رہے ہیں اور بعض پیدا ہو رہے ہیں، اور بعض آیندہ پیدا ہونے والے
ہیں؛ اسی طرح اس کے جتنے یہ اتصالی اجزا پیدا ہو رہے ہیں، ان کی
پیدائش تو ایک خاص وقت میں ہوتی ہے؛ لیکن اس وقت معین
کے سوا اور تمام اوقات میں وہ معدوم ہوتے ہیں، نیز اپنے اجزا پران
کے مشتمل ہونے کی صورت یہ نہیں ہے، جس طرح مقداروں کے متعلق وہ
لوگ جو اس کے قائل ہیں یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیزوں پر جو مشتمل ہوتے
ہیں جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کے متعلق یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ
محال ہے، بلکہ ان کا وہی وجود جو مسلسل باقی رہتا ہے، وہی بجنسہ ان کا
وہ متصل وجود ہے؛ جس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ غیر قار ہے، یعنے
اس کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، اور جس طرح
وہ یہ ہے اسی طرح وہی بجنسہ آنی افراد اور اجزا میں سے ہر ایک کا عین
ہے؛ الغرض اس مسلسل باقی رہنے والے وجود کی وحدت ایسی وحدت
ہے، کہ وہی اعداد اور کثرت میں بھی ساری وجاری ہے، اس لیے یہ ایسی
وحدت ہے، جو ان اعداد کو اپنے اندر اس طرح اکھٹا کیے ہوئے ہے کہ
فعلیت سے ان کی قوت اور صلاحیت بہت قریب ہے، پس ہم اس وجود
مستمر متصل کے متعلق اگر یہ کہیں کہ وہ واحد ہے، تو یہ بھی صحیح ہے، اور اگر
یہ کہیں کہ وہ متعدد ہے تو یہ بھی صحیح ہے، اسی طرح اگر اس کے متعلق یہ کہا
جائے کہ وہ تیز ہونے یا دھیمی ہونے کے آغاز وقت سے آخر وقت تک
باقی ہے؛ تو یہ بھی درست ہے، اور اگر اسی کے متعلق ہم یہ کہیں کہ ہر لمحہ وہ
اور ہر وقت پیدا ہو رہی ہے، تو یہ بھی درست ہے، اس وجود کا یہ حال
اور ہر لحظہ ہر آن اس کا تجدد پذیر نو بہ نو ہوتا چلا جاتا بالکل عجیب ہے، لیکن
عوام اس سے غافل ہیں، حالانکہ خود ان کی اپنی ہویت اور شخصیت
باوجود اسی حال میں ہونے کے ہر لمحہ و ہر لحظہ بہ شکل دیگر نو بہ نو ہو رہی ہے
لیکن یہ ایک ایسا لطیف واقعہ ہے، جس کی یافت کے لیے ذہنی لطافت
اور ایسے بے نور بصیرت کی ضرورت ہے، جس کی روشنی میں وہ چیز جو باقی ہے

اور وہ چیز، جو زائل ہونے کے ساتھ تجدد پذیر ہے؛ دونوں بجنسہ ایک نظر ہیں، میں چاہتا ہوں کہ اب تھوڑی توجہ اس مسئلے کی طرف کروں جس کا ذکر کرتا چلا آرہا ہوں، یعنے جوہر میں حرکت واقع ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے اس کو ثابت کروں، اچھا تو اس کی تقریر کرتا ہوں تم کو بتایا جاچکا ہے، کہ ایک ہی وجود کے کبھی مختلف ذاتی اطوار اور مختلف نشانیں ہوتی ہیں، اور اسی ایک کے لیے کمال اور نقص دونوں باتیں ثابت ہوتی ہیں، یہ تو ایک بات ہوئی جسے ذہن نشین کر لینا چاہئے، دوسری بات یہ ہے کہ کیف کے تیز سے تیز تر ہوتے چلے جانے، اور کم کے متعلق بڑھتے ہوئے چلے جانے، اسی طرح اس کے مقابل یعنے کیف میں دھیما ہوتے چلے جانے اور کم میں گھٹتے ہوئے چلے جانے کے جو لوگ قائل ہیں ان کا یہ عقیدہ ہے، کہ ان تمام حالات میں حرکت کی حیثیت ایک ایسے تشخصی امر کی ہوتی ہے، جس کی مسافت بھی تشخصی اور جس کا موضوع بھی تشخصی ہوتا ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کوئی تشخصی فاعل تشخصی قابل میں مخصوص مبدء اور مخصوص منتہی کے اندر جس چیز کو پیدا کرے گا، بھلا ایسی چیز جو ان تشخصی امور کے درمیان واقع ہو، کبھی کسی مبہم نوع کی حالت میں رہ سکتی ہے؟ بلکہ یقیناً وہ ایک ایسی حالت ہی ہو سکتی ہے، جو اپنے واحد فاعل اور واحد قابل نیز گرد وپیش کی دیگر خصوصیتوں کی زیر اثر ایک ایسی واحد تشخصی اتصالی وجود کی حیثیت حاصل کر چکی ہے، جس میں جز ہونے کی حیثیت سے اجزا ابھی نہیں ہیں، یعنے اگر حدود اور اجزا اس میں پیدا بھی ہونگے، تو وہ بالقوۃ ہوں گے،

اب میں کہتا ہوں کہ کم اور کیف کے مقولوں میں جب اس کو جائز قرار دیا جاچکا ہے، اور یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ ان مقولوں میں جو حرکت واقع ہوتی ہے؛ اس کے مبدء اور منتہی کے درمیان ان مقولوں کی غیر محدود نوعیں بالقوۃ پائی جاتی ہیں، باوجودیکہ کم اور کیف کے یہ مقولے اپنے تجدد پذیر وجود کے ساتھ اپنی تشخصی حیثیت کو مسلسل باقی رکھتے ہیں، پس جب ان دونوں مقولوں میں ایسا ہو سکتا ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ صوری جوہر میں بھی اس کے جواز کا فتویٰ نہ دیا جائے، یعنے جوہری صورت کے متعلق بھی یہ ماننا چاہیے کہ وہ بھی اپنی ذات کی تکمیل کے لیے خود ہی اس طرح

شدت پذیر ہو، کہ اس کا شخصی وجود مسلسل باقی رہتے ہوئے اپنی شخصی جوہریت اور وحدت کے حصول میں یوں مختلف اور متفاوت ہوتی چلی جائے کہ جو آن بھی اس وقت میں فرض کی جائے اس میں اس کے شخصی وجود سے ایک خاص بالقوۃ نوع کو ذہن اس سے پیدا کر سکتا ہو: ایسی نوع جو نہ اس آن سے پہلے موجود ہو، اور نہ بعد؛

جوہر کے شدت پذیر ہونے کی نفی کے سلسلے میں اس موقع پر شیخ نے کہا ہے جو یہ نقل کیا ہے کہ جوہر میں اگر حرکت واقع ہو گی، یعنے جوہر میں بھی شدت پذیری یا ضعف پذیری یا گھٹاؤ بڑھاؤ کی حالت پائی جائے گی، تو سوال یہ ہوتا ہے کہ شدت پذیری کے مثلاً درمیانی حالت میں جوہر کی وہ نوع باقی رہتی ہے یا نہیں رہتی ہے اگر باقی رہتی ہے تو جوہری صورت کی ذات میں تغیر واقع نہیں ہوا جس کا مطلب ہو سکتا ہے، بلکہ یہ تغیر اس کے کسی عارضی صفت میں ہوا۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت تو استحالے کی ہے، (یعنے شے کا ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا، مثلاً گرمی چھوڑ کر ٹھنڈک اختیار کرنا) اور قطعاً یہ تکون نہیں ہے (یعنے ایک جوہری صورت کو ترک کر کے دوسری جوہری صورت اختیار کرنا مثلاً پانی کا ہوا ہو جانا وغیرہ)۔ اور اگر مثلاً شدت پذیری کی حالت میں جوہری صورت کی وہ نوع باقی نہیں رہتی، تو اس شدت پذیری کے معنے یہ ہوئے کہ پہلی جوہری صورت معدوم ہو گئی، اور دوسری نئے سرے سے پیدا ہو گئی، گویا شدت پذیری کی اس پوری مدت میں ہر آن ایک نیا جوہر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے۔ اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ دو جوہروں کے درمیان میں لامحدود نوعی جوہروں کے وجود کا بالفعل امکان پیدا ہو، جو جوہر کے سلسلے میں کبھی جائز اور ممکن نہیں ہو سکتا، البتہ سیاہی اور گرمی میں یہ بات اس لیے جائز ہے، کہ اس کے ساتھ ایک بالفعل چیز بھی موجود ہوتی ہے، یعنے جسم بھی رہتا ہے؛ اور جسمانی جوہر میں اس کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اس میں کوئی ایسی چیز بالفعل نہیں نکل سکتی جس کی وجہ سے جوہر میں حرکت فرض کی جا سکتی ہو، میں کہتا ہوں کہ اس بیان میں مغالطہ اور ادعا دونوں سے کام لیا گیا ہے، اور منشا اس کا یہ ہے کہ ماہیت اور وجود

اور شدت پذیری کے متعلق بجائے اس کے کہ ان کو بالقوۃ فرض کرنا چاہیئے تھا، ان کو بالفعل مان کر خلط بحث پیدا کر دیا گیا ہے، آخر ان کا یہ سوال کہ شدت پذیری کی صورت میں جوہر کی نوع کیا باقی رہتی ہے؟ میں پوچھتا ہوں کہ باقی رہنے سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ شخصی طور پر اس کا وجود باقی رہتا ہے، تو ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورۂ بالا طریقے سے جس کا میں ذکر پہلے کر چکا ہوں وہ باقی رہتی ہے، اس لیے کہ ایسا واحد وجود جس کی نوعیت تدریجی متصل ہونے کی ہو، وہ واحد زمانی امر ہوتا ہے اور اس کی شدت پذیری کے معنے یہ ہیں کہ اسی وجود کی تکمیل ہوتی چلی جاتی ہے، اسی کا برعکس حال ضعف پذیری میں ہوتا ہے، اور اگر باقی رہنے کے سوال کا تعلق اس نوعی معنے سے ہے، جسے عقل اس کے وجود سے پہلے حاصل اور منتزع کرتی تھی، اور تم یہ پوچھتے ہو کہ اس خاص صفت کے ساتھ اس جوہر کا وجود خاص اب بھی باقی ہے یا نہیں جو اس کی ذات میں بالفعل مذکورۂ بالا طریقے سے پایا جاتا تھا تو ہم کہتے ہیں کہ اس خاص صفت کے ساتھ شدت پذیری کی صورت میں اس کا وجود باقی نہیں رہتا، لیکن محض اتنی بات سے کسی جدید جوہر کی پیدائش لازم نہیں آتی یعنے کسی دوسرے جوہر کا وجود پیدا نہیں ہوتا، البتہ ایک نئی صفت ضرور پیدا ہوتی ہے، جو ذاتی طور پر اس کے لیے ثابت ہے؛ اور ایسی قوت و امکان کے ساتھ اس میں موجود ہو جو فعلیت سے بہت ہی قریب کا تعلق رکھتی ہو، اور اسی لیے کہ شدت پذیری میں وجودی کمالات کی طرف، اور ضعف پذیری میں وجودی نقص کی طرف وہ جوہری صورت بڑھتی چلی جاتی ہے، اس لیے لامحالہ ہر مسلسل ایسے ذاتی جوہری صفات کا تبادلہ ہوتا چلا جاتا ہے، جو نو بہ نو اس میں پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی صورت میں غیر متناہی نوعیں بالفعل موجود ہو جائیں اس وقت صرف ایک ہی شخصی وجود ہوتا ہے، جو مسلسل موجود رہتا ہے، اور مثلاً شدت پذیری کی پوری مدت میں جو لمحے اور جو آنات فرض کیے جائیں گے، ان میں بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ غیر متناہی حدود اس کے لیے ثابت ہوں گے، گویا اس میں غیر متناہی نوعیں بالقوۃ

طور پر اس طریقے سے ضرور پائی جاتی ہیں کہ ان نوعوں کا تحقق بالفعل نہیں ہوتا، اور نہ ان کی طرف خارجی وجود ہی منسوب ہو سکتا ہے؛ بلکہ ان کی حیثیت ایسے معانی کی ہوتی ہے، جنھیں عقل ذہنی تحلیل کے ذریعے پیدا کر سکتی ہے؛ اس بنیاد پر وہ شدت پذیری جو مقولۂ کیف میں ہوتی ہے، جسے استحالہ کہتے ہیں یا جو مقولۂ کم میں ہوتی ہے، جسے نشو و نما اور بالیدگی کہتے ہیں؛ ان میں اور اس شدت پذیری میں جو مقولۂ جوہر میں واقع ہوتی ہے، جسے تکوّن کہتے ہیں، کوئی فرق نہیں ہے یعنے اس باب میں کوئی فرق نہیں ہے، کہ ان میں سے ہر ایک میں تدریجی تکمیل ہوتی ہے؛ اور شے کے وجود کی ہر ایک کمالی حرکت ہے، خواہ یہ حرکت مقولۂ کم یا کیف یا جوہر میں واقع ہوتی ہو؛ فرق کا دعوی اس بنیاد پر کرنا، کہ کم اور کیف میں تو یہ بات ممکن ہے، اور جوہر میں ناممکن ہے، محض ایک بے دلیل دعوی اور صرف ادعا ہے، اس لیے کہ ہر شے میں اصل تو وجود ہی ہوتا ہے اور ماہیت کی حیثیت محض طفیلی اور تابع ہونے کی ہے، جیسا کہ بار بار گزر چکا، بلا شبہہ ہر حرکت کے موضوع اور موصوف یعنے متحرک کا موجود اور باقی رہنا ضروری ہے، اور اس طرح باقی رہنا ضروری ہے، کہ اس کا شخصی وجود، اور اس کی شخصیت باقی رہے، اور حرکت کا موضوع جب کوئی جسمانی امر ہو، تو اس وقت اس کی شخصیت کے باقی رہنے کے لیے صرف یہ کافی ہے، کہ ایک ایسا مادہ موجود ہو، جو کسی نہ کسی صورت کسی نہ کسی کیفیت کسی نہ کسی مقدار و کم سے تشخص اور تعین حاصل کرتا چلا جائے، پس اس جسمانی موضوع میں انھی امور کی خصوصیتوں کی تبدیلی سے اس میں بھی تغیرات پیدا ہوتے چلے جائیں گے، آخر تم کیا نہیں دیکھتے ہو، کہ کسی واحد مادے پر صورتوں کا تبادلہ ہوتا رہتا ہے، اور مادہ ان میں سے ہر صورت کے ذریعے سے اپنی وحدت کی حفاظت کرتا رہتا ہے، اس مادّے کو اپنی وحدت کے بچانے کے لیے کسی خاص صورت کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اس کام کے لیے کوئی نہ کوئی صورت کافی ہے، اسی کے ساتھ ایک اور شخصی واحد کو بھی اس کی وحدت کی بقا میں دخل ہے، یعنے وہ عقلی جوہر جو مادے سے پاک ہے، (جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے کہ اس محسوس عالم کی حفاظت و بقا کا

تعلق غیر محسوس نظام سے وابستہ ہے، اسی کی تعبیر مذاہب میں ملائکہ دیوتا وغیرہ سے کی جاتی ہے اور فلاسفہ ان کو جواہر مفارقہ اور عقول کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور یہ ایسی بات ہے جسے شیخ اور دوسرے حکمانے خود جائز قرار دیا ہے، ان لوگوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ عقل (جوہر مفارق) میں اس کی گنجائش ہے کہ اس کے ساتھ کسی ایسے مادّے کا وجود وابستہ ہو، جو ہر آن کسی نئی صورت سے اس طرح بقا حاصل کرتا ہو جس سے اس کی شخصیت مسلسل کسی معین صورت کے ذریعے سے نہیں بلکہ کسی نہ کسی صورت کے ذریعے سے محفوظ ہوتی چلی جاتی ہو، اور ہر شخصی صورت اسی مادّے کے ساتھ وابستہ ہو؛

بہر حال جب جسمیت کی اصل اور بنیاد میں یہ جائز ہے؛ اور ظاہر ہے کہ جسم کی اصل یعنے مادہ خود ایک نوع ہے؛ میرا مطلب یہ ہے کہ جسم کا اطلاق ایک تو اس معنے پر کیا جاتا ہے جس کے اعتبار سے مختلف اجسام پر وہ محمول ہوتا ہے؛ اور اس لحاظ سے تو جسم جنس ہے؛ لیکن مادّے کو بھی کبھی جسم اس لیے کہتے ہیں کہ وہی جسم کی اصل ہے، اور اس اعتبار سے اس کو مختلف اجسام پر محمول نہیں کر سکتے ہیں اور اسی معنے کے رو سے ہم نے اس کو نوع قرار دیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ جب مادّے میں یہ جائز ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے، تو یہی بات کہ ان نوعی صورتوں میں کیوں نہ جائز قرار دیا جائے جن کا قریبی مادّہ خود طبعی جسمیت یعنے صورت جسمیہ ہے، بلکہ اسی ذریعے سے وہ مشکل بھی حل ہو جاتی ہے جو مقولۂ کم کی حرکت کے متعلق پیدا ہوتی ہے: متاخرین جس کے حل میں سخت پریشان ہیں یہاں تک کہ صاحب اشراق اور ان کے پیرووں نے اس مقولے کی حرکت کا سرے سے انکار ہی کر دیا، وہ کہتے ہیں کہ کسی مقدار کے ساتھ جب دوسری مقدار کا اضافہ کیا جاتا ہے، تو پہلی مقدار کا اس اضافے کے ساتھ ہی معدوم ہو جانا ضروری ہے، اسی طرح کسی متصل شے سے کوئی مقداری جز جب جدا کیا جاتا ہے، تو یہی بات اس متصل کے عدم کو ضروری بنا دیتی ہے؛ پس معلوم ہوا کہ اس حرکت یعنے مقداری حرکت کا موضوع ہی باقی نہیں رہتا؛ شیخ رئیس نے بھی اس مشکل کو دشوار قرار دیا ہے؛ اور نباتات بلکہ حیوان تک میں یہ ثابت کرنے سے اپنے عجز کا اقرار

کیا ہے کہ نشو و نما کی صورت میں جو مقداری حرکت ان میں واقع ہوتی ہے، اس حرکت کے لیے کسی ایسے موضوع کا ثابت کرنا سخت مشکل ہے؛ جو آغاز حرکت سے آخر تک مسلسل باقی اور برقرار رہتا ہو، اپنے بعض شاگردوں کے نام شیخ کے جو خطوط ہیں ان میں سے ایک خط میں انھوں نے یہی لکھا ہے، جب مذکورہ بالا سوال ان سے کیا گیا تھا شیخ کی عبارت یہ ہے:

حیوانات میں کسی برقرار و ثابت رہنے والی شے کا وجود غالباً بیان کے دائرے میں آسکتا ہے؛ اگرچہ مشرقی اصول مباحث میں مجھے شک پیدا کرنے پھر اس کے ازالے کی خاص شوق ہے، (مگر باوجود اس کے) نباتات میں اس کی کیا صورت ہے اس کا بیان کرنا مجھے بھی دشوار محسوس ہو رہا ہے؛ اگر اس میں کوئی چیز برقرار و ثابت نہیں رہتی، تو ہر زائل ہونے والی حالت اور پیدا ہونے والی حالت میں باہمی امتیاز نوعی طرز کا جب نہیں ہوگا، تو شخصی رنگ میں اس امتیاز کو ہونا چاہئے، لیکن ان میں شخصی طرز کا امتیاز ماننا بھی مشکل ہے، اس لیے کہ نباتات کی جو مقابل ہستیاں ہیں ان میں اس ثابت امر کا مسلسل باقی رہنا اس بات کو چاہتا ہے، کہ ان کی تقسیم لامحدود حد تک بالقوۃ ہو سکتی ہو؛ اور تقسیم میں ایک تقسیم کو دوسری تقسیم پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے، اور ایسی صورت میں غیر متناہی اشخاص کو محدود زمانے میں اس طور پر تجدد پذیر ماننا پڑے گا، کہ وہ دو حاصروں میں گھرے ہوئے ہیں جو محال ہے) گویا ایسی صورت میں عنصر کو ثابت اور برقرار تسلیم کرنا چاہئے لیکن وہ بھی تو ثابت نہیں رہ سکتا، اس لیے کہ مقدار کی تجدد پذیری کسی خاص عنصر کے ساتھ تو مخصوص نہیں ہے، بلکہ (نباتات) میں ایک عنصر دوسرے عنصر پر خوراک اور غذا بن کر وارد ہوتا رہتا ہے، تو اب شاید یوں کہا جائے کہ مادہ ایک صورت اور ایک سے زیادہ صورتوں کا لباس اس شکل میں پہنتا چلا جاتا ہے، لیکن یہ بھی تو ٹھیک نہیں ہے،

اس لیے کہ کسی مخصوص مادّے کے لیے مخصوص صورت معین ہوتی ہے، تو شاید یوں کہہ دیا جائے کہ شخص کی آخری بقا تک ایک ہی صورت ایک ہی مادّے کے ذریعے سے محفوظ رہتی ہے، لیکن یہ بھی تو نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ نباتاتی طریقے سے جن چیزوں میں نشوونما کا عمل جاری رہتا ہے، ان کے اجزا کا بڑھاؤ ایک ہی نسبت کے ساتھ ہوتا ہے؛ اور یوں ایسے اجزا جو ایک دوسرے کے بالکل ہم رنگ ہوتے ہیں وہ پہلے کے حساب سے زیادہ ہو جاتے ہیں، اور قوت تو سب میں برابر طریقے سے پھیلی ہوئی ہے، اس لیے بعض اجزا کی قوت کو دوسرے اجزا کی قوت پر اس بات میں کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے، کہ اصلی صورت کا تعلق اسی سے ہو، نہ کہ دوسرے سے، تو شاید یہ ہوتا ہو کہ جن اجزا کا وجود پہلے ہوتا ہو، اس کی قوت اصلی ہو، اور وہی محفوظ رہتی ہو، لیکن جن اجزا کا وجود پہلے ہے ان کے ساتھ جو ان کی قوت کو نسبت ہے وہی نسبت تو بعد والے اجزا سے ان کی قوت کو ہے؛ تو شائد یہ صورت ہوتی ہے، کہ جس نبات کو عام طور سے یک خیال کیا جاتا ہے، وہ شخصی طور پر درحقیقت ایک نہ ہو، بلکہ ہر جز جو ایک دفعہ اس جسم پر دارد ہوتا ہے، وہ شخصی طور پر پہلے اجزا کے حساب سے دوسرا ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ چپکتا چلا جاتا ہے، اور پہلے ہی اجزا اصل ہوں، اور اسی کی وجہ سے پیچھے آنے والے جز اس کے ہم شکل و ہم صورت ہوتے چلے جاتے ہوں؛ اور اسی لیے جب اصل غائب ہو جاتی ہے، تو یہ بھی غائب ہو جاتے ہیں لیکن اس کے برعکس نہیں ہوتا، اور حیوانات میں یہ بات زیادہ درست ہو سکتی ہے؛ لیکن نباتات میں اس کا صحیح ہونا اس لیے درست نہیں ہے کہ نباتات کی تقسیم ایسے اجزا کی طرف نہیں ہوتی جن میں ہر جز بجائے خود مستقل ہو؛ یا پھر یہی بات ہوتی ہو کہ

حیوانات اور نباتات کی اصل کوئی ایسی چیز ہو جو ان کے ساتھ
مخلوط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا وجود ان سے علٰحدہ ہو کر پایا جاتا ہے،
لیکن یہ اس مسلک کے خلاف ہے جو ہم لوگ بیان کرتے ہیں (یعنے یہ
اشراقیہ کا مسلک ہے نہ کہ مشائیہ کا) یا شائد پھر یہ صورت ہوتی ہے کہ
جو چیزیں بہ ظاہر ہم شکل اور ہم شباہت نظر آتی ہیں وہ واقع میں ہم شکل
اور ہم صورت نہ ہوں، اور جسم کا جو اول جوہر ہے[له] وہ مختلف جدید
حوادث و حالات کی صورت میں جو بعد کو قسمت پذیر ہوتا ہے؛ وہ
کوئی ایسی تقسیم ہوتی ہو؛ جس میں اس کا اتصال مفقود نہ ہوتا ہو اور
اسی میں مبدء اصلی کا قیام ہو، یا یہ صورت ہو کہ نباتات میں مطلقاً کوئی
شخصی طور پر واحد نہ ہوتا ہو، البتہ خاص اس زمانے میں جب اس کی
حرکت اور بالیدگی رک جاتی ہو؛ جس سے بہر حال کسی نباتی وجود کو
چارہ نہیں؛

بہر حال یہی چند پھندے اور چند کمندیں ہیں، جن میں عقل حقیقت کا
اس وقت شکار کر سکتی ہے، جب اس مسئلے کے گرد وہ چکر لگائے، اور ان سے
نتائج نکالے، اور ان کے مختلف گوشوں پر نظر رکھے، میں امید کرتا ہوں کہ
اللہ تعالیٰ کوئی نہ کوئی حق کے پانے کی راہ نکال ہی دے گا،

باقی عام اہل فکر و نظر کا جو مسلک ہے چاہئے کہ ان کے خیال کو
بھی پیش نظر رکھ کر اور میں نے جن پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے ان کو بھی

له۔ شیخ کی یہ عبارت کچھ پیچیدہ ہے علامہ سبزواری نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ
جوہر اول سے مراد ہیولیٰ یعنے مادے کا ابتدائی درجہ ہے، اور حوادث و حالات سے مراد وہ
صورتیں ہیں، جو مادے پر وارد ہوتی رہتی ہیں، ہیولیٰ کی قسمت پذیری سے مراد انھی
مختلف صورتوں میں اس کے انقلابات و تغیرات ہیں، مطلب یہ ہوا کہ ہیولیٰ ان صورتوں
کے ورود سے بالکلیہ معدوم نہیں ہوتا، بلکہ ہر وہ صورت جو اس پر وارد ہوتی رہتی
ہے، اپنی وحدت کو محفوظ رکھتا ہے، ۱۲

سامنے رکھ کر کوشش کی جائے اور یوں حق کی یافت میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرکے اس کے پانے کی جد وجہد کی جائے اور اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہئے (ولا تیئسوا من روح اللہ) (انتہی) شیخ کے خط کا مضمون ختم ہوا،

اس مضمون سے ظاہر ہے کہ شیخ اس کے حل میں کتنا سراسیمہ اور سرگردان وحیران ہے، اس خط کے بعد اسی شاگرد نے یا کسی اور نے شیخ کو پھر لکھا،

"خدا کی نعمتیں شیخ پر نازل ہوں اللہ ان کی بلندی کو دائم وقائم رکھے، غرض یہ ہے کہ انسان کے سوا تمام حیوانات اور نباتات میں اگر شیخ کسی ثابت وبرقرار رہنے والی چیز کو ثابت کرکے بات کی تکمیل فرمادیتے، تو بڑا احسان ہوتا"

شیخ نے اس کے جواب میں صرف یہ لکھکر بھیجدیا"

ان قلہ ذات یعنی اگراس پہ مجھے قابو ہوتا،

بہرحال اس سے معلوم ہوا کہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے، جس کا حل شیخ قدس سرہ کے بس سے باہر ہے، اور وہ اس پر قادر نہیں ہیں،

لیکن میرے نزدیک اس کے حل کی صورت ہے اور وہ یہی کہ مقداری حرکت کا موضوع اور موصوف شخصی جسم ہے، نہ کہ شخصی مقدار، اور جسم کی شخصیت کے لیے کسی نہ کسی مقدار کی ضرورت ہے جس میں جسم مقدار کے ایک حد اور درجے کو چھوڑ کر دوسری حد اور درجے تک پہنچتا ہے ٹھیک مزاج کے متعلق جیسا کہ اطبا کہتے ہیں کہ مزاج کی شخصیت بھی یونہی باقی رہتی ہے، جب وہ کسی جسم کو عارض ہوتا ہے، بہرحال کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، وہ مختلف مقداروں کی انھی خصوصیات اور مراتب میں واقع ہوتی ہے، پس آغاز حرکت سے آخر تک جو چیز باقی رہتی ہے، وہ اس چیز کے بالکل مغائر ہے جو بدلتی رہتی ہے، اور توڑ جوڑ یا فصل وصل وغیرہ کے عمل سے جو کسی جسم پر کیا جاتا ہے، اس سے اگر کوئی چیز مفقود اور معدوم ہوتی ہے، وہ محض وہ متصل مقدار ہے، جو بغیر طبعی مادے کے محض وہمی قوت کے زور سے آدمی کا دماغ اسے محسوس کرتا ہے، یا

صرف ایسی جسمیت معدوم ہوتی ہے جسے صورت کے تمام لوازم اور زوائد سے معرا فرض کیا جائے اس لیے کہ اس قسم کی جسمیت کا شخصی وجود صرف جسمیت ہونے کی حیثیت سے فقط ایک معین مقدار کو چاہتا ہے، لیکن جو جسم طبعی اور نوعی ہو جس کا تقوم اور جس کی تیاری جسمیت اور اس صورت کے ذریعے سے ہوتی ہے جو جسمیت کے سوا ہوتی ہے اور جسم کی نوعیت کی حفاظت اس معین اور مخصوص صورت کے توسط سے ہوتی ہے جو اجسام کو مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کرتی ہے؛ اور نوع کی آخری فصل کا مبدا وہی ہوتی ہے۔ یعنے یہ صورت اور کسی قسم کی جسمیت جو گویا جنس قریب کی حیثیت رکھتی ہے: دونوں سے مل کر جسم کی کوئی نوع تیار ہوتی ہے؛ اور قاعدہ ہے کہ جنس کو ہمیشہ مبہم غیر معین خیال کیا جاتا ہے؛ اور سمجھا جاتا ہے کہ فصل کے ذریعے سے اس ابہامی وجود کو تحصل میسر آتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ جنس اور مادے کے افراد کی تبدیلی کا حرکت کے موضوع پر کوئی اثر اس وقت تک نہیں پڑتا جب تک صورت باقی رہتی ہے، اور یہ جو اشراقیوں نے کہا تھا کہ مقداری شے کے ساتھ کسی مقداری شے کا اضافہ اس کو معدوم کر دیتا ہے یہ بات اس وقت ٹھیک ہے، جب دونوں مقداری امور کا وجود بالفعل ہو، لیکن جب ان کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہو، اور اضافہ بھی تدریجی رنگ میں ہو تو ان کے معدوم ہونے کا دعوٰی ہی صحیح نہیں ہے؛

فصل

مقداری حرکت کے متعلق جن امور کا ذکر گزشتہ باالفصل میں کیا گیا ہے؛ اس فصل میں اسی کی مزید تحقیق کی جائے گی،

معلوم ہونا چاہیے کہ ہر ایسی چیز جس کی ذات چند امور سے تیار ہوئی ہو؛ اس کا یہ کلیہ ہے کہ اس کی تکمیل اور اس کی پوری تیاری جس امر سے ہوگی اس کی حیثیت، اس شے کے ساتھ ایسی ہوگی، جو آخری فصل کو کسی حقیقت کے ساتھ ہوتی ہے؛ اور اسی بنیاد پر جب تک اس کی فصل اخیر متعین شکل میں پائی جائے گی، اس وقت تک اس شے کا تعین بھی محفوظ رہے گا اس کے سوا ماہیت کے وجود کے جو لوازم اور اجزا از قسم جنس وفصل ہوتے ہیں ان کا خصوصیت کے ساتھ شے کے تعین پذیری میں چنداں اعتبار نہیں کیا جاتا، اور اسی لیے ان امور کی تبدیلیوں سے شے کی بقا مجروح نہیں ہوتی آپ دیکھو! کہ اتصال

اور ابعاد ثلثہ (طول و عرض و عمق) کا قبول کرنا ان کا شمار جسم کے فصل میں کیا جاتا ہے؛ یعنے جب جسم کو صرف جسم کی حیثیت سے یا ان معنے پیش نظر رکھا جائے کہ وہ مادّہ ہے؛ اور گزر چکا کہ اس اعتبار سے جسم بذات خود ایک مستقل نوع ہے، بہر حال یہ جسم کے فصول ہوئے، اور اس میں قوت و صلاحیت بھی پائی جاتی ہے: مثلاً ہیولیٰ پایا جاتا ہے، اس لیے کہ ہیولیٰ تو صرف اتصال کی استعداد و قوت ہی کا تو نام ہے؛ اور اس کا مدمقابل، یعنے اس استعداد کی تکمیل اس اتصال کا بالفعل موجود ہونا ہے، اب اسی کی تبدیلی (یعنے اتصال کے بالفعل ہونے کی صفت) جسم کی تبدیلی کو ضروری بنا دیتی ہے: مطلب یہ ہے کہ جسم میں صرف جسم ہونے کی حیثیت سے تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے، یہی حال نامی (بالیدہ) جسم کا ہے، کہ نامی (بالیدہ) ہونا اس کی فصل ہے؛ اسی کے ذریعے سے، اس جسم کی ذات کی تکمیل ہوتی ہے؛ اب یہاں یہ غور کرنا چاہیے کہ اس شکل میں جو تکمیل ہوتی ہے؛ وہ صرف جسمیت یا جسم ہونے کی تکمیل نہیں ہوتی، بلکہ جسمیت تو جسم نامی کی صلاحیت و قوت کا مبدء ہے؛ اور اس کے امکان و گنجائش کا حامل ہے، اسی لیے جسمیت کے افراد کی تبدیلی سے نامی جوہر (نباتات) کی ذات میں تبدیلی نہیں ہوتی؛ کیونکہ جسم نامی میں جسمیت کی صفت ظاہر ہے کہ اس کے عام اور اطلاقی پہلو کو ظاہر کرتی ہے، اس سے خصوصیت اور تعین اس میں پیدا نہیں ہوتا، یہی حال حیوان کا ہے جس کی تیاری اور تقوم نامی اور حساس سے حاصل ہوتا ہے؛ بلکہ یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے، جو ایسے امور سے تقوم پذیر ہوتے ہوں، جن میں کسی کی حیثیت مادّے کی ہو؛ اور کسی کی صورت کی مثلاً انسان کا جو حال اپنے نفس ناطقہ اور بدن کے اعتبار سے ہے، اب نشو و نما قبول کرنے والے جسم یعنے جسم نامی کو دیکھو! اس کی مقدار جب بدلتی ہے تو اس کی جسمیت تو اپنی تشخصی اعتبار سے بدلتی رہتی ہے، لیکن خود اس کی ذات اور نامی (نشو و نما قبول کرنے والا) جوہر بالکل نہیں بدلتا، بلکہ اپنی تشخصیت کے ساتھ باقی رہتا ہے، پس جسم نامی اپنی بالیدگی یا کاسیدگی، یا نشو و نما اور ذبول و انحطاط کے وقت اس حیثیت سے کہ وہ جسم طبعی مطلق ہے، یقیناً اس کی

شخصیت معدوم ہو جاتی ہے؛ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ جسم طبیعی نامی ہے، نہ اس کی شخصیت معدوم ہوتی ہے؛ اور نہ اس کا کوئی جز معدوم ہوتا ہے؛ اس لیے کہ اس کا جز تو مطلق جسمیت اس طور پر ہے؛ کہ جس فرد میں بھی ہو کر بغیر کسی انقطاع کے اتصالی وجود کے ساتھ وہ جسمیت پائی جائے؛ وہی اس کا جز ہے؛ اسی پر حیوان کی بقا کو بھی قیاس کر کے سمجھنا چاہیے؛ یعنے حساس جوہر کی بقا کے ساتھ حیوان کی بقا وابستہ ہے؛ اور یہ حساس جوہر کیا ہے؛ وہی حواس رکھنے والا اور احساس کرنے والا نفس ہے؛ ظاہر ہے کہ بڑھاپے میں کتنی نباتی قوتیں غائب ہو جاتی ہیں؛ لیکن شخص تو وہی باقی رہتا ہے؛ جب یہ باتیں تمھارے ذہن نشین ہو چکیں تو بآسانی اب تم اس حرکت کی حقیقت کو جان سکتے ہو؛ جو مقولۂ کم (مقدار) میں واقع ہوتی ہے؛ مثلاً نمو و ذبول یا بالیدگی و کاسیدگی کا موضوع جسم اس حیثیت سے ہوتا ہے؛ کہ وہ کوئی نوعی جسم ہے؛ یہ تو نمو و ذبول میں ہوتا ہے؛ باقی تخلخل اور تکاثف (یعنے بغیر کسی بیرونی اضافے کے جسم کا بڑھ جانا جسے تخلخل کہتے ہیں اور بغیر کسی جز کے گھٹانے کے شے کا سکڑ جانا یہ تکاثف سے ظاہر ہے کہ یہ بھی جسم کی حرکت مقولۂ کم ہی میں ہے) تو ان کا موضوع ہیولیٰ اولیٰ ہوتا ہے؛ گزشتۂ بالا مقدمات سے یہ بات بھی تمھاری سمجھ میں آگئی ہوگی کہ کون اور بود کے دائرے میں جن جن چیزوں کی جوہریت داخل ہے؛ یعنے وہ ساری چیزیں جو عالم اجسام کے احاطے میں ہیں؛ ان سب پر تغیر؛ و تباہی؛ فنا و زوال سب جائز ہے؛ اگرچہ ان حالات سے پہلے ان میں ایک ایسی چیز محفوظ تھی جس کی حیثیت اصل اور ستون کی ہے؛ اور اس کی حالت ایسی ہے؛ جیسی فصل اخیر کی حالت مرکب طبائع میں ہوتی ہے؛ اور اس کو اصل اس لیے میں قرار دیتا ہوں کہ فصل اخیر میں وہ ساری باتیں سمٹی ہوتی ہیں؛ جنھیں نوع کی ذاتیات کہتے ہیں؛ کیونکہ نوع کے یہ ذاتیات دوسری دوسری نوعوں میں تو متعدد وجودوں کے ساتھ بالفعل موجود ہوتے ہیں اور ماہیت کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں؛ لیکن کسی کامل نوع مثلاً انسان کی فصل اخیر کا جو مبدء ہوتا ہے وہ اپنے اندر ان تمام وجودی کمالات و فضائل کو سمیٹے ہوئے رہتا ہے؛ جو انسان سے

نیچے درجے کی نوعوں میں پراگندہ طور پر منتشر حال میں پائے جاتے ہیں، اس لیے کہ نوع کامل کی آخری فصل کا مبدء در اصل ان تمام انواع کا تکملہ ہوتا ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ شے کے تکملے میں خود شے کو مزید اضافوں کے ساتھ پایا جانا چاہیے،
ہم چونکہ ہر جسمانی طبیعت کے لیے ذاتی حرکت کو مانتے ہیں جس کی توضیح عنقریب مکمل دلائل و براہین سے کی جائے گی، اس لیے ضروری ہوا کہ ہم ہر طبیعت کے لیے خواہ فلکی ہو، یا عنصری ایک عقلی جوہر کو ثابت کریں، یعنی اس کی حیثیت گویا اصل کی ہو، اور اسی کے ساتھ ایک ایسے جوہر کو بھی مانیں جس کا وجود بدلتا رہتا ہے، اور اس جوہر عقلی کو اس جسمانی طبیعت سے وہ نسبت ہوگی جو کمال کو نقص سے اور اصل کو فرع سے جڑ کو شاخ سے ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ جس کا وجود ہم سے قریب تر ہے وہ حق تعالیٰ کا وجود ہے، اور عقلی جواہر جتنے ہیں ان کی حیثیت نور اول کے اعتبار سے شعاعوں اور کرنوں کی ہے؛ کیونکہ جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں، ان کی یہ عقلی جواہر صورتیں ہیں، ان کے لیے جو وجود ثابت ہوتا ہے، وہ نہ اپنے ہونے میں مستقل ہے اور نہ پائے جانے میں مستقل ہے، یعنی ایسا وجود جو بنفسہ اور بذات خود موجود، اور وجود لنفسہ یعنی دوسرے کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود قائم ہو اس قسم کا وجود ان کے لیے ثابت نہیں ہے؛ بلکہ ان کی ہستیاں حق کی ذات کے ساتھ وابستہ اور مربوط ہیں، اس کی مثال وہ علمی صورتیں ہیں جو ہمارے ذہن میں پائی جاتی ہیں، یہی وجہ ہے، جو حکما یہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں محسوس ہو رہی ہیں بحیثیت محسوس ہونے کے ان کا ذاتی وجود بجنسہ وہی وجود ہے جو کسی حاس جوہر کے لیے ان کا وجود ہوتا ہے؛ (یعنے حواس رکھنے والے جواہر کی ادراکی قوتوں میں ان کا وجود ہے، اس کے سوا ان کا کوئی اور دوسرا وجود نہیں ہے) اسی طرح جو چیزیں حس کے دائرے سے خارج ہیں اور محض عقل ہی کو ان کی یافت ہوتی ہے؛ ان معقولات کا بحیثیت معقول ہونے کے کوئی ذاتی وجود اس وجود کے سوا نہیں ہے، جو تعقل رکھنے والے جواہر کے لیے ان کا وجود ہے؛ گویا ان عقلی جواہر میں جو ان کا وجود ہے، اس کے سوا

ان کا کوئی اور دوسرا وجود نہیں ہے؛ بلند مرتبہ حکما اور ایسے علما جن کے قدم علم میں راسخ ہیں، ان کے نزدیک حقیقت حال یہی ہے، اگرچہ کوتاہ نظروں، اور تنگ نظروں پر یہ بات گراں گزرے گی، اور ان کا دل اس کے سننے سے پیچ و تاب کھانے لگے گا چونکہ اس مسئلے کی تفصیل کا مقام اور ہے، اس لیے چاہئے کہ ہم پھر اسی بات کی طرف متوجہ ہوں جس کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی، ہاں تو میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ صحیح بات یہی ہے، کہ جس طرح کم اور کیف کے مقولوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، اسی طرح جسمانی صورتوں میں بھی جائز ہے کہ حرکت واقع ہو؛ اور جس طرح تمام کمی و کیفی اعراض خواہ قار ہوں یا غیر قار یعنے جن کی تعبیر مشخصات سے کی جاتی ہے، اور سمجھا جاتا ہے کہ جسم کا تعین و تشخص انھی کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے جسم طبعی جس کا تشخص ان سے حاصل ہوتا ہے، اس کی بقا میں ایک حیثیت سے ان کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور ایک لحاظ سے نہیں اعتبار کیا جاتا ہے، یعنے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حرکت کے موضوع اور موصوف میں ان اعراض (مقدار و کیفیت) میں سے جو چیز باقی رہتی ہے؛ وہ صرف وہی قدر مشترک ہے جو طرفین (یعنے مبدء اور منتہیٰ) کے درمیان والے حالات سے پیدا ہوتے ہیں، اور جو چیز بدلتی رہتی ہے، وہ ان کے معین حدود اور مدارج کی خصوصیتیں ہیں (جس کی تفصیل اچھی طرح سے اوپر گزر چکی) تو جو حال ان اعراض کا ہے یہی حال اس حرکت کا ہے؛ جو صوری جوہر میں واقع ہوتی ہے، اور جیسے سیاہی جب تیز سے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس وقت ایک تو سیاہی کا شخصی فرد ہوتا ہے جس کا آن سے نہیں بلکہ زمانے سے تعلق ہوتا ہے؛ یعنے مدت حرکت میں مسلسل مبدء اور منتہیٰ کے درمیان وہ شخصی فرد باقی رہتا ہے؛ اور اس شخصی فرد کی وحدت شخصی اور عددی وحدت ہوتی ہے؛ گویا جس طرح سیاہی کا معروض اور موصوف مثلاً کپڑا ابتدائے حرکت سے آخر تک باقی رہتا ہے، اسی طرح سیاہی کا یہ شخصی فرد بھی باقی رہتا ہے، الغرض ایک حیثیت تو اس سیاہی کی شخصی وحدت کی ہے، اور دوسری حیثیت اسی کی عمومیت اور ابہام کی بھی ہے، یعنے اس کے مطلق کالے ہونے کی حیثیت، اور حرکت کا موضوع یعنے متحرک ان سب کا

مجموعہ ہوتا ہے، یعنے سیاہ جسم بھی سیاہی کے تیز اور گہرے ہونے کا موصوف و موضوع ہے، اس لیے سیاہی میں جو حرکت کرے گا، ظاہر ہے کہ وہ جسم سیاہ ہی ہوگا، جو جسم سیاہ نہ ہوگا، اس کی سیاہی کے تیز ہونے یا سیاہی میں متحرک ہونے کے کیا معنے ہوسکتے ہیں، یونہی جس طرح اس سیاہی کے ایسے غیر محدود مدارج مبدء اور منتہیٰ کے درمیان نکلتے ہیں، جن کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے، اور جن میں ہر درجہ دوسرے درجے سے ماہیت اور معنے کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے؛ پس یہ جتنے خصوصیات سیاہی کی حرکت میں پائے جاتے ہیں، بجنسہٖ یہی ساری باتیں صوری جوہر کی حرکت کی شکل میں پیش آتی ہیں، یعنے جب کوئی جوہری صورت، اپنے درجۂ کمال کی طرف تدریجی طریقے سے آگے بڑھتی ہے تو یہاں بھی ایک کون اور بود تو ایسا ہوتا ہے، جس کا تعلق زمانے سے ہو، اور اول سے آخر تک مسلسل وہ باقی رہے، ایک اعتبار سے تو اس کی نوعیت یہ ہوتی ہے، اور یہی دوسرے اعتبار سے مسلسل تدریجی وجود ہونے کی حیثیت بھی رکھتا ہے؛ اور اس میں بھی اسی طرح مختلف مدارج وجود پیدا ہوتے ہیں جیسے سیاہی میں پیدا ہوتے تھے، اور جس دلیل سے سیاہی کی صورت میں یہ ثابت کیا گیا تھا ایک شخصی فرد اول سے آخر تک باقی رہتا ہے، اسی دلیل سے یہاں بھی اس شخصی فرد کا وجود ضروری ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ دونوں کے وجود کی نوعیت یہ ہے کہ وہ اپنی وحدت کے ساتھ زمانہ (حرکت) میں مسلسل باقی رہتے ہیں، اور قاعدہ ہے، کہ جس کا وجود اس طرح مسلسل اپنی شخصی وحدت کے ساتھ باقی رہے، اس کا وجود چند نہیں بلکہ ایک ہی ہوتا ہے، اور ہمارے نزدیک وجود بجنسہٖ شخصی ہویت ہی کی تعبیر ہے، یعنے دونوں ایک ہیں، اور کچھ میرا ہی یہ تنہا خیال نہیں ہے۔ بلکہ ہمارے سوا بھی ایسے حضرات جن کے قدم حکمت میں راسخ ہیں، ان کا بھی یہی فتویٰ ہے، بہرحال اگر حرکت کوئی ایسی چیز نہ ہو، جو مسلسل اپنی وحدت کے ساتھ اول سے آخر تک پائی جائے، تو ایسی صورت میں یہ کہنا کہ سیاہی جب تیز ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس وقت خود سیاہی باقی نہیں رہتی گویا صحیح قرار دیا جائے گا، یا اسی طرح جب اپنی تکمیل کی راہ میں جوہری صورت گامزن ہو، تو یہ کہنا درست ہوگا کہ خود

جوہری صورت باقی نہیں رہی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، اور اس کا راز وہی ہے، جیساکہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ ہر شے کی اصل درحقیقت اس کا "خاص وجود" ہی ہوتا ہے، اور "خاص وجود" بذات خود معین ہوتا ہے، لیکن کبھی اسی خاص وجود کے کچھ مدارج اور مقامات ہوتے ہیں جن میں وہ اپنی ہویت اور وحدت کے ساتھ باقی رہتا ہے، مگر اسی کے ساتھ ہر درجے اور ہر مقام میں اس کو کچھ کلی ذاتی صفات سے سابقہ پڑتا ہے، اور باوجود اس کی وحدت کے اسی سے ان مقامات اور درجوں کی وجہ سے ان مختلف معانی کو عقل پیدا اور منتزع کرتی ہے، جو اس وجود خاص کے ساتھ ایک مخصوص طرز کے اتحاد کے ساتھ متحد ہوتے ہیں،

ایک نتیجہ یہاں یہ سمجھنا چاہئے، کہ گزشتہ بالا امور میں غور کرنے سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ حرکت کی حیثیت ایک ایسے تشخص کی ہے، جس کی روح طبیعت ہے، جیسے زمانے کی حیثیت ایک ایسے تشخص کی ہے، جس کی روح دہر ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ نفس بلکہ عقل کی نسبت سے طبیعت کی حیثیت ایسی ہے، جیسے آفتاب سے شعاعوں کا تعلق ہے کہ آفتاب ہی کے تشخص سے ان شعاعوں کا تشخص حاصل ہوتا ہے،

ایک خاص بحث اور اس کا نتیجہ میں نے جو یہ دعوی کیا ہے کہ ہر حرکت بلکہ ہر جسمانی فعل کا براہ راست سبب اور فاعل طبیعت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس پر ممکن ہے کہ تم یہ اعتراض کرو، کہ اگر یہی واقعہ ہے، تو چاہئے، کہ نفس کی اطاعت کرتے ہوئے اگر طبیعت اعضا میں ایسی حرکت اور حالت پیدا کرے جو طبیعت کے مقتضا کے خلاف ہو، تو ایسے وقت میں جب نفس طبیعت کو اس کے مقتضا کے خلاف تکلیف دے تو چاہئے، کہ کوئی ماندگی اور تھکن محسوس نہ ہو، اور رعشہ یا دیگر امراض میں نفس اور طبیعت کے مقتضاؤں میں جو کش مکش ہے، چاہئے کہ وہ باقی نہ رہے اس اعتراض کے جواب کے لیے تمہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ طبیعت کے ایک معنے تو یہ ہیں کہ وہ نفس کی مختلف قوتوں میں سے ایک قوت ہے، اور اسی کے ذریعے سے نفس اپنے بعض افعال و اعمال کو انجام دیتا ہے، لیکن یہ طبیعت اس طبیعت سے بالکل مختلف ہے، جو بدن

اور اعضا میں شخصی وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے، پہلی صورت میں طبیعت کا جو تعلق نفس سے ہے اور اس کے ذریعے سے نفس جو کچھ کام لیتا ہے، اس کی حیثیت ذاتی کی ہے، اس لیے کہ یہ طبیعت تو ایک ایسی قوت ہے جو نفس ہی کی ذات سے ابھرتی ہے، اور دوسرے کی حیثیت عرضی اور قسری وخارجی ہونے کی ہے، اب سمجھنا چاہیئے کہ تھکن خلاف طبع امور میں جو ہوتا ہے، یا رعشہ وغیرہ امراض میں جو حالت طاری ہوتی ہے، اس کا سبب یہ ہے، کہ طبیعت بمعنے ثانی نفس کی اطاعت سے کبھی سرتابی کرتی ہے، الغرض نفس کی بدن میں دو قسم کی طبیعتیں ہیں، اور دونوں اگرچہ اس سے مغلوب ہیں لیکن ایک کی مغلوبیت تو خوشی ورضا ہے، اور دوسری کی مغلوبیت زبردستی اکراہ وجبر کی صورت میں ہے، اسی طرح نفس میں جو جو قوتیں ہیں، اور جو اس کے طبعی خادم ہیں، ان کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک کے ذریعے سے تو نفس ان کاموں کو انجام دیتا ہے، جنھیں طبعی افعال کہتے ہیں، اور یہ حال ان قوتوں کا ہے، جو طبعی اور کمی ومقداری وکیفی حرکات کے مبادی ہیں، یعنے مثلاً جذب کشش، مدافعت، امساک اور روکنا ہضم کرنا غذا کو جسم کے مختلف اعضا کے مماثل بنانا نشو ونما بالیدگی وغیرہ کا کام انجام دینا، توالد وتناسل وغیرہ کے خدمات وغیرہ کا کام جن قوتوں کے ذریعے سے نفس انجام دیتا ہے، یہی وہ قوتیں ہیں جو نفس کی خدمت بخوشی ورضا انجام دیتی ہیں، اور دوسری قوتوں کے ذریعے سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جنھیں اختیاری افعال کہتے ہیں، مثلاً مکانی اور وضعی حرکات کے جو مبادی ہیں، یعنے لکھنے چلنے پھرنے اٹھنے بیٹھنے وغیرہ افعال جن کے ذریعے سے انجام پاتے ہیں، اور یہی وہ قوتیں ہیں جو نفس کی خدمت بزور واکراہ، اور قسری طور پر کرتی ہیں، اور یہ دونوں قوتیں دراصل دو فوج ہیں جن کا تعلق حرکات کے عالم سے ہے، اور نفس ناطقہ کی یہ دونوں قوتیں اس حیثیت سے تابع ہیں کہ وہ حیوانی نفس ہے، باقی عقلی نفس ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے، اس کے لحاظ سے اس کی دوسری فوجیں اور دوسرے خدام ہیں جن کا تعلق ادراکات کی دنیا سے ہے، یہ قوتیں بھی نفس کا کام بخوشی ورضا انجام دیتی ہیں، وہمی، خیالی حسی اور ادراکات کے مبادی اسی ذیل میں داخل ہیں،

نیز شوق اور حیوانی، نطقی (انسانی) ارادوں کے مبادی کا شمار بھی انھی کے ذیل میں کیا جاتا ہے، طبیعت کی یہ قسم جو نفس کی مطیع ہے، یہ اپنی تمام قوتوں، اور ان کی تمام شاخوں کے ساتھ نفس کے ساتھ باقی رہتی ہے، لیکن طبیعت کی دوسری قسم وہ جسم کی بربادی کے ساتھ خود بھی تباہ و برباد ہو جاتی ہے، معاد جسمانی (یعنے مرنے کے بعد آدمی جسم کے ساتھ دوبارہ زندہ ہوگا) اس کا راز یہی ہے، جس کی تحقیق انشاء اللہ آیندہ عنقریب آئے گی،

فصل

جوہر میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، اس فصل میں اسی دعوے کی نئی دلیل بیان کی جائے گی، معلوم ہونا چاہئے کہ جسم میں جو طبیعت پائی جاتی ہے، بذات خود اس سے کسی قسم کے طبعی امور سرانجام نہیں پاسکتے، اس لیے کہ اگر خود اس کی ذات ہی جسم میں ان کاموں کو انجام دیتی، تو چاہئے تھا کہ یہی کام جسم کے بغیر بھی اس سے انجام پائیں، لیکن اس شرطیہ کے مقدمے کی تالی (جزا) باطل ہے پس مقدم (شرط) کا باطل ہونا بھی ضروری ہوا، تالی کے باطل ہونے کی وجہ تو صاف ظاہر ہے، کہ اگر طبیعت سے جسم کی وساطت کے بغیر بھی اعمال سرانجام پاسکتے ہوں، تو پھر وہ جسمانی طبیعت باقی نہیں رہتی، بلکہ اس کا تعلق ان موجودات سے ہو جائے گا، جو مجرد اور مادے سے پاک ہیں، باقی یہ بات کہ مقدم و تالی میں جس لزوم کا میں نے دعوی کیا ہے، اس لازمہ کی کیا دلیل ہے، تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ مسلم ہے، کہ طبائع اور قوتوں سے کسی قسم کا کوئی فعل اس وقت تک صادر نہیں ہو سکتا جب تک کہ مادہ اور مادی چیزوں کی اس کے ساتھ شرکت نہ ہو، دلیل اس کی یہ ہے، کہ ایجاد کی حقیقت در اصل وجود سے تقوم پذیر ہوتی ہے، اور ایجاد کا مرتبہ وجود کے بعد ہے اس لیے کہ شے جب تک موجود نہ ہوگی ظاہر ہے، کہ اس کے ایجاد یافتہ ہونے کا تصور ناممکن ہے، پس معلوم ہوا کہ اس کا ایجاد یافتہ ہونا موجود ہونے پر مبنی ہے، اور اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ جب کسی شے کا وجود مادے سے تقوم پذیر ہوگا تو اس کے ایجاد ہونے کی جو بھی صورت ہوگی وہ بھی مادے ہی سے متقوم ہوگی،

ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات یہ ہے کہ مادّے کا وجود، اس قسم کے وجود سے تعلق رکھتا ہے؛ جو حسی اشارے اور تعین کو قبول کرتا ہو وہاں ہے، یہاں ہے؛ اس قسم کے صفات اس کی طرف منسوب ہوسکتے ہوں جسے اصطلاحاً (وضعی امور) کہتے ہیں۔ بہرحال مادّے کا وجود وضعی وجود ہے؛ اسی طرح یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ کسی تاثیر یا تاثر فعل یا انفعال میں جب مادے کا توسط پیدا ہوتا ہے؛ تو اس کے یہی معنے ہیں کہ اس کی وضع نے وساطت کا کام کیا ہے اور اس بنیاد پر یہ ضروری ہے، کہ ایسی چیز جسے مادے سے کسی قسم کا وضعی تعلق نہ ہو، (یعنے مادّے سے وہ قریب ہو، یا دور ہو)، یا ازیں قبیل کوئی وضعی تعلق جب تک نہ ہوگا اس وقت تک یہ بات ناقابل تصور ہے کہ مادے کا اس شے پر کوئی اثر پڑے، یا کسی تاثر وانفعال کا ظہور ہو، پس معلوم ہوا کہ وضع کی شرکت کی بغیر اگر کسی قوت سے کوئی فعل صادر ہو، تو ایسی قوت اپنے تاثیری فعل میں بھی مادّے سے بے نیاز ہو گی، اور اپنے وجود میں بھی مستغنی ہو گی، یعنے مادّے سے مجرد ہو گی، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، اور ان ہی باتوں کا لازمی نتیجہ یہ بھی ہے، کہ جس مادّے میں ہو کر خود طبیعت پائی جائے گی، اس مادّے پر طبیعت کسی قسم کا فعلی اثر نہیں ڈال سکتی، اس لیے کہ خاص اس طبیعت کی نسبت سے ظاہر ہے کہ مادّے کو کوئی وضعی جہت حاصل نہیں ہے؛ اور نہ ان چیزوں کے لحاظ سے جو طبیعت میں پائی جاتی ہیں، ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ جس کی وجہ سے وضع حاصل ہوتی ہے؛ خود اس کی بھی وضع ہو، اور یہ محال ہے؛ پس ثابت ہوا کہ وہ سارے انفعال جو مادّے کی طرف منسوب ہیں، یا مادّے پر جن افعال کا اثر پڑتا ہے؛ یہ ناممکن ہے کہ ان انفعال کا صدور کسی ایسی چیز سے ہو؛ جس کا وجود مادی ہو، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کسی جسمانی طبیعت سے کوئی تاثیری فعل خود اس کے مادّے میں صادر ہو، ورنہ لازم آئے گا، کہ شخصی مادہ مادے سے پہلے ہو جائے، پس معلوم ہوا کہ طبیعت کے وہ سارے صفات جو اس کو لازم ہیں، یعنے طبعی حرکات اور طبعی کیفیات مثلاً آگ کی حرارت، پانی کی رطوبت یہ ساری باتیں طبیعت کے ان لوازم میں

داخل ہیں جن کے ثبوت کے لیے کسی نئے کام اور جعل اور نئی تاثیر کی دخل اندازی کی ضرورت نہیں، اور اس بنیاد پر مضبوطی ہے کہ دائرہ وجود میں کوئی ایسا مبدء علی اور برتر سبب ہو، جو طبیعت سے، اور طبیعت کے سارے لوازم و آثار سے بھی مافوق ہو اور انہی لازمی آثار میں خود حرکت بھی ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ طبیعت اور حرکت دونوں کا وجود ایک ساتھ ہے، اور اپنے پائے جانے میں دونوں ہم دوش و ہم قدم ہیں، اور اسی لیے لازمی ہے کہ طبیعت بھی کوئی ایسی چیز ہو، جس میں تجدد و تغیر خود اس کی ذات کا اقتضا ہو، یعنے جو حرکت کا حال ہے، بلکہ طبیعت کے لیے جس تجدد اور تغیر کا ثبوت لازمی ہے، وہ خود حرکت ہی ہے، اور یہی حال طبعی کم (مقدار) اور طبعی کیف کا بھی ہونا چاہئے، یعنے ان سب کی پیدائش بھی طبیعت کی پیدائش کے ساتھ ہوتی ہے، اور ان کی بقا طبیعت کی بقا کے ساتھ وابستہ ہے، الغرض تمام طبعی احوال اور ان کی معیت کا طبیعت کے ساتھ یہی طرز رہنا چاہئے، مطلب یہ ہے کہ حدوث و پیدائش، تجدد و زوال پذیری، بقا و فنا میں دونوں کو برابر ہونا چاہئے، البتہ یہ بات ضرور ہے کہ وجود کا فیض طبیعت کے واسطے اور اس کی راہ سے ان لوازم اور احوال تک پہنچتا ہے، یہی مطلب ہے مشائی حکما کے اس دعوے کا جو اس تقدم کی کیفیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں یعنے کہتے ہیں کہ صورت کو ہیولی پر جو تقدم حاصل ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ ہیولی کی علت اور سبب میں صورت کی بھی شرکت ہے، پھر اس شرکت کے معنے یہ ہیں کہ صورت ہی ہیولی کی بالاستقلال فاعل ہے، یا اس کی حیثیت ایسے واسطے اور آلے کی ہے جو ہیولی پر مقدم ہے، کیونکہ وجوداً تو دونوں یعنے صورت اور ہیولی ساتھی ہیں، اور یہی حال طبیعت کا اپنے ان طبعی صفات کے ساتھ ہے، جن میں حرکت بھی داخل ہے، الحاصل ان تمام باتوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ تمام اجسام میں طبیعت کا تجدد پذیر ہونا اور مسلسل ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا اس کی لازمی صفت ہے، پس فلک میں دوری حرکت کی وجہ سے جو نوبہ نو وضع پیدا ہوتی رہتی ہے، اور

عنصریات کے بسائط و مرکبات میں جو طبعی استحالے اور کمی و مقداری حرکات پیدا ہوتے رہتے ہیں، یہ سب ان کی اپنی اپنی طبیعت کے تجدد و پذیری کا نتیجہ ہے؛

ایک دوسری مشرقی دلیل

قاعدہ ہے کہ ہر جسمانی جوہر کے وجود کا ایک خاص طرز ہوتا ہے، جس میں اس کے لیے ایسے عوارض اور صفات کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، جو اس سے جدا نہیں ہو سکتے، بلکہ ان کا الگ ہونا ناممکن ہوتا ہے، ان عوارض کی حیثیت اشخاص کے ساتھ وہی ہوتی ہے؛ جو نوعی حقیقتوں کے ساتھ فصلوں کو ہوتی ہے، یہی لازمی عوارض و صفات ہیں، جنھیں عام طور پر مشخصات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یعنے وہ صفات جن سے شے کا تشخص حاصل ہوتا ہے، لیکن تحقیق یہ ہے کہ دراصل ان صفات سے تشخص حاصل نہیں ہوتا، البتہ تعین و تشخص کی وہ علامتیں ضرور ہوتی ہیں، میری مراد علامت کے لفظ سے وہ عنوان مراد ہے جس سے کسی مفہوم کی تعبیر کی جاتی ہو، جیسے واقعی اور حقیقی فصل کی تعبیر منطقی فصل کے ذریعے سے کی جاتی ہے، مثلاً نباتات کی فصل نامی کو اور حیوانات کی فصل حساس کو، انسان کی فصل ناطق کو قرار دیتے ہیں، حالانکہ نامی نفس نباتی کا عنوان ہے، اور حساس نفس حیوانی کا، ناطق نفس انسانی کا عنوان ہے؛ ظاہر ہے کہ حقیقی فصول تو یہی نفوس ہیں؛ اور ان سے منطقی مفہوموں کو پیدا کر کے انھی کا عنوان ان مفہوموں کو بنا لیا گیا ہے، اور یہی حال تمام جوہری مرکبات کے فصول کا ہے، یعنے ان میں ہر فصل بجائے خود ایک بسیط امر ہے، پھر انھی کی تعبیر کلی فصل کے ذریعے سے کی جاتی ہے، جسے منطقی فصل کہتے ہیں گویا کسی چیز کا نام وہی رکھ دیا گیا ہے، جو اس کے ذاتی لوازم کا نام تھا، ورنہ واقع میں یہ جتنی فصلیں ہیں، ان کی حیثیت خاص خاص ایسے بسیط وجودوں کی ہے، جن کی کوئی کلی ماہیت نہیں ہے، اشخاص کے لوازم کا جو نام مشخص (تشخص بخشنے والا) رکھ دیا گیا ہے، یہ بات بھی اسی قبیل کی ہے، اس لیے کہ تشخص تو وجود ہی کی ایک خاص نوعیت اور طرز کا نام ہے، کیونکہ وجود تو بذات خود تشخص پذیر ہوتا ہے، اور ان لوازم کا ظہور اس

وجود سے، اسی طرح ہوتا ہے، جس طرح روشن چیزوں سے روشنی آگ، اور گرم چیزوں سے گرمی پھوٹتی ہے، اس گفتگو کو ذہن نشین کرانے کے بعد میں اب کہتا ہوں کہ ہر جسمانی شخص جن پر ان شخص آفریں امور کا تبادلہ ہوتا ہے، خواہ بالکل بدل جاتے ہوں یا ان کا کوئی حصہ بدل جاتا ہو، مثل زمانے، مقدار، مکان وضع وغیرہ امور میں تبدیلی پیدا ہو، تو ظاہر ہے کہ ان امور کی تبدیلی دراصل ان وجوہ و اسباب کی تبدیلی کی تابع ہوگی جن کا ہونا ان کے لیے لازمی ہے، بلکہ ایک لحاظ سے تو یہ دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، اس لیے کہ ہر جسمانی طبیعت کے وجود پر یہ بات براہِ راست محمول ہوتی ہے، یعنے اسی جسمانی طبیعت کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے، جو متصل ہے، مقدار والا ہے، وضع رکھتا ہے، مکان میں پایا جاتا ہے، زمانے میں پایا جاتا ہے اور سارے صفات اس کو بذات خود ثابت ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ مقدار، رنگ، وضع وغیرہ امور کی تبدیلی جسمانی جوہر کے شخصی وجود کی تبدیلی ہے، اور جواہر میں حرکت کے واقع ہونے کے یہی معنے ہیں، اس لیے کہ جس طرح عرض کا وجود عرض ہوتا ہے، اسی طرح جوہر کا وجود بھی تو جوہر ہی ہوتا ہے،

ایک مثالی تشریح گذشتہ بالا تقریروں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر جسمانی جوہر میں ایک تو ایسی سیال طبیعت ہوتی ہے، جو ہر آن تجدد پذیر ہوتی ہے، اور دوسری چیز اسی میں وہ بھی ہوتی ہے، جو ثابت و برقرار اور باقی رہتی ہے، اور اس ثابت و باقی امر کو اس سیال تجدد پذیر طبیعت سے ایسی نسبت ہوتی ہے، جو روح کو جسم کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ اس لیے ہوتا ہے، کہ انسانی روح چونکہ مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، اس لیے وہ تو برابر باقی رہتی ہے، اور بدن کی طبیعت مسلسل سیلانی کیفیت کے ساتھ تجدد پذیر ہوتی ہے، ہمیشہ اس میں تحلیل، گھلاؤ، اور بہاؤ کا عمل جاری رہتا ہے، اس کی حقیقت ہی یہ ہے کہ تجدد کے ساتھ ساتھ اس کی ذات میں بقا بھی محسوس ہوتا ہے، اور یہ بات اس کا نتیجہ ہے کہ برابر اس پر مماثل امور کا فیضان ہوتا رہتا ہے، یعنے تجدد امثال کا قانون جاری رہتا ہے، اور

عام لوگ قدرت کی کارروائی کے متعلق غفلت میں پڑے ہوئے ہیں، بلکہ نت نئی تخلیق کا جو سلسلہ جاری ہے، اس کے متعلق وہ گڑبڑ میں مبتلا ہیں یعنے قرآن کی آیت بل ھم فی لبس من خلق جدید کی کیفیت میں گرفتار ہیں، اور یہی حال اشیاء کی طبعی صورتوں کا ہے، یعنے اپنے مادی وضعی زمانی وجود کے ساتھ تو وہ تجدد پذیر ہیں، اور یہ ان کا ایک ایسا تدریجی کون وجود ہے جس کی ذات کو قرار نہیں ہے، اور یہی طبعی صورتیں اپنے عقلی وجود اور اس عقلی صورت کے اعتبار سے جو مادے کی آلودگی سے پاک ہے، اور افلاطون کی طرف منسوب ہے (یعنے مثل افلاطونیہ) کے اعتبار سے حق تعالیٰ کے علم میں ازلاً و ابداً باقی ہیں، میں اس کا قائل نہیں ہوں کہ یہ عقلی صورت بذات خود باقی ہے، بلکہ حق تعالیٰ کی بقا کے ساتھ ان کی بقا وابستہ ہے، ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر تمہارے سامنے اس کی تفصیل آئے گی، بہرحال طبعی صورتوں کا پہلا وجود تو دنیوی ہے زوال پذیر ہے، اس کو ثبات و قرار سے حصہ نہیں ملا ہے، اور ان کا دوسرا وجود حق تعالیٰ کے ساتھ ثابت و برقرار ہے، [illegible] ہے، [illegible] ہے، کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ کے علم میں کوئی چیز زائل ہو سکتی ہے اور نہ حق تعالیٰ کے علم میں تغیر و تبدل کے لیے کوئی راہ ہے (ان فی ھذا لبلاغا لقوم عابدین) اس میں عبادت گذار لوگوں کے لیے بلاغ ہے۔

فصل

اس فصل میں اس بات کی تردید ایک جدید طریقے سے کی جاتی ہے جو شیخ وغیرہ نے بیان کیا ہے، کہ جوہری صورتوں کی پیدائش حرکت کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی، ان لوگوں نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے، کہ صورت میں تیز سے تیز تر ہوتے چلے جانے کی صلاحیت نہیں ہے، یعنے وہ اشتداد کو قبول نہیں کرتی، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز اشتداد کو قبول نہیں کر سکتی اس کا حدوث اور اس کی پیدائش تدریجی طور پر نہیں بلکہ دفعتہً اور اچانک ہوتی ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صورت بھی اگر اشتداد کو قبول کر سکے گی، تو اشتداد کی درمیانی حالت میں وہ باقی رہتی ہے، یا نہیں اگر باقی رہتی ہے تو یہ تغیر صورت میں نہیں ہو رہا ہے، بلکہ صورت کے لوازم میں

ہو رہا ہے، اور اگر نہیں باقی رہتی ہے، تو یہ صورت کا فقدان اور عدم ہے، نہ کہ اس کی اشتداد پذیری؛ نیز بر تقدیر ثانی ضروری ہے کہ پہلی صورت کے بعد کوئی دوسری صورت موجود ہو، اور یونہی صورتوں کا پے در پے سلسلہ یکے بعد دیگرے جاری رہے؛ اب سوال ان پے در پے آنے والی صورتوں کے متعلق ہے کہ ان صورتوں کی کیا کوئی ایسی صورت بھی ہے، جو ایک لمحے اور ایک آن سے زیادہ ٹھیر سکتی ہو؛ یا ایسی کوئی صورت نہیں ہے؛ اگر ایسی صورت کوئی پائی جاتی ہے، تو یہ حرکت سکون سے بدل گئی، اور اگر کوئی ایسی صورت نہیں ہے؛ تو اس کے دوسرے معنے یہ ہوئے کہ یہاں پے در پے یکے بعد دیگرے آنے والی ایسی صورتیں ہیں، جن کا وجود آنی ہے۔ اس دلیل کی تحلیل دو دلیلوں کی شکل میں ہو سکتی ہے؛ ایک تو یہ شکل ہے کہ آنوں اور لمحوں کے متعلق یہ لازم آتا ہے کہ ان میں تتالی پائی جائے یعنی پے در پے، ایک کے پیچھے دوسری لگی ہوئی اس صورت سے ان کا وجود پایا جائے، لیکن جس دلیل سے یعنی آنات کی تتالی کے التزام سے جوہری صورت کی حرکت کو ناجائز ٹھیرایا جاتا ہے؛ بعینہ اسی دلیل سے کیف وغیرہ مقولوں کی حرکت پر بھی یہی الزام قائم کیا جا سکتا ہے؛ یعنے نقض وارد ہوتا ہے، دوسری شکل اس دلیل کی یہ ہو سکتی ہے کہ حرکت کے لیے موضوع اور محل کی ضرورت ہے، کہ تنہا مادہ چونکہ موجود نہیں ہوتا، اس لیے صورت میں مادّے کے موضوع پر حرکت واقع نہیں ہو سکتی، بخلاف کیف وغیرہ کے کہ اس کا موضوع اور محل خود کیف کے وجود سے مستغنی ہے، اور اس لیے وہ موجود ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس میں حرکت واقع ہوتی ہے اس دلیل کی یہی تقریر جب ٹھیک بیٹھتی ہے؛ تو پہلی شکل مہمل اور لغو ہو گئی، اور اس سلسلے کی سب سے اچھی دلیل یہی صورت قرار پائی، اور صاف لفظوں میں اب اس کو یوں بیان کرنا چاہئے، کہ صورتوں کے تعاقب اور یکے بعد دیگرے وارد ہونے سے صورت میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، اس سلسلے کی صورتوں میں کوئی صورت ایسی نہیں ہے، جس کا وجود ایک آن سے زیادہ قرار پذیر ہو؛ جس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے میں یہ صورتیں نہیں پائی جاتی ہیں، بلکہ معدوم

ہوتی ہیں، اور قاعدہ ہے کہ صورت کا فقدان اور انعدام ذات کے فقدان و انعدام کو مستلزم ہے، پس معلوم ہوا کہ ان کی ذات کسی زمانے میں باقی نہیں رہتی، حالانکہ ہر متحرک اس زمانے تک ضرور باقی رہتا ہے، جب تک حرکت ہوتی رہتی ہے؛ مگر اس میں میرا ایک اعتراض ہے، اور وہ یہ ہے، کہ کون و فساد کا سلسلہ تو صورتوں میں بھی سب کے نزدیک جاری رہتا ہے، یعنے ایک صورت بنتی اور دوسری بگڑتی ہے، مثلاً پانی ہوا ہو جاتا ہے، اور ہوا پانی ہو جاتی ہے، اور جو دلیل حرکت کے غلط کرنے کی یہ قائم کی گئی ہے، اسی دلیل سے کون و فساد بھی باطل ہو جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ دلیل میں جو یہ کہا گیا تھا، کہ صورت کا فقدان اور انعدام ذات کے فقدان و انعدام کو مستلزم ہے" میں پوچھتا ہوں کہ اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے، کہ صورت کے فقدان سے صورتوں کا یہ سارا مجموعہ جو ان صورتوں اور ان کے محل سے بنتا ہے اس کو معدوم ہو جانا چاہیئے، تو یہ صحیح ہے، لیکن متحرک یہ مجموعہ تو نہیں ہے، ہاں، اگر یہ مجموعہ ہی متحرک ہوتا تو بیشک یہ خرابی لازم آتی کہ حرکت کے وقت متحرک کیسے معدوم ہو گیا، لیکن یہاں تو متحرک دراصل محل بایں شرط ہے، کہ کوئی نہ کوئی صورت اس کے ساتھ ہے، ٹھیک جیسے کم میں جو چیز متحرک ہوتی ہے، وہ مقدار اور کم کا محل بایں شرط ہے کہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی مقدار رہے، اور اگر صاحب دلیل کی یہ غرض ہے کہ صورت کے معدوم ہونے سے مادے کا معدوم ہونا ضروری ہو جاتا ہے، تو یہ واقعہ نہیں ہے، ورنہ اس بنیاد پر تو خود انھی کو یہ ماننا پڑے گا کہ جب کوئی صورت پیدا ہوتی ہے، مثلاً ہوا جب پانی بنتی ہے، تو اس وقت مادہ معدوم ہو جاتا ہے، خواہ یہ بات دفعۃً ہوتی ہو، یا تدریجی طور پر چونکہ ہر حادث اور نوزائیدہ امر کے لیے مادے کی ضرورت ہے تو لازم آتا ہے کہ مادوں کا وجود غیر محدود ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے، علاوہ اس کے اگر (کون و فساد) کی صورت میں کوئی ایسی چیز نہیں مانی جاتی ہے، جو دونوں حالتوں میں باقی رہتی ہو، (یعنے ہوا اور پانی دونوں صورتوں میں) تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ حادث اور نوزائیدہ امور کو مادے کی حاجت ہی نہیں ہے،

اور اگر دونوں حالتوں میں کوئی چیز محفوظ و باقی رہتی ہے، تو پھر یہ معاً ثابت ہوا کہ صورت کے زوال سے مادّے کا فقدان و انعدام نہیں ہوتا۔

تعجب ہے کہ "ہیولیٰ اور صورت کے مابین جو تلازم ہے" یعنے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے، حکماء کے اس مسلّم قاعدے کا ذکر کرتے ہوئے شیخ نے خود اپنے بیان پر جب یہ سوال وارد کیا ہے کہ صورت نوعیہ اگر زائل ہو جاتی ہے، تو چاہیے کہ اس کے زوال سے مادّہ بھی معدوم ہو جائے، پھر خود ہی یہ جواب دیا ہے، کہ مادّے کی تخصی وحدت صورت کی شخصی وحدت سے نہیں بلکہ نوعی وحدت کے ذریعے سے محفوظ رہتی ہے، حیرت ہے کہ جب شیخ کا یہی مسلک ہے، تو صورت میں حرکت کے واقع ہونے سے اور صورت کی تبدیلیوں سے مادّے کا معدوم ہو جانا کیوں ضروری ہو؛ بلکہ صحیح بات وہی ہے کہ اتصالی تجدد جو مسلسل حرکت کی شکل میں جاری رہتا ہے، اس کے ذریعے سے صورت بھی باقی رہتی ہے، اور اتصالی تجدد سے شخصیت کی بقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا جیسا کہ حرکت توسطی کی بحث میں خود اسی بات کی یہی لوگ تصریح بھی کرتے ہیں، اور یہ جوان لوگوں کا قول ہے، کہ شدت وضعف، تیز ہونے اور دھیما پڑنے کے اعتبار سے جو مدارج اور مراتب پیدا ہوتے ہیں، ان مدارج و مراتب میں ہر مرتبہ دوسرے مرتبے سے نوعی اختلاف رکھتا ہے، چاہیے کہ ان مراتب و مدارج سے وہ مراتب و مدارج مراد لیے جائیں جن کا وجود بالفعل ہو، اور جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے سے فعلیت کے رنگ میں ممتاز ہو، مگر یہ بات اس کے منافی نہیں ہے، کہ مثلاً سیاہی اپنے تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں ایک واحد تخصی وجود کی حیثیت میں اس طرح باقی رہتی ہے، کہ اس میں بالقوۃ غیر محدود انواع سیاہیوں کے موجود ہوں، او زبجنسہ یہی حال صورتوں کا بھی ہو سکتا ہے کہ جب وہ اتصالی تجدد و تبدل کے رنگ میں حرکت کرتی ہیں،

شیخ نے صورت کی حرکت کے ابطال کی ایک اور دلیل بھی بیان کی ہے، پھر خود ہی اس دلیل کی کمزوری کا بھی اظہار کیا ہے؛ دلیل کی تقریر یہ ہے کہ جوہر کے متعلق یہ مسلّم ہے کہ اس کی ضد نہیں ہے، اور جب یہ واقعہ ہے، تو

اس میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے، اس لیے کہ ضد کا ضد کی طرف منتقل ہونا ہی کو تو حرکت کہتے ہیں، پھر خود ہی اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ دو ضدوں سے کیا مطلب ہے، اگر یہ مراد ہے کہ کسی ایک موضوع (یعنے ایسا محل جو اپنے حال اور اس چیز کا جو اس میں پائی جاتی ہو محتاج نہ ہو) پر یکے بعد دیگرے دونوں کا تعاقب ہو سکے، تو ظاہر ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد پر صورت کے لیے ضد نہیں ہے، اور اگر موضوع کی قید نہ لگائی جائے بلکہ بجائے موضوع کے کسی عام محل پر ان دونوں کا تعاقب ہو سکتا ہو یہ مراد لیا جائے تو محل کی چونکہ ایک صورت، یہ بھی ہوتی ہے کہ اپنے حال اور اس چیز کا جو اس میں پائی جاتی ہو، محتاج بھی ہوتا ہے، اس لیے اس اصطلاح کی بنا پر صورت کے لیے بھی ضد ہو سکتی ہے، مثلاً ناریت (آگ ہونا) مائیت (پانی ہونا) یہ دونوں دو وجودی امور ہیں، اور ایک ایسے محل پر یکے بعد دیگرے ان کا تعاقب ہوتا ہے: جو دونوں میں مشترک ہے، اور اسی کے ساتھ دونوں میں انتہائی مخالفت بھی ہے، ضد ہونے کے لیے یہی دو باتیں چاہییں سو دونوں ان میں موجود ہیں،

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ آسمانی اجرام اور زمینی اجسام کے وہ طبعی جواہر جن سے ان اجرام و اجسام کا تقوم ہوتا ہے وہ تجدد پذیر ہیں، اگرچہ پہلے بھی یہی بیان کیا گیا ہے لیکن اس فصل میں اس کو اور زیادہ مستحکم و مضبوط کیا جائے گا، مقصد یہ ہے کہ تم کو شاید یہ خلجان ہو کہ یہ ایسا نیا مسلک تم نے اختیار کیا ہے، جس کے قائل دنیا کے حکما میں کوئی نہیں ہے، اس لیے کہ غیر قار ہونے کی صفت تو سب کے نزدیک صرف زمانہ اور حرکت میں منحصر ہے، یعنے ان دونوں کے سوا اور کوئی ایسی چیز نہیں مانی جاتی ہے جس کا ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ اکٹھا نہ ہو سکتا ہو، البتہ باہم اگر ان حکما میں کچھ اختلاف ہے، تو وہ اس بات میں ہے کہ ان میں بذات خود غیر قار کون ہے، اور غیر کے ذریعے سے یہ صفت بالعرض کس کی ہے، جمہور کا خیال یہ ہے کہ در حقیقت یہ اصلی صفت تو زمانے کی ہے، اور حرکت اس سلسلے میں زمانے کی تابع ہے، یعنے زمانے کی وجہ سے حرکت کی ذات میں بے قراری پیدا ہو گئی ہے، لیکن صاحب الاشراق کا مسلک اس کے برعکس ہے، بہر حال کچھ بھی ہو، اس کا تو

ی بھی قائل نہیں ہے، کہ طبیعت کا شمار ان جواہر کے ذیل میں ہے جن کی ذات
ثبات و قرار نہیں ہے، ہاں! تو اب تم مجھ سے اس کا جواب سنو! پہلی بات تو
ی ہے، کہ آدمی کو چاہیے، کہ وہ برہان اور دلیل کی پیروی کرے، اسی کے ساتھ
بات بھی ہے، کہ مشہور بات سے عقل مند آدمی اس وقت تک اختلاف نہیں کرتا
ب تک نہ اختلاف کرنے کی گنجائش پاتا ہے، (پھر ظاہر ہے کہ میں نے بھی کسی مجبوری
ے اختلاف کیا ہے؟)

دوسری بات یہ ہے کہ ہم عام خیال کی یہ تاویل کرسکتے ہیں کہ ماہیت
ور وجود کے حال میں فرق ہے، حرکت اور زمانے کی تو ماہیت ہی تجدد، تغیر
گذشتنی و انقضا و انقلاب ہے، لیکن طبیعت کی ماہیت نہیں بلکہ وجود تجدد،
گذشتنی و انقضا کا وجود ہے، باقی خود طبیعت کی ماہیت سو وہ تو ثابت اور
قار ہے،

تیسری بات یہ ہے، کہ شے کا قوۃ کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف بہ تدریج
انا ظاہر ہے کہ اسی کو حرکت کہتے ہیں، نہ کہ جو چیز بھی قوت سے فعل کی طرف منتقل ہو،
اسے حرکت کہتے ہیں، بہر حال حرکت کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے، وہ یہی
ہے کہ یہ ایک اضافی اور نسبتی حقیقت ہے، اور قاعدہ ہے، کہ اضافی و نسبتی امور کا
تجدد و تبدل ہو، یا ثبات و قرار، ہر حال میں ان کی حالت وہی ہوگی جو ان کے
وجود اور عدم کی ہے، ایک قاعدہ تو یہ ہے، دوسرا قاعدہ اسی کا یہ ہے، کہ
یہ اضافی امور اپنے تغیر اور تجدد میں ہمیشہ اسی چیز کے تابع رہتے ہیں، جن کی طرف
یہ منسوب ہوتے ہیں اور یہی حال ثبات و قرار کا بھی ہے، یعنی اس میں بھی وہ تابع
ہی ہوتے ہیں، اور جب خود ان اضافی امور کا یہ حال ہے، تو ان کی جو نسبت
اور اضافت ہوگی اس کا حال تابع ہونے میں ظاہر ہے، یعنی خود تغیر و تجدد،
گذشتنی و انقضا کا جو مفہوم ہے، ان کا تابع ہونا تو اور ضروری ہے، بہر حال یہاں
تین باتیں پیدا ہوتی ہیں ایک تو کسی شے کا تجدد و تغیر، دوسری وہ چیز جس سے
یہ تغیر و تجدد پیدا ہوتا ہو، تیسری وہ چیز جو خود تجدد پذیر و تغیر انگیز ہو، پہلی
بات یہی دراصل حرکت کی تعبیر ہے، اور دوسری تعبیر متحرک کی ہے، تیسری تعبیر تو

حرکت کے موضوع کی ہے، یونہی شے کا قوت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف آنا، یا شے کا دفعۃً نہ پیدا ہونا یہ بات اور جو چیز قوت سے نکل کر فعلیت کی طرف آتی ہے، یا جو چیز اچانک اور دفعۃً حادث اور پیدا نہیں ہوتی، یہ بات ظاہر ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں، نیز جس طرح یہ دونوں باہم غیر ہیں اسی طرح وہ چیز جس کی وجہ سے قوت سے فعلیت کی طرف شے آتی ہے یا جس کی وجہ سے شے دفعۃً حادث اور پیدا نہیں ہوتی ہے، یہ بھی مذکورۂ بالا دونوں امور سے الگ بات ہے؛ پھر جیسے جو چیز سفید ہو اس میں تین باتیں پائی جاتی ہیں: ایک تو اس کا سفید ہونا اور یہ ایک اضافی نسبتی معنے ہے، جسے آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے،

دوسری چیز خود سفیدی ہے، تیسری چیز وہ شے ہے جو سفیدی والی ہے، یعنے جس میں سفیدی پائی جاتی ہے، بس جو حال اس کا ہے، یہی حال اس کا ہے جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں، یوں سمجھو کہ قوت سے فعل کی طرف تدریجی منتقل ہونا یہ تو حرکت ہوئی، اور اس کا وجود اگرچہ ذہن میں ہے لیکن خارج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس مفہوم کو آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے، باقی قوت سے فعل کی طرف یہ منتقلی جس وجہ سے عمل میں آئی، تو یہ خود طبیعت ہے، اور وہ چیز جس نے اس منتقلی کے عمل کو قبول کیا، وہ مادہ ہے، لیکن اس عمل منتقلی میں طبیعت کی حیثیت تو واسطے کی ہے، اور جس نے متحرک کو قوت سے فعلیت کی طرف واقع میں منتقل کیا ہے، تو وہ ایک دوسرا ملکی اور علوی یا فلکی جوہر ہے، اور یہ منتقلی کتنے دیر میں انجام پائی، اس کا پیمانہ زمانہ ہے، اس لیے کہ زمانے کی تو حقیقت ہی تجدد و انقضا کی ختنی کی مقدار اور ان حالات کے پیمانے کا نام ہے، اسی لیے زمانے کا وجود حرکت کے وجود سے ایسا جدا نہیں ہے، کہ ایک دوسرے کا غیر ہو، ٹھیک زمانے کو حرکت سے وہی نسبت ہے، جو جسم[1] تعلیمی کو جسم طبعی سے ہے جسم تعلیمی اور طبعی میں جو فرق ہے،

[1] جس میں صرف طول ہو وہ خط ہے، جس میں طول و عرض دونوں ہوں سطح ہے، اور جس مقدار میں تینوں باتیں طول و عرض و عمق ہوں اسی کو جسم تعلیمی کہتے ہیں جو جسم طبعی کے ساتھ پائی جاتی ہے، طبعی جسم جوہر ہے اور تعلیمی عرض، ۱۲-

اس کا بیان آگے آئے گا کہ دونوں میں استدادی تعین کے ہونے نہ ہونے کا فرق ہے،

چوتھی بات یہ ہے کہ تمہارا یہ الزام کہ میں نے کوئی نیا مسلک گھڑا ہے، ایسا نیا مسلک جس کا کوئی حکیم قائل نہیں ہے، سچ پوچھو تو یہ بالکل افترا اور جھوٹ ہے، اس لیے کہ جو سب سے بڑا حکیم ہے وہ اپنی محترم کتاب میں ارشاد فرماتا ہے، میرا مطلب حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ سے ہے ظاہر ہے کہ تمام حکیموں میں سب سے صادق حکیم اسی کی ذات مبارک ہے، قرآن مجید میں ارشاد ہے وتری الجبال جامدة وهي تمر مر السحاب (تم پہاڑوں کو ساکن ٹھیرا ہوا دیکھ رہے ہو، حالانکہ جیسے بادل اڑا جاتا ہے، اسی طرح یہ بھی سنسنائے بھر رہے ہیں) اور دوسری جگہ ارشاد ہے بل هم في لبس من خلق جديد (بلکہ لوگ نئی پیدائش سے گڑبڑ میں ہیں) اسی طرح طبیعت کی تبدیلی کے متعلق اشارہ فرمایا گیا ہے، یوم تبدل الارض غیر الارض (اس دن زمین بدل دی جائے گی دوسری زمین سے) اور ایک جگہ ارشاد ہے فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين (تو خدا نے آسمانوں کو کہا اور زمین کو آؤ تم دونوں خوشی سے یا زبردستی، دونوں بولے ہم آئے خوشی سے) یا آیت كل اتوه داخرين (اب آئے خدا کے پاس ذلت کے ساتھ) اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ان نبدل امثالکم وننشئکم فيما لا تعلمون (ہم بدل دیں تمہیں تمہاری مماثل شکلوں میں، اور اٹھائیں ہم تمہیں ایسے حال میں جسے تم نہیں جانتے) یا حق تعالیٰ کا ارشاد ان نشاء نذهبكم ويات بخلق جديد (اگر ہم چاہیں تم کو اٹھا کر لے جائیں، اور لائے خدا کوئی نئی مخلوق) یا آیت انا لله وانا اليه راجعون (ہم سب اللہ ہی کے لیے ہیں اور اللہ ہی کی طرف ہم سب واپس ہونے والے ہیں) الغرض یہ اور ان کی سوا مختلف آیتوں میں اس مسئلے کو بیان کیا گیا ہے، جس کا میں نے ذکر کیا۔

جسمانی طبائع میں تجدد و تبدل کا عمل جاری ہے، اس واقعے کی طرف جن آیتوں میں اشارہ فرمایا گیا ہے ان میں ایک آیت یہ بھی ہے وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم

لا یفرطون (وہی خدا ہے؛ جو اپنے بندوں پر غالب قابو یافتہ ہے، وہ تم پر نگہبانوں کو بھیجتا رہتا ہے، یہاں تک کہ جب تم میں کسی پر موت آجاتی ہے تو ہمارے بھیجے ہوئے لوگ اس کو اٹھا لیتے ہیں اور وے کسی قسم کی کمی زیادتی نہیں کرتے) اس آیت میں مذکورۂ بالا مسئلے کی طرف کیسے اشارہ پایا جاتا ہے! اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایسی چیزیں جن کا وجود عدم کے ساتھ لپٹا ہوا ہے، اور جن کی بقا زوال کو اپنے اندر چھپائے ہوئے ہے ایسی چیزوں کے لیے ضروری ہے کہ جو ان کی بقا اور حفاظت کے اسباب ہوں، بجنسہ وہی ہلاکت اور ان کی فنا و بربادی کے بھی اسباب ہوں، اسی لیے آیت بالا میں جس طرح بغیر کسی کمی و زیادتی کے اٹھا لینے کو بھیجے ہوئے، گوں (رسل ملائکہ) کی طرف منسوب کیا گیا ہے، انھی رسل (بھیجے ہوئے فرشتے) کی طرف حفاظت و نگرانی بھی منسوب کی گئی ہے؛ یعنے حفاظت کرنے میں جس طرح ان رسولوں سے کمی نہیں ہوتی، اسی طرح اٹھا لینے میں بھی کوئی زیادتی نہیں کرتے، گویا آخری فقرہ جو قرآن کا ہے یعنے "وے کمی و زیادتی نہیں کرتے" اس کا تعلق دونوں پہلوؤں سے ہے) ان قرآنی آیات کے سوا، قدما کے کلام میں اس قسم کے تصریحات اور ایسی تنبیہیں ملتی ہیں جن سے ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے۔ یونانی فلاسفہ کے استاد نے اپنی کتاب اثولوجیا جس کے معنے "حق شناسی" کے ہیں یہ لکھا ہے

"کسی قسم کا کوئی جرم (جسم) کیوں نہ ہو، مرکب ہو یا بسیط"

"وہ کسی طرح ثابت اور قائم نہیں رہ سکتا، اگر اس میں کوئی نفسانی (روحانی)"

"قوت موجود نہ ہوگی اور یہ بات اس لیے ضروری ہے کہ اجرام کی طبیعت میں"

"سیلانی کیفیت اور فناپذیری داخل ہے، پس اگر سارا عالم صرف جرم ہی جرم"

"ہو، اور اس میں کوئی نفس (روح) اور کسی قسم کی حیات و زندگی نہ ہو"

"تو تمام چیزیں برباد و تباہ ہلاک و درہم و برہم ہو کر رہ جائیں گی"

مذکورۂ بالا عبارت میں تو اس کی بھی تصریح موجود ہے کہ جسمانی طبیعت اس شخص کے نزدیک بھی ایک سیال جوہر ہے، اور اس بات کی بھی صراحت ہے کہ تمام اجسام خود اپنی ذات کی حیثیت سے تباہ و برباد ہونے والے ہیں اور عقلی ارواح باقی رہنے ہیں جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں اسی شخص نے اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھا ہے،

اگر نفس (روح) کو بھی منجملہ اجرام کے ایک جرم قرار دیا جائے یا یہ سمجھا جائے کہ ہے تو روح بھی جرم ہی لیکن تمام اجسام و اجرام میں اس کا وجود سب سے بہتر ہے، بہرحال دونوں باتوں کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ روح کو بھی سیال اور گذران، تغیر پذیر خیال کیا جائے اس لیے کہ اجسام و اجرام مسلسل سیال اور بہاؤ میں رہتے ہیں، اور اسی سیلان کا یہ نتیجہ ہے کہ بالآخر تمام اجسام کا آخری ٹھکانا ہیولیٰ پر ہوتا ہے، پس اگر دنیا کی ساری چیزوں کو ہیولیٰ پر لا کر ختم کر دیا جائے گا، اور خود ہیولیٰ کے لیے کوئی ایسی صورت نہ تجویز کی جائے گی جو اس کی صورت گر ہو، یعنے اس کی علت ہو، تو سارا ہستی کا نظام ہی تباہ ہو جائے گا، پس ثابت ہوا کہ اگر عالم صرف جرم محض اور فقط اجسام کا مجموعہ ہے تو سارا عالم فنا ہو چکا ہوتا جو محال ہے؛

اس عبارت میں بھی اس کی تصریح کی گئی ہے، کہ سارے اجسام تجدد پذیر ہیں، اور اس میں اس مسئلے کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے جس کا ذکر آچکا ہے، یعنے یہ کہ ہیولیٰ کی اصلی شان عدم اور نیستی ہی ہے، پھر جب مبدء فیاض سے اس پر کسی صورت کا فیضان ہوتا ہے، تو یہ صورت اسی ہیولیٰ میں گم ہو جاتی ہے، مگر مبدء فیاض بدل کے ذریعے سے اس کو قائم رکھتا ہے، اس خیال کی تائید زینون اعظم کے قول سے بھی ہوتی ہے، جس کا شمار الہیٰ حکما کے بڑے

لوگوں میں ہے اس کا بیان ہے کہ

سارے موجودات باقی بھی ہیں اور مٹ بھی رہے ہیں،
ان کی بقا کی شکل تو یہ ہے کہ پیہم نئی نئی صورتوں کا تجدد ہوتا رہتا ہے؛ اور مٹنے کی شکل یہ ہے کہ پہلی صورت مٹتی چلی جاتی ہے جس وقت دوسری نئی صورت آتی ہے (زینون نے آخر میں ذکر کیا ہے) کہ بربادی و تباہی صورت و ہیولیٰ کے لیے لوازم میں ہے"

میں نے زینون اکبر کی یہ رائے شہرستانی کی الملل والنحل نامی کتاب سے نقل کی ہے، آیندہ ایک مستقل باب میں حکما کے اساطین اور سر برآوردہ لوگوں کی رائیں اس مسئلے کے متعلق نقل کروں گا، جن میں عالم کی تجدد پذیری، اور زوال وفنا دونوں باتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ میرا ایک مستقل رسالہ بھی ہے جس میں ثابت کیا گیا ہے، کہ عالم اور عالم میں جو کچھ ہے سب کے سب زمانی حادث ہیں یعنے ایک مدت تک معدوم رہنے کے بعد موجود ہوئے ہیں: جو اس سے واقف ہونا چاہتا ہو، اس رسالے کا مطالعہ کرے۔ منجملہ ان اقوال کے جن سے میرے خیال کی تائید ہوتی ہے، ایک قول وہ بھی ہے، جس کا ذکر شیخ عربی نے فصوص الحکم میں فرمایا ہے، فرماتے ہیں،

حیرت کی بات ہے، کہ آدمی مسلسل ترقی کی طرف حرکت کر رہا ہے، لیکن حجاب کی لطافت اور صورتوں کی باہمی شابہت کی وجہ سے اس کو پتا نہیں چلتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے آیت اُتُوبِهٖ متشابہا (اور دیے جائیں گے جنتی پھل ملتے جلتے) میں فرمایا ہے،
یہی شیخ عربی فتوحات میں فرماتے ہیں،

تو معلوم ہوا کہ سارے موجودات مسلسل برابر متحرک ہیں، اس دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، اس لیے کہ پیدائش اور تکوین بغیر پیدا کرنے والے اور تکوین کے نہیں ہو سکتی، پس واقعہ یہی ہے، کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلسل توجہات کا اور ان کلمات کا سلسلہ جاری ہے، جو کبھی ختم نہیں ہو سکتے،

حق تعالیٰ کا قول ما عند اللہ باق (خدا کے پاس جو کچھ ہے وہ باقی ہے) اس میں بھی اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، کہ حق تعالیٰ کے "عقلی کلمات" خود ذات حق کی بقا کے ساتھ باقی ہیں اور ان کے جسمانی پیکر و اصنام فنا پذیر و بر سر زوال ہیں،

فصل اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ عرضی مقولوں میں جو حرکتیں واقع ہوتی ہیں، ان میں سب سے مقدم ترین حرکت، وہ حرکت ہے، جس کا نام حرکت وضعی دوری ہے، یعنے عام طور پر جسے گردش اور چکر کہتے ہیں، اور یہ کہ صرف قدیم ہی نہیں بلکہ تمام حرکتوں میں اشرف اور کامل تر حرکت بھی یہی ہے، پہلی بات یعنے اس حرکت کا سب سے زیادہ قدیم ہونا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حرکت کم اور مقدار میں واقع ہوتی ہے، مثلاً نشو و نما یا انحطاط و ذبول میں جو حرکت ہوتی ہے، یہ مکانی حرکات کی محتاج ہوتی ہے، اس لیے کہ بڑھنے والا ہو یا گھٹنے والا یعنے نامی ہو، یا ذابل دونوں میں ضرورت ہے کہ کوئی چیز حرکت کرکے اس پر وارد ہو، یا حرکت کرکے اس سے خارج ہو، لیکن وضعی حرکت خواہ دوری شکل میں ہو، یا بغیر اس کے ہو، ہر حال میں وہ مقدار و کم کے گھٹنے بڑھنے سے بے نیاز ہوتی ہے، اسی طرح جو حرکت تخلخل اور تکاثف (پھیلنے اور سکڑنے) کی شکل میں ہوتی ہے، اس میں بھی کچھ نہ کچھ کیفی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے، یعنے استحالے سے اس کو چارہ نہیں خواہ یہ استحالہ اس طور پر ہو کہ کوئی گرم کرنے والی چیز اس پر تخلیل کا عمل کرے یا کوئی سرد کرنے والی چیز جماد کا عمل کرے، اور قاعدہ ہے کہ استحالے والی حرکت دوامی نہیں ہوتی، اسی لیے اس میں ضرورت ایسے سبب کی ہوتی ہے، جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف شے کو منتقل کرے مثلاً آگ پانی پر استحالے کا عمل کرے، خواہ اس عمل کی شکل یوں ہو کہ خود پانی سے قریب ہو، یعنے اپنی گرمی کو کھوتے ہوئے حرارت کو کم کرے، یا پانی ہی اس کے قریب ہو، یعنے اپنی ٹھنڈک کو کھو کر گرمی کی صفت پانی قبول کرے، اس ساری تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ مکانی حرکت کو کمی اور کیفی حرکت پر تقدم حاصل ہے، اب مکانی حرکت کی دو ہی صورت ہوتی ہے، یا وہ سیدھی راستی خط مستقیم پر ہوگی،

یعنے حرکت مستقیمہ ہوگی، یا کسی ٹیڑھے ترچھے خط پر واقع ہوگی یعنے حرکت منعطفہ ہوگی؛ یا مٹنے والی حرکت ہوگی، مستقیم حرکتوں کا تو قاعدہ ہے کہ ان میں دوام نہیں ہوتا، یعنے ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتی، کیونکہ تمام ابعاد (طول وعرض وعمق) کا متناہی و محدود ہونا ثابت ہوچکا ہے، اور پچھلی سیدھے ٹیڑھی ترچھی (منعطفہ) یا مٹنے والی (راجعہ) حرکت میں تسلسل اور اتصال نہیں ہوسکتا، بلکہ ہر دو مختلف حرکتوں کی بیچ میں سکون کی دخل اندازی ضروری ہے، اور سکون جب ہوتا ہے، زمانے میں ہوتا ہے، اس لیے سکون تو حرکتوں کی قوت وصلاحیت کا نام ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان ہوچکا ہے، اور شے کی قوت وصلاحیت کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ خود شے پر زمانے کے اعتبار سے مقدم ہو؛ یعنے ایک زمانہ ایسا چاہیئے جس میں صرف شے کی قوت وصلاحیت تو پائی جاوے، لیکن اس زمانے میں خود شے نہ ہو؛ اور زمانے کے لیے اس حرکت کی ضرورت ہے جو اس کی حفاظت کرے، اور اس کو باقی رکھے، ظاہر ہے کہ ایسی حرکت جو ختم ہونے والی اور تصرم پذیر ہو؛ وہ تو زمانے کی محافظ نہیں ہوسکتی، بلکہ اس کے محافظ کے لیے ضرورت ہے کہ اس میں ایسا دوام ہو، جو مسلسل لگاتار پیہم پے در پے یکے بعد دیگرے تجدد پذیر ہو؛ اور اس قسم کے دوام کی گنجائش بجز ایسی دوری حرکت کے اور کسی میں نہیں ہے، جس میں دوامی تسلسل اور اتصال جائز ہو؛ الحاصل اب یہ بات معلوم ہوئی کہ دوری حرکت تو تمام عرضی حرکات سے مستغنی ہے، اور اس کے سوا حرکت کی جتنی قسمیں ہیں؛ وہ دوری حرکت سے بے نیاز نہیں ہوسکتیں، پس ثابت ہوا کہ سب سے قدیم اور سب سے اول ترین حرکت دوری حرکت ہی ہوسکتی ہے، باقی یہ بات کہ دوری حرکت ہی دوامی حرکت ہوسکتی ہے؛ اس کی وجہ تو وہی ہے جو گذر چکی کہ اس کے سوا جتنی حرکتیں ہیں ان سب کی انتہا سکون پر ہوتی ہے؛ اس لیے کہ سکون تو حرکت کے عدم کا نام ہے، اور چونکہ وہ ایک خاص قسم کا عدم ہے، یعنے حرکت کا عدم ہے، اس لیے اس کو ایسا عدم ہونا چاہیئے جس میں قوت وصلاحیت اور ملکہ کی کیفیت کی آمیزش ہو، اور ان صفات (قوت وملکہ) کو ضرورت ہے کہ

کوئی ایسی چیز ہو، جو ان کو قبول کرے یعنے ان کی قابل ہو، اور قابل بھی اس رنگ کا ہونا چاہئے، جس کا وجود زمانی تجدد و تغیر اپنے اندر رکھتا ہو، اور یہ کہ حرکت کے زمانے کے بعد زمانے کا محتاج ہو، اس لیے سکون کی مدمقابل حرکت ہی تو ہے، اور یہ بات ابھی بتائی گئی تھی، کہ زمانے کی محافظ دوری حرکت ہے، جیسا کہ مشہور خیال ہے، یہ اس مسئلے کی تقریر تھی کہ دوری حرکت مقدم ترین حرکت ہے، باقی اس دوری حرکت کا تمام حرکتوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ تام وکامل ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح دوسری حرکتیں کیت (مقداریت) کی زیادتی کو قبول کرتی ہیں، دوری حرکت میں اس کی گنجائش نہیں، نیز سرعت میں اشتداد و تیزی اور بطوء وسستی و دیری میں ضعف کو بھی قبول نہیں کرسکتی، جس کے وجوہ تمہیں عنقریب افلاک کی بحث میں معلوم ہوں گے، ایک تو اس حرکت کے تام وکامل ہونے کی یہ وجہ ہے، علاوہ اس کے یہ بات بھی ہے کہ دوری حرکت کا فاعل ومحرک اور اس کی غایت ومنزلِ مقصود دونوں چونکہ کوئی محسوس چیز نہیں ہوتی، بلکہ ایسا عقلی امر ہے، جس میں قرب و بعد نزدیکی و دوری کے اعتبار سے کسی قسم کا کوئی تفاوت پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ عقلی امور کا وجود تو اس عالم محسوس سے ماورا اور خارج ہے، اور ایسی چیزوں سے قرب و بعد کی نسبت کیسے پیدا ہوسکتی ہے، بخلاف ان حرکات کے جو مکانی اور اینی ہوتے ہیں کہ ان میں جو حرکت طبعی ہوتی ہے، اس کا حال یہ ہے، کہ جب متحرک اپنے طبعی حیز (جگہ) کے قریب پہنچتا ہے تو حرکت میں تیزی پیدا ہوجاتی ہے، اور جو حرکت قسری ہوتی ہے یعنے کسی بیرونی قوت سے متحرک میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے، وہ مرکز طبعی کے پاس پہنچکر کمزور پڑجاتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شے اپنے مبدء اور اصل سے جس قدر نزدیک ہوتی چلی جاتی ہے وہ زیادہ تیز شدید اور قوی ہوتی جاتی ہے، اور جتنی دور ہوتی چلی جائے گی، کمزور اور سست پڑتی جاتی ہے،

اب رہ گئی یہ بات کہ دوری حرکت سب سے زیادہ اشرف و برتر کیوں ہے، تو اس کی وجہ ظاہر ہے کہ جب تمام حرکتوں میں یہی سب سے

زیادہ تام اور کامل ہے، قاعدہ ہے کہ ناقص سے کامل کو ہمیشہ افضل و اشرف سمجھا جاتا ہے، پس ثابت ہوا کہ دوری حرکت تمام حرکتوں سے افضل و اعلیٰ ہے، اور اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوا کہ جو جرم دوری حرکت کے ساتھ متحرک ہوگا ضروری ہے کہ وہی اپنی طبیعت کے رو سے تمام اجرام سے مقدم بھی ہو، کامل و تام بھی ہو، اشرف و اعلیٰ بھی ہو، اس لیے کہ کام کی برتری اور فعل کا کمال و دوام ظاہر ہے کہ اس کے فاعل اور اس کام کے کرنے والے کے شرف وفضل کمال و دوام کو چاہتا ہے، اور وہی اپنی امساکی اور جذبی قوت کے ذریعے سے ایسی طبعی حرکات جو مکانی اور مستقیم ہوں ان کی سمت اور جہات کی تحدید کرتا ہے، اور اسی سے سارے مکانی ابعاد کی بھی حد بندی ہوتی ہے، جس کا بیان فلکیات اور جہات کی بحث میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا،

فصل

اس فصل میں زمانے کی حقیقت ثابت کی جائے گی اور بتایا جائے گا، کہ زمانہ اپنی اتصالی اور مقداری وکمی ہویت وتخصیت کے ساتھ تمام حرکتوں کی مقدار اور پیمانہ ہے، اور یہ کہ وہی تقسیم کے ذریعے سے حرکتوں کو جو اعداد عارض ہوتے ہیں ان کی مقدار بھی زمانہ ہی ہے؛

اس سلسلے کی پہلی بات یعنے زمانے کے وجود کا اثبات، تو اس راہ میں حکمائے طبعیئین کے مذاق کے مطابق ہمیں جن امور سے راہنمائی حاصل ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ بسا اوقات چند حرکات کی ابتدا بھی ایک ساتھ ہوتی ہے اور اختتام و انتہا بھی ساتھ ہی ہوتی ہے، لیکن ایک حرکت سے بڑی مسافت طے ہوتی ہے، (مثلاً ایک میل) اور دوسری حرکت سے جو مسافت طے ہوتی ہے وہ اس سے کم ہوتی ہے، (مثلاً نصف میل) یا مثلاً طے شدہ مسافت تو برابر برابر ہے، (مثلاً ایک ہی میل ہے) لیکن ایک حرکت کی ابتدا پہلے ہوئی اور انتہا بھی پہلے ہوئی، مثلاً دس بجے شروع ہوئی اور بارہ بجے ختم ہوئی، لیکن دوسری حرکت کی ابتدا بھی بعد کو ہوئی، (مثلاً ساڑھے دس پہ شروع ہوئی اور انتہا بھی پہلے ہوئی مثلاً ساڑھے دس بجے ہی ختم ہوگئی، یا ابتدا و انتہا میں سے کوئی بات

ساتھ ہوئی ہو، اور کوئی الگ الگ مگر مسافت جو طے ہوئی وہ برابر تھی، ظاہر ہے کہ ان حرکات میں جو اس اختلاف کا مشاہدہ ہو رہا ہے، خواہ مسافت کی کمی وبیشی کا اختلاف جیسے پہلی صورت تھی، یا ابتدا و انتہا کا اختلاف جیسا کہ دوسری صورتوں کا حال ہے، یہ اختلاف رات دن کا مشاہدہ ہے، اور اس مشاہدے سے قدرتی طور پر آدمی کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دائرۂ وجود میں کوئی ایسی مقداری ہستی ہے جس میں مختلف یا متفق حرکات کے واقع ہونے کی گنجائش ہے، اور جسم کی مقداروں سے وہ کوئی علیحدہ شے ہے، کیونکہ جسمانی مقدار (مثلاً خط، سطح، جسم تعلیمی) وغیرہ تو قار ہوتے ہیں یعنے ان کے اجزا باہم دوسرے اجزا کے ساتھ اکٹھے ہوتے ہیں، اور یہ جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ ایک غیر قار حقیقت یعنے حرکت کی مقدار ہے، یہ ہے طبعی حکما کے اس طریقے کا حاصل جو زمانے کے ثبوت میں انھوں نے اختیار کیا ہے، اس کے تفصیلات علم طبعیات کے سپرد ہیں،

اور حکمائے الہیین کا طریقہ زمانے کے اثبات میں دوسرا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب کوئی چیز کسی چیز کے بعد پیدا ہوتی ہے تو یہاں ایک ایسی قبلیت (پہلے ہونے کی صفت) پیدا ہوتی ہے، جو بعدیت (پیچھے ہونے کی صفت) کی ساتھ جمع نہیں ہوسکتی، یعنے ایسی قبلیت ہوتی ہے، جو نہ اس قبلیت کے مانند ہے، جو ایک کو دو پر حاصل ہے، اس لیے کہ ایک تو دو کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، اور نہ وہ ایسی قبلیت ہے، جو باپ کو بیٹے پر ہوتی ہے، یا فاعل کی ذات کو فعل پر ہوتی ہے، اس لیے کہ ان صورتوں میں بھی یہ جائز ہے، کہ جو پہلے ہے، وہ بعد والے کے ساتھ بھی جمع ہو جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ خود بعد والے کے بعد بھی باقی رہے، اور نہ وہ قبلیت ایسی ہے، جو وجود پر اس کے عدم کو حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ بسا اوقات عدم تو شے کے بعد بھی پایا جاتا ہے، یعنے شے کے معدوم ہونے کے بعد بھی تو عدم ہی سامنے آجاتا ہے، بہر حال وہ ایسی قبلیت ہے، جس کا بذات خود اپنے بعد والے کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے، پھر ایک بات یہ بھی مشاہدے کی ہے کہ اس قسم کی قبلیت کے اعتبار سے جو قبل ہو، اور اسی قسم کی بعدیت والا جو بعد ہو، ایسے قبل وبعد اگلے پچھلے کے بیچ میں اسی قسم کی قبلیتوں اور اسی قسم کی بعدیتوں کا

ایک ایسا سلسلہ پیدا ہوتا ہے، جس کی تقسیم کسی حد پر ٹھیر نہیں سکتی (مثلاً دس بجے جو قبل ہے، اور گیارہ بجے جو بعد ہے، ان کے درمیان میں ساٹھ منٹ اسی قسم کے اور ہر منٹ میں ساٹھ سکنڈ اسی نوعیت کے الی غیر ذالک پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں کہ ان میں کوئی قبل بعد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا) پس ایسی چیز جس کے ساتھ اس قسم کا تقدم و تاخر وابستہ ہو، ضرور ہے کہ اس میں مختلف قبلیتوں اور مختلف بعدیتوں کا تجدد بھی ہونا چاہئے یعنے نت نئی قبلیتیں اور بعدیتیں بھی اس میں پیدا ہوتی چلی جائیں، اور اسی طرح وہ گذرتی بھی چلی جائیں اور ان سب باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک ایسی چیز ہونی چاہئے، جس کی ہویت بذات خود تجدد پذیر اور رگذر دار ہو، یعنے گذرتی بھی جائے اور آتی بھی جائے یعنے مسلسل اتصالی طور پر یہ سلسلہ اس میں ان حرکات کے محاذی اور برابر برابر جاری ہو، جن کا تعلق ایسی مسافتوں سے ہے جن کی تقسیم کسی ایسے حصے اور جز کی طرف ناممکن ہو، جو خود تقسیم نہ قبول کر سکتا ہو، اور یہ چیز جو اس وقت ثابت ہوتی ہے، چونکہ تقسیم، اور کمی و بیشی زیادتی و نقصان کو قبول کرتی ہے اس لیے اس کا شمار کم اور مقدار کے ذیل میں ہوگا، یعنے منجملہ مقداروں کے ایک مقدار اور کم ہوگی، اور چونکہ وہ ایک اتصالی حقیقت ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ وہ ایک ایسی مقدار اور کم ہے، جو متصل بھی ہے، اور غیر قار بھی ہے، یا یوں کہو خود مقدار اور کم نہیں بلکہ متصل غیر قار مقدار و کم والی چیز ہے، بہر حال کچھ بھی ہو، اب آگے سوال ہوتا ہے کہ وہ جوہر ہے، یا عرض، اگر اس کو جوہر مانا جائے تو اس میں چونکہ تجدد و تغیر کی پیدائش کا مسلسل داغ لگتا چلا جاتا ہے، اس لئے ایسا جوہر تو ہو نہیں سکتا جو مادے اور امکانی قوت و صلاحیت سے مجرد اور پاک ہو، اب دو ہی صورت ہے، یا تو یہ مانا جائے کہ وہ کسی ایسے مادی جوہر کی مقدار ہے، جس کی ہویت کو ثبات و قرار نہیں ہے، بلکہ اس کی حقیقت تجدد پذیر ہے، یا وہ اس جوہر کے تجدد، اور بے قراری کی مقدار ہے، بہر حال وہ یا تو حرکت ہی کی مقدار ہے، یا کسی ذاتی حرکت والے متحرک کی مقدار ہے، اور اسی کے تسلسل و اتصال سے حرکت کی مقدار کا اندازہ ہوتا ہے اور اسی کی وہمی تقسیم سے حرکت میں تعدد پیدا ہو کر اس کا کچھ حصہ متقدم اور پہلے کہلانے لگتا ہے اور کچھ حصہ متاخر اور پیچھے کے نام سے موسوم ہوتا ہے

الحاصل اس قسم کی جو چیز بھی ہے؛ اس میں ثبات و قرار اتصال و تسلسل بھی ہے، اور تجدد و انقضائے و گذشتنی بھی ہے، گویا ایک ایسی شے ہے جو نہ صرف قوت اور صلاحیت ہے، اور نہ خالص فعلیت و شدنی ہے؛ اسی لیے اپنے وجود اور وجود کے دوامی ہونے کی وجہ سے اس کو ایک ایسے فاعل کی حاجت ہے، جو اس کا محافظ ہو؛ اور اس کے دوام کو قائم رکھے، اور اپنی نوزائیدگی، حدوث، ختم ہوتے چلے جانے کی صفت کی وجہ سے ضرورت ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو، جو اس کے امکان اور اس کے وجود کی قوت و صلاحیت کو قبول کرے، اور ان خصوصیات کی بنیاد پر لابدی ہے کہ وہ خود جسم ہو، یا جسمانی امر ہو، نیز چونکہ اس میں ایک قسم کی اتصالی وحدت بھی پائی جاتی ہے، اور تجددی کثرت بھی، اس لیے واحد ہونے کی حیثیت سے تو چاہیے کہ اس کا فاعل بھی ایک ہی ہو، اور قابل بھی ایک ہی ہو، اس لیے کسی واحد صفت کے لیے ناممکن ہے کہ اس کے لئے ایک سے زیادہ موصوف ہوں، یعنے واحد صفت کے لیے ضروری ہے کہ اس کا ایک ہی موصوف ہو، جو ایک ہی فاعل سے پیدا ہوا ہو، اور اس واسطے ضرور ہوا کہ اس کا فاعل ایسا ہو جس کی ذات مادّے اور مادی تعلقات و آلودگیوں سے پاک و مجرد ہو، ورنہ اگر وہ خود بھی جسم ہوگا، تو اپنے جسم ہونے میں اور مادی پیدائش کے لیے اپنے نت نئے احوال کی وجہ سے دوسری حرکت اور دوسرے زمانے اور ایسے مادّے کی حاجت ہوگی، جو اس سے پہلے ہو، اور اس میں اس کا وہ عدم قائم ہو، جسے پہلے ہونا چاہیے، یہ حال تو فاعل کا ہوا، اسی طرح جو اس کو قبول کرے گا یعنے اس کے قابل کے لئے بھی ضرورت ہے کہ اس کو تمام طبائع اور اجسام پر تقدم حاصل ہو اور سب سے زیادہ وہ تام و کامل ہو، کیونکہ اس کے سوا زمانے پر کسی کو اس قسم کا تقدم اور ایسی سبقت میسر نہیں آسکتی، اس لیے ضرور ہوا کہ جو اس کا قابل ہو، اس کی تکوین اور پیدائش کسی دوسرے جسم سے نہ ہو، ورنہ زمانے کا تسلسل اور اتصال ہی ٹوٹ جائے گا، پس ثابت ہوا کہ زمانے کے قابل کے لیے ضروری ہے کہ اپنی خلقت میں تام اور کامل ہو، اور عنصری ہستیوں سے اس کا تعلق نہ ہو، اور یہ کہ

اس کی طبیعت اور فطرت میں مکانی حرکت اور کمی حرکت مثلاً نشو ونما ذبول و انحطاط تخلخل و تکاثف کا اقتضا نہ ہو، اور نہ ایک کیفیت کو چھوڑ کر دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہو؛ اس لیے کہ ان باتوں کی وجہ سے تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ وہ ختم بھی ہو سکتا ہے، اور اس کے وجود کا انقطاع بھی ہو سکتا ہے، جس کا دوسرا مطلب یہ ہو گا کہ تمام اجسام پر جو اس کو تقدم حاصل تھا، یہ بات جاتی رہے گی باقی چونکہ اس میں یہ خود زمانے میں تجدد و تغیر اور حدوث و پیدائش کا سلسلہ بھی جاری ہے، اس لیے اس کے براہِ راست فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس میں تجدد اور گذشتنی کی کیفیت ہو، اسی طرح سے براہِ راست اس کے قبول کرنے والے میں یہ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ ایسی چیزیں لاحق ہوتی رہیں، جن سے اس میں تسلسل و اتصال کے ساتھ برابر تجدد بھی پیدا ہوتے رہتے اور یہ بات اس کے غایت میں بھی ہونی چاہیئے؛ اس مسئلے کو ذرا زیادہ تفصیل سے ہم بیان کرتے ہیں،

فصل اس فصل میں یہ بات بیان کی جائے گی کہ زمانے اور حرکت کی غایت کا وجود تدریجی نوعیت کا ہے یعنی اس کا حصول دفعۃً اور اچانک نہیں بلکہ رفتہ رفتہ ہوتا ہے، قبل اس کے کہ اس کی تقریر کی جائے یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ عنقریب یہ ثابت کیا جائے گا کہ فلک کی حرکت کی ذاتی غایت در اصل وہ تصورات اور خیالات ہیں، جن سے مبدءِ اصلی کی قربت اور نزدیکی کا شوق اور اس کے ارادے فلک میں پیدا ہوتے رہتے ہیں شیخ تعلیقات میں لکھتے ہیں؛

> فلکی حرکت کی غرض صرف حرکت بحیثیت خاص حرکت ہونے کی نہیں ہوتی بلکہ مقصود تو حرکت کی طبیعت، اور ماہیت کا محفوظ کرنا ہوتا ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی شخصی حرکت کے ذریعے سے میسر نہیں آسکتی، اس لیے اس کی بقا کا سامان نوع کے ذریعے سے کیا گیا، جیسے انسانی نوع کی بقا اشخاص و افراد ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے، نوعِ انسانی کسی خاص شخص کے ذریعے باقی نہیں رہ سکتی تھی

اس لیے کہ خاص شخص تو پیدا ہوتا ہے یعنے نہ ہونے کے بعد ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے جو چیز ایسی ہو، یعنے نہ ہونے کے بعد بنتی ہو، اس کا بگڑنا اور فاسد ہونا بھی ضروری ہے، اور فلکی حرکت اگرچہ تجدد پذیر اور نوبہ نو پیدا ہوتی رہتی ہے، مگر چونکہ اس میں ایک اتصالی وحدت ہوتی ہے گویا ایک نہ ٹوٹنے والے دوامی سلسلے کی سی حالت ہوتی ہے، اور اسی اعتبار سے ایک ہی حرکت میں اوّل دوم دورے پیدا ہوتے ہیں،

اسی کتاب میں دوسری جگہ کی عبارت یہ ہے:

جزئی طبیعت کی غایت بھی کوئی شخصی جزئی امر ہی ہوتا ہے، جیسے اس شخصی غایت کے بعد جو چیز پیدا ہوتی ہے وہ بھی شخصی وجود ہی ہوتا ہے، اور یہ شخصی وجود بھی کسی دوسری جزئی طبیعت کی غایت ہوتا ہے لیکن وہ بے شمار غیر محدود افراد واشخاص جن کی کوئی حد و انتہا نہیں ہے یہ دراصل اس قوت کی غائت ہوتے ہیں جو آسمانی جواہر میں پائی جاتی ہے

پھر اسی میں لکھتے ہیں،

فلک کی حرکت کا سبب اس نفس (روح) کا تصور اور خیال ہے، جس میں ایک تصور کے بعد دوسرا تصور، اور ایک خیال کے بعد دوسرا خیال پیدا ہوتا رہتا ہے، نفس کا یہ تصور اور خیال جس میں کسی وضعی جہت کی سی جھلک ہوتی ہے، دوسرے تخیل کا سبب ہوتا ہے، یعنے پہلے تصور سے اس میں دوسرے تصور کی استعداد اور صلاحیت پیدا ہوتی ہے، یہ ممکن ہے کہ ان مکرر تصورات کی صورت یہ ہو، کہ نوعی حیثیت سے کسی ایک حقیقت کے نیچے مندرج ہوں، اور ان کے شخصی افراد کثیر ہوں، یا یہ سارے مکرر تصورات باہم حقیقت میں مختلف ہوں،

اسی کتاب میں ایک اور جگہ یہ لکھتے ہیں،

یہ دوسرا خیال اور تصور شخصی اعتبار سے نہیں بلکہ نوعی حیثیت سے پہلے خیال اور تصور کے مانند ہوتا ہے، اور اس لیے جائز ہے، کہ دوسرے خیال سے ایسی حرکت صادر ہو، جو پہلے خیال کی

حرکت کے مماثل ہو، یعنے وہی نوعی مماثلت ہو، نہ کہ شخصی، اور اگر یہ دونوں خیال شخصی طور پر مماثل ہوں گے، تو اس وقت تو ایک ہی ہو جائیں گے، اور ان سے جو حرکت صادر ہوگی، وہ عددی اور شخصی طور پر واحد ہوگی،

پھر ایک اور مقام میں لکھتے ہیں؛

فلک کی ہر وضع (یعنے خود اپنے اجزا اور بیرونی موجودات کی نسبت سے جو ہیئت اس میں پیدا ہوتی ہے) یعنے اس قسم کی ہیئت، دوسری وضع کو چاہتی ہے، اور اس کا سبب وہی خیالات وتوہمات کا وہی سلسلہ ہے؛ جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتا چلا جاتا ہے،،

شیخ کی یہ بجنسہ اپنی عبارتیں ہیں، اور انہی کے الفاظ میں ہیں، ان عبارتوں میں اس کی صلاحیت ہے، کہ ہم اس سے جوہری صورتوں کی حرکت ثابت کریں، اس کی تقریر دو طریقوں سے ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ تو یہ ہے، کہ فلکی تصورات اور خیالات میں جب تجدد پذیری کی کیفیت تدریجی اتصال کی نوعیت کی ہے، اور جوہری صورت میں حرکت کے معنے بھی تو یہی ہیں، جیسا کہ شیخ اور دوسروں کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ جوہر کی صورت بھی جوہر ہی ہوتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی انہی لوگوں کی مانی ہوئی بات ہے، کہ افلاک میں در اصل اپنے انہی مبادی اور اسباب کے تصورات ہوتے ہیں، جو ان افلاک میں حرکت تو براہِ راست پیدا کرتے ہیں، اور افلاک کی جو چیزیں تابع ہیں، ان کو بھی افلاک کے ذریعے سے متحرک کرتے ہیں، اس لیے کہ افلاک کی حرکت ان لوگوں کے خیال سے ان امور کے لیے نہیں ہو سکتی، جو ان سے درجے میں سافل اور فروتر ہیں، ضرور ہوا کہ ان افلاک کے مقاصد اور ان کے خیالات ایسی جوہری صورتیں ہوں جو عنصری جواہر سے اعلیٰ و برتر ہیں؛

تقریر کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ ہر جسم کی وضع کے متعلق یہ انہی لوگوں کا تصریحی فیصلہ ہے، کہ وہ جسم کے وجود کے ایک خاص پیرایے اور طرز کا نام ہے، یا اس کا شمار وجود کے لوازم میں ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے کہ فلک کی

جتنی وضع بھی ہے، سب کی سب طبعی ہے، ایسا نہیں ہے کہ بعض وضع تو اس کی طبعی ہو، اور بعض قسری؟ اس لیے کہ فلکیات میں بیرونی موثرات اور قاسر کی کہاں گنجائش ہے، اور تم کو معلوم ہو چکا کہ ہر حرکت کا براہِ راست مبدء طبیعت ہی ہوتی ہے، پھر تحقیق سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے، کہ فلک کی طبیعت اور اس کا حیوانی نفس دونوں ایک ہی چیز ہے، یا دونوں کی ذات ایک ہی ہے، ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ وضع میں جو حرکت ہوتی ہے، چونکہ وہ شخصی وجود کے تغیر و تبدیل کو چاہتی ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ فلک میں ایک شخص کے بعد دوسرے شخص کا اور ایک وجود کے بعد دوسرے وجود کا تانتا بندھا ہوا ہے، اور تدریجی اتصال کے طرز پر بندھا ہوا ہے، شیخ نے تعلیقات ہی میں ایک مقام پر یہ بھی کہا ہے؛

فلک کی طبیعت بایں حیثیت کہ وہ فلک کی طبیعت ہے، کوئی طبعی این (مکان) اور کوئی طبعی وضع کو چاہتی ہے، یعنے کوئی خاص مکان اور خاص وضع اس کی طبیعت کا ذاتی اقتضا نہیں ہو سکتا، ورنہ پھر اس مکان اور وضع سے اس کا نکلنا، قسر اور بیرونی موثرات کا نتیجہ قرار پائے گا؛

ایک اور جگہ یہ لکھا ہے؛

"فلک کے لیے یہ سارے مکانات وایون اور اوضاع سب طبعی ہیں"

میں کہتا ہوں کہ شیخ کے اس کلام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ فلک کی جتنی وضعیں ہیں ہر وضع اس کی طبعی وضع ہے، اور اسی طرح اس کا ہر آین اور مکان طبعی این و مکان ہے، اب سوال ہے کہ باوجود طبعی ہونے کے فلک کا اس کو چھوڑ کر دوسرے مکان اور وضع کی طرف منتقل ہونا اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا، جب تک یہ نہ مانا جائے کہ فلک کی طبیعت ایک ایسی حقیقت اور ذات ہے، جس میں تجدد کا عمل جاری ہے، یعنے اس میں ایک قسم کی اجتماعی وحدت کے ساتھ اتصالی کثرت دونوں باتیں پائی جاتی ہیں، اور یہی حال اس کی تمام اوضاع

اور مکانی ہیئتوں (اپنی صفات) اور دیگر لوازم کا ہے، اگرچہ شیخ اور شیخ کے تابعین کا یہ مذہب تو نہیں ہے لیکن حق یہی ہے اور اس سے گریز کی کوئی صورت نہیں ہے، ان لوگوں کے مسلک اور خیالات کے مناسب جوبات ہو سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ فلک کی طبیعت بالذات اور ابتدائی حیثیت سے تو در اصل مطلق وضع اور مطلق این کو چاہتی ہے، یعنی اس میں کسی قسم کی کوئی خصوصیت ملحوظ نہ ہو، مگر پھر ان خصوصیات کی ضرورت اس لیے ہو جاتی ہے، کہ نوع کی بقا کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی تھی اور اسی وجہ سے بالذات نہیں بلکہ بالعرض اور تبعی طور پر یہ خصوصیات بھی فلک کی طبیعت کے اقتضاؤں میں شریک ہو گئے ہیں، مگر تحقیق سے یہ بات بھی درست باقی نہیں رہتی جس کے چند وجوہ ہیں، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ ان لوگوں کے مسلمات میں سے ہے کہ طبیعت کا مقصود بجز شخصی اور متعین امر کے اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ کلی معانی کا ظاہر ہے کہ اعیان اور خارج میں اس وقت تک وجود ہو نہیں سکتا، جب تک اس میں تشخص اور تعین نہ پیدا ہو جائے، اسی بنا پر کہا جاتا ہے، کہ وجود کا تعلق پہلے تو تشخص ہی سے ہوتا ہے پھر اس کے بعد نوع سے نوع کے بعد جنس سے بھی تعلق قائم ہو جاتا ہے، ان لوگوں نے قاطی غوریاس (مقولات) کی کتاب میں جوہری اشخاص کا نام "جواہر اولی" جو رکھا ہے، اور ان کے انواع کا "جواہر ثانیہ" (درجۂ دوم کے جواہر) اور اجناس کا جواہر ثالثہ (درجۂ سوم کے جواہر) یہ اسی لیے رکھا ہے، کہ وجود کا تعلق پہلے تو تشخص سے ہوتا ہے پھر دوسرے درجے میں نوع سے اور تیسرے درجے میں پھر اجناس سے!

دوسری وجہ یہ ہے کہ، تم وجود کے مباحث میں جان چکے ہو، کہ ہر شے کے سلسلے میں، جو چیز واقع میں موجود ہوتی ہے، وہ تو وہی وجودی ہویت ہوتی ہے، جو بذات خود تشخص اور تعین پذیر ہوتی ہے، باقی ماہیتیں جنھیں کلی طبائع کہتے ہیں ان کا براہ راست وجود نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں ہاں وجود کے طفیل اور واسطے سے ان کی طرف بھی وجود منسوب ہوتا ہے،

خلاصہ یہ ہے، کہ وضع اور این کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے،

جن سے تشخص اور تعین حاصل ہوتا ہے، اور اسی بنیاد پر وجودوں کے لوازم
میں یہ داخل سمجھے جاتے ہیں، پھر ان میں جو تبدیلیاں اور تغیرات پیدا ہوتے ہیں،
یہ خود وجود کے اس خاص پیرایے اور طرز کی تبدیلی ہوتی ہے، یا وجود کے لوازم
کی تبدیلی ہے، اور یہ بات صحیح نہیں ہے، جیسا کہ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے، کہ
فلک کا شخصی جرم اپنی شخصی وجود کے ساتھ زمانے اور حرکت کی مطلق علت ہے،
اگر یہ بات ہوتی تو پھر فلک کا شمار زمانی امور میں نہ ہوتا، حالانکہ ہر جسم اور جو چیزیں
جسم سے تعلق رکھتی ہیں سب کا زمانی ہونا ضروری ہے، اور قاعدہ ہے کہ کسی قسم کا
زمانی جسم یا کوئی جسمانی امر ہو، اس کا تشخص زمانے ہی سے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ
شے کا جو فاعل اور بنانے والا ہوگا، وہ خود اسی شے سے کیسے تشخص حاصل کر سکتا
ہے، جو اسی کا بنایا ہوا ہے، نہ تشخص میں یہ ہو سکتا ہے، اور نہ وجود میں شے کا
فاعل خود اسی شے کا محتاج ہو سکتا ہے، بہرحال زمانے کی علت اپنی اتصالی
وحدت کی وجہ سے زمانے کے ان اجزاء سے جو پہلے ہوں اور ان اجزاء سے جو
پیچھے ہوں ایک ہی نسبت ہے، زمانہ اور زمانے کے ساتھ جو چیزیں بھی
ہیں، ان کو وہ ایک ہی فعل سے بناتی ہے؛ اور زمانے کی پیدائش اور اس کی
بقا دونوں کی علت ایک ہی چیز ہے، اس لیے جو چیز تدریجی اور غیر قار ہوتی
ہے، اس کی بقا اور اس کی پیدائش وحدوث دونوں ایک ہی بات
ہوتی ہے، اور میرا جو خاص طریقہ ہے، اس سے تم یہ معلوم کر چکے ہو، کہ ہر قسم کا جسم
اور ہر قسم کی جسمانی طبیعت، اور شکل، وضع، کم، کیف، این، وغیرہ جتنے عوارض
جسم کو عارض ہوتے ہیں، اسی طرح دوسرے مادی عوارض یہ سب کے سیال
زوال پذیر امور ہیں، خواہ ان میں یہ صفت بذات خود پائی جاتی ہو، یا کسی
ذریعے سے عارض ہوتی ہو، پس معلوم ہوا کہ زمانے کے مطلق فاعل کے لیے
ضرور ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جس میں دو اعتبار، اور دو پہلو نکل سکتے ہوں،
ایک پہلو عقلی وحدت کی ہونی چاہیے، اور دوسرا پہلو تجددی کثرت کا ہونا چاہیے،
پھر وہ اپنی وحدت کے پہلو سے اور اپنی اتصالی ہویت کی راہ سے، زمانے کو
بناتا ہے، اور اس میں تجدد و تغیر کا جو پہلو ہے، اس کی وجہ سے وہی فاعل

خود زمانے سے متاثر و منفعل بھی ہوتا ہے، اور اپنے مخصوص اجزا کی ہویت سے اس کی ساخت کا کام بھی کرتا ہے، اور زمانے کا یہ فاعل وہی فلک اقصیٰ ہے، (یعنے وہ آسمان جس کے اوپر کوئی دوسرا آسمان نہیں ہے اور جو تمام آسمانوں سے دور ہے اسی لیے اس کا نام فلک اقصیٰ رکھا گیا ہے)، بہرحال اس فلک اقصیٰ کے دو پہلو اور رخ ہیں، اس کی عقلی طبیعت، یعنے اس کی وہ صورت جو مادے سے مجرد و پاک ہے، یہ تو اس کی وحدت کا پہلو ہے، اور اس کی جسمانی طبیعت جس کا تعلق پیدائش اور تکوین سے ہے، اور خود فلک کے جرم میں پائی جاتی ہے، یہ اس کی کثرت اور تجدد کا پہلو ہے، پس معلوم ہوا کہ خود جرم اقصیٰ کی ذات زمانے کی فاعل بھی ہے، اس کے قیام کا باعث بھی ہے، وہی زمانے کا محافظ اور اس کے دوام کی وجہ ہے، اور اسی کے ذریعے سے زمانے میں تجدد پیدا ہوتا رہتا ہے، اور زمانیات کا تعین بھی اسی سے ہوتا ہے، یہ کام تو فلک اقصیٰ کی ذات کرتی ہے، لیکن اپنے جرم کے ذریعے بھی فلک اقصیٰ تمام جہات اور سمتوں کی حد بندی اور مکانی امور کی تحدید کرتا ہے، مگر اسی طریقے سے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، (یعنے اصل فاعل تو حق تعالیٰ کی ذات ہے، اور اس کی حیثیت واسطے و ذریعے کی ہے) اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہر شخصی جرم جس طرح اپنے استعدادی امکان و صلاحیت، اور تجددی رنگ کے حدوث و پیدائش کے لیے زمانے اور حرکت کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح اپنے مکان اور اپنی جہت کی وضع کے لیے اسے ضرورت اس چیز کی ہوتی ہے، جو اس کا احاطہ کرے اور اس کی حیز (جگہ) کو متعین کرے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ شخصی جرم ان امور سے پہلے کیسے ہو سکتا ہے، کیونکہ ہم جیسا کہ اشارہ کر چکے ہیں، کہ ان تمام امور (یعنے مکان احاطہ وغیرہ) کا شمار یا تو ان چیزوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، جن سے جسمانی اشخاص کا تقوم حاصل ہوتا ہے، یا یہ ان اشخاص کے وجود کے لوازم ہیں، اور وجود کے لوازم ہوں یا ماہیت کے لوازم دونوں اس باب میں مساوی ہیں، کہ لازم اور ملزوم کے درمیان کسی جدید فعل اور ساخت کے دخل اندازی کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس دخل اندازی کو ناممکن قرار دیا گیا ہے

پس کچھ بھی ہو، اور کوئی بھی ہو، اگر اس کا تعلق جسمانی ہستیوں سے ہے، تو کوئی شبہ نہیں کہ ان کا شمار ناقص موجودات کے سلسلے میں ہوگا، ایسے ناقص موجودات جو زمانہ مکان وضع وکم وکیف کے محتاج ہوتے ہیں، اور اس بنیاد پہ یہ سمجھنا چاہیے کہ ان امور کے فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس کی اصل اپنی ذات اور اپنے وجود میں ان امور سے الگ اور جدا ہو، اور اس وجہ سے یہ ناممکن ہے کہ زمانے کی علت خود کوئی ایسا زمانہ ہو جو اس سے پہلے پایا گیا ہو۔ اور مکان کی علت وہ مکان نہیں ہو سکتا جو اس سے پہلے ہو۔ اسی طرح کسی وضع کی علت کوئی دوسری وضع ہو، علی ہذا القیاس کم وغیرہ کا حال ہے، الحاصل یہ ساری چیزیں اگرچہ ایسی ہیں کہ تجدد پذیر اور گذرنے والے ختم ہونے والے حوادث وامور کی پیدائش ہی ان کا وجود ہے، لیکن با ایں ہمہ ان کی اصلی علت اور ان کا واقعی سبب وہی چیز ہو سکتی ہے، جو ان سے جدا اور مفارق ہو، اور اس کی ذات میں ثبات وقرار ہو، مکان اور زمانے کے سلسلے سے خارج ہو، یہ شان حق سبحانہ تعالیٰ ہی کی ہو سکتی ہے، یعنے وہی اپنی ذات یکتا، یا اپنے الٰہی علوم یا اپنے "کلمات تامات" جو کسی طرح معدوم وزائل نہیں ہو سکتے، یا اپنے اس عالم امر کے ذریعے سے ان کی علت ہے، اور ان کو پیدا فرماتا ہے، جو کن فیکونی اشیاء ہیں انھیں جب وہ کہتا ہے، کہ ہو جاؤ تو وہ ہو جاتی ہیں۔

فصل اس فصل میں اس دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ باری عز اسمہ کے سوا زمانے اور حرکت سے پہلے کوئی چیز نہیں ہو سکتی، دلیل کی تقریر یہ ہے، کہ خود زمانہ اور ساری چیزیں جو زمانے کے ساتھ وابستہ ہیں، اور جو اس کو گھیرے ہوئے ہیں سب کی سب تدریجی امور اور ایسی ہستیاں ہیں جن کا حصول تجدد کے رنگ میں ہوتا ہے، اب میں کہتا ہوں کہ زمانے پر جو چیز بھی مقدم ہوگی یعنے اس قسم کا تقدم اس کو حاصل ہو، جس میں قبل والی شے بعد والی شے کے ساتھ جمع نہ ہو سکے، تو وہ یا زمانہ ہوگا یا کوئی زمانے والی چیز ہوگی، اور یہ حکم ہر چیز کے لیے عام ہے، خواہ وہ وجود ہو، یا عدم ہو، یا کچھ اور ہو، ان میں سے جس کسی کے

متعلق یہ مانا جائے گا کہ زمانے سے وہ پہلے ہیں، اس میں یہی بات ناگزیر طریقے سے لازم آجائے گی، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر زمانے کے لیے ایک دوسرا زمانہ اور ہر حرکت کے لیے ایک دوسری حرکت کا وجود ماننا پڑے گا، اس مقدمے کے علاوہ یہ بات بھی گذر چکی ہے، کہ شے کی علت وسبب کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ذات اور اس کے وجود کا تعلق خود اس شے سے نہ ہو، اور ان دونوں باتوں کا یہ لازمی نتیجہ ہے، کہ زمانے پر حق تعالیٰ اور حق تعالیٰ کی اس قدرت کے سوا کوئی چیز مقدم نہیں ہو سکتی، جس کی تعبیر بعضوں کی اصطلاح میں علم تفصیلی سے کی جاتی ہے، اور بعض لوگ اس کی تعبیر صفات سے کرتے ہیں، بعض اسی کو لائکہ کہتے ہیں اور افلاطونیوں کی اصطلاح میں اس کا نام صورت الہیہ ہے، ع وللناس فیما یعشقون مذاہب + (آدمی جس چیز سے دلچسپی رکھتا ہے اسی کے متعلق راہ بنا لیتا ہے)

اسی دعوے کی دوسری دلیل یہ ہے، کہ اگر کسی چیز کو زمانے اور حرکت پر اسی قسم کا تقدم حاصل ہوگا، یعنے وہی تجددی قسم کا تقدم جس میں قبل بعد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، بہر حال اگر اس قسم کی کوئی چیز مانی جائے، اور زمانہ وحرکت سے اس کو تقدم تسلیم کیا جائے گا، تو لازم آئے گا، کہ اس شے کا جس وقت وجود ہو، اسی وقت اس کا عدم بھی ہو، اور قاعدہ ہے، کہ اپنے وجود اور تحقق سے پہلے جو چیز معدوم ہوگی، تو اپنے عدم کے زمانے میں اس کا ممکن ہونا ضرور ہے، کیونکہ اگر اس کے وجود سے پہلے اس کا امکان نہ ہوگا، تو اس وقت یا تو وہ واجب ہوگی یا ممتنع ہوگی، اور ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ حقیقت میں انقلاب پیدا ہو جائے، اس لیے کہ مانا گیا تھا کہ اس کے وجود سے پہلے عدم تھا، اور واجب کا عدم کیسے ہو سکتا ہے، اور اگر مانا جائے کہ اس وقت اس کا وجود ممتنع تھا، تو پھر یہ اس کے خلاف ہے کہ وجود کا تعلق اس کے ساتھ کیسے ہوا، بجز اس کے کہ یہ کہا جائے کہ جو واجب تھا وہ ممکن ہو گیا یا جو ممتنع تھا وہ ممکن ہو گیا؛ اور کیا صورت ہے، اسی کو تو انقلاب حقیقت کہتے ہیں جو محال ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حرکت کے امکان کا جو موضوع اور محل ہوگا، ضرور ہے کہ اس کی شان سے حرکت ہو، یعنے متحرک ہونے کے لائق ہو، جیسا کہ گذر چکا اور ایسی چیز جس کے شان سے حرکت ہو، وہ یا جسم ہو سکتا ہے' یا کوئی جسمانی امر' اب سوال یہ ہے کہ جو چیز ایسی ہو' جس کے شان سے حرکت ہے' اس میں جو حرکت کا وجود اب تک نہیں پایا گیا ہے' اس کی کیا وجہ ہے' یہی اسباب ہو سکتے ہیں یعنے اس چیز کی علت نہیں پائی گئی' یا اس کے علت کے لیے جن حالتوں کا ہونا ضروری ہے' وہ ابھی نہیں پائی گئی ہیں' یا وہ شرائط ابھی نہیں پائے گئے ہیں جس کی وجہ سے حرکت اس میں ہونے لگے' اب اس کے بعد حرکت اگر پائی جائیگی تو ظاہر ہے کہ یہ اس علت اور سبب کے پیدا ہونے کا نتیجہ ہو سکتا ہے' جو محرک اور حرکت کی پیدائش کا باعث ہو' گفتگو اس کے بعد خود اس علت کی پیدائش میں چلے گی' یعنے وہی گفتگو جو خود حرکت میں کی گئی' اور اس کا سلسلہ یونہی غیر متناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا' اور گویا اس حرکت کی پیدائش کے لیے لامحدود اسباب وعلل کا سلسلہ ماننا پڑے گا۔ سوال اس سلسلے کے متعلق ہوتا ہے کہ اسباب کے اس سلسلے کی حالت کیا ایسی ہے' کہ اول سے لے کر آخر تک جتنے اسباب ہیں سب ترتیب وار اجتماعی صورت کے ساتھ پائے جاتے ہیں' یا اجتماعی صورت نہیں' بلکہ یکے بعد دیگرے تعاقب کی شکل میں ان کا وجود ہوا ہے' اور یہ دونوں احتمالات ہمارے مسلک کے رو سے بھی محال ہیں' اور محققین فلاسفہ کا بھی یہی عقیدہ ہے' پہلی صورت یعنے اجتماعی صورت میں اس سلسلے کے وجود کا محال ہونا تو اس پر قاطع براہین قائم ہو چکے ہیں' مثلاً تطبیق' تضائف' برہان الحثیات' وسط اور طرفین والا برہان اور اس کے سوا بھی بہ کثرت اس کے دلائل ہیں' علاوہ ان دلائل کے ایک اور بات بھی ہے کہ جب یہ سارا سلسلہ اول سے آخر تک حادث امور کا سلسلہ ہے' تو اس کے لیے خود بھی ایسی علت کی ضرورت ہے' جو حادث ہو'

باقی دوسری شق یعنے ان میں اجتماعی نسبت نہیں بلکہ تعاقب ہو' تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ ان میں ہر ایک کسی آن میں بالفعل موجود ہوگا'

اور ایک کے بعد دوسرا اسی طرح اگر موجود ہوگا، تو لازم آتا ہے کہ آنوں میں تتالی پیدا ہو جائے، یعنی پے در پے ایک دوسرے کے پیچھے لگے ہوئے ہوں اور ان کی وجہ سے مسافت کے حدود میں وہ اجزا پیدا ہو جائیں گے، جس کی تقسیم ناممکن ہوگی جس کا محال ہونا تمھیں اس مقام پر عنقریب معلوم ہوگا جہاں "جواہر فردہ" اور جو چیزیں اس نوعیت کی ہوں ان کے غلط ہونے کو بیان کیا جائے گا، اور اگر یہ شکل مانی جائے، کہ اس سلسلے کی ہر کڑی آن میں نہیں، بلکہ ایک ایسے زمانے میں پائی جاتی ہے، جس میں اسی سلسلے کی دوسری کڑی نہیں پائی جاتی ہے تو اب سوال ان زمانوں کے متعلق ہے، کہ باہم ایک دوسرے سے اگر بالکل جدا جدا اور الگ الگ ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ ایسے امور ہوں گے، جن کا نہ تو خود اور نہ ان کے زمانوں ہی کا وجود نہ ذہن میں ہے اور نہ خارج میں اور جن چیزوں کا وجود نہ خارج میں ہو اور نہ ذہن میں ظاہر ہے کہ نہ ان میں ترتیب ہو سکتی ہے اور نہ ان میں باہمی ایسا تعلق ہو سکتا ہے، جس کی وجہ سے بعض کو بعض کا سبب قرار دیا جائے، ہم نے جو یہ کہا کہ ایسے امور کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانے میں تو وہی چیز موجود ہو سکتی ہے جو شخصی متصل طرز کی چیز ہو، ایسے امور جو باہم ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں ان کا وجود زمانے میں نہیں ہو سکتا، جیسا کہ بہ تفصیل اس کا ذکر گزر چکا، رہا ذہن میں بھی، ان کا وجود کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود زمانہ ہو، یا زمانی امور ہوں، ان کی لامحدود تعداد کا تخیل آدمی کا دماغ اور اس کی قوت واہمہ نہیں کر سکتی، ایک وقت میں ان چیزوں کا ذہن میں حاضر ہونا محال ہے، اور بالفرض اگر ان کے حاضر ہونے کو ذہن میں ممکن بھی مان لیا جائے جب بھی یہ خرابی رہ جاتی ہے، کہ وہ خارجی وجود کے مطابق نہیں ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ جھوٹا وہم اور بے بنیاد خیال ہے، اور ہماری گفتگو کا تعلق ان واقعی اسباب سے ہے جو کسی واقعی نفس الامری شے کے وجود کی علت ہوں اور اگر سلسلے کی ان کڑیوں کی ترتیب ایسی ہے، جیسے ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت اور ایک زمانے کے بعد دوسرے زمانے کی ترتیب کی صورت ہوتی ہے، مقصد یہ ہے، کہ ان میں اتصال اور استمرار کا تعلق ہو تو یہ ثابت

ہو چکا ہے، کہ اس قسم کے تجددی اتصال کا بالذات موصوف تو صرف جوہری طبیعت ہی ہے جو جسم کی صورت ہے، اور جسم اپنی استعدادی صلاحیت وقوت کی جہت سے اس صورت کا مادہ ہے اور جو اتصالی کیفیت اس صورت میں پائی جاتی ہے، یہ اس صورت کی حرکت ہے یعنی حرکت قطعیہ کے معنی والی حرکت اسی طرح اس اتصال کی مقدار زمانہ ہے، باقی اس حرکت کی وہ حالت جو برابر اول سے آخر تک دوا ماً باقی رہتی ہے، تو وہ اس حرکت کی اصل اور تحیث اس کی وہ ذات ہے جو حرکت کے حدود و مدارج اور ان اجزا کے درمیان پائی جاتی ہے، جو ایک حیثیت سے اسی کے افراد وجزئیات بھی ہیں، اور وہ سیال آن جو اس حرکت کے محاذی اور سامنے واقع ہوتا ہے اس کی نسبت زمانے سے وہی ہے جو نسبت درمیان والی حرکت یعنی حرکت توسطیہ کو اس حرکت قطعیہ سے ہے جو اتصال کی صفت سے موصوف ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں ایک عقلی اور زندہ وجود بھی ہے، وہی فعال جوہر ہے جو یکتا ہوتے کے باوجود غیر محدود شانوں کا سرچشمہ ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کے قول کل یوم ھو فی شان (ہر دن وہ ایک خاص شان میں ہوتا ہے) میں فرمایا گیا ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ جو چیز اس طرز کی ہوگی وہ نہ جسم ہو سکتی ہے، اور نہ جسمانی جیسا کہ تمھیں مسلسل یہ بتاتا چلا آرہا ہوں کہ جسم اور جسمانی امور کا وجود زمانے اور حرکت کے احاطے سے باہر نہیں ہو سکتا، اب یہی متعین شکل رہ جاتی ہے کہ یا تو وہ نفس (روح) ہو یا عقل ہو، یا خود باری تعالیٰ عزاسمہ کی ذات مبارک ہو، نفس کا احتمال تو اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ جسم کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے نفس کا حال وہی ہے جو ذی طبیعت اور اس جرمی صورت کا ہے، جو تبدل وتغیر کو قبول کرتی ہے، جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے پس زمانے اور زمانی امور (جو تجدد پذیر اور ختم ہوتے رہتے ہیں) ان کی ایسی علت جو اپنی علیت اور سبب ہونے میں بالکل مستقل ہو، یا تو باری عزاسمہ کی ذات براہ راست ہے، یا اپنے اس اعلیٰ وبرتر کے توسط سے ان کا فاعل وخالق ہے، جو عقل فعال، اور روح کے نام سے موسوم ہے، اور یہ دراصل ایک ایسے "ملک مقرب" کا نام ہے،

جو بہت سے فرشتوں کو شامل ہے، یہی اللہ تعالیٰ کی وہ فوجیں ہیں جن کی طرف انٹ مایعلم جنود ربک الا ھو (اور نہیں جانتا کوئی تیرے رب کی فوجوں کو لیکن وہی) میں اشارہ فرمایا گیا ہے اور خدا کے امر ہونے کی وجہ سے روح کی نسبت خدا کی طرف ایسی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے امر کو خدا کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ وہ خدا کا امر ہوتا ہے، اور کلام کو جیسے بولنے والے کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ اس کلام کے ساتھ متکلم نے کلام کیا ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ امر کا عالم ہو، یا خلق کی دنیا سب اللہ تعالیٰ ہی کی ہے، خلق تو ان مخلوقات کو کہتے ہیں جن میں کوئی مقدار اور مساحت ہوتی ہے مثلاً جسم اور ان جسمانی امور کا حال ہے جن کی ذاتیں حادث اور جن کے وجود تدریجی ہوتے ہیں، اور جن کی ہویات حق تعالیٰ کی قدرت اور اس کے علم کے ساتھ نہیں بلکہ بعد کو موجود ہوتی ہیں، بخلاف عالم امر کے (کہ ان کا وجود حق تعالیٰ کے علم و قدرت کے ساتھ ہوتا ہے) الحاصل حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات مبارک ہمیشہ سے ابد تک فاعل ہے جیسے وہ ازلاً و ابداً عالم اور صاحب ارادہ ہے، اسی طرح وہ ازلاً ابداً سرمداً امر اور حکم دینے والا بھی ہے اور خالق بھی ہے، البتہ حق تعالیٰ کے امر کا عالم تو قدیم ہے، اور خلق کا عالم حادث و نو پید ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو کہ حدوث اور نو زائیدگی، تجدد و پذیری، یہ سارے صفات عالم خلق کی ہویتوں کے لئے لازم و ضروری ہیں اسی لئے حق تعالیٰ اپنی عزیز کتاب میں ارشاد فرماتا ہے، وکان امر اللہ مفعولا (اور خدا کا امر تو کیا کرایا ہے) مگر وخلق اللہ مفعولا نہیں فرمایا گیا، عالم امر کی حق تعالیٰ سے وہی نسبت ہے جو شعاع اور روشنی کو روشن چیزوں کی ذات سے ہوتی ہے اور عالم خلق کی نسبت اس کے ساتھ ایسی ہے جیسے (کتابت) لکھنے کے کام کو لکھنے والے کاتب سے ہوتی ہے، یعنی ہر مکتوب (لکھی ہوئی چیز) کی صورت کا وجود ظاہر ہے کہ کاتب کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اور خود حق تعالیٰ کی ذات دونوں عالم پر مقدم اور دونوں سے پہلے ہے ان فی ھذا البلاغا لقوم عابدین (اس میں عبادت گزار لوگوں کے لئے بلاغ اور پیغام ہے)

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ جو چیزیں حادث اور نوپیدا و نوزائیدہ ہیں ان کا تعلق اس ہستی سے ہے جو قدیم ہے، کس طرح قائم ہے یا اس تعلق کی نوعیت کیا ہے اسی کی تعبیر "ربط الحادث بالقدیم" کے الفاظ سے کی جاتی ہے،

واقعہ یہ ہے، کہ اہل کلام اور حکما، دونوں گروہوں کے مفکروں اور ارباب دانش اس مسئلے کے سلجھانے میں حیران ہیں، حادث کا ربط قدیم سے کیا ہے کیسے ہے، اس کے جواب میں ان کے دماغ میں سخت اضطراب اور ذہنی پائی جاتی ہے، اس باب میں جو بات سب سے زیادہ سلجھی ہوئی اور حق و صواب سے زیادہ قریب ہے وہ ان لوگوں کا قول ہے، جو قائل ہیں، کہ تمام حوادث اور پیدا ہونے والی چیزیں کل کی کل ایک دائمی دوری حرکت کی طرف منسوب ہیں، اور خود یہ حرکت کسی حادث علت کی محتاج اس لئے نہیں ہے، کہ خود اس حرکت کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے، البتہ اگر اس کی ابتدا اور اس کے وجود کا آغاز کسی مدت معینہ سے فرض کیا جاتا تو بلاشبہہ اپنی پیدائش میں وہ کسی نوپیدا علت کی محتاج ہوتی) بہرحال اس اعتبار سے یہ دوری حرکت خود ایک دوامی امر ہے، اور اسی وجہ سے قدیم علت کی طرف منسوب و مستند ہو سکی اور چونکہ ایک اعتبار سے وہ حادث بھی ہے اس لئے حوادث کا انتساب بھی اس کی طرف صحیح ہو سکا، یہاں اگر یہ پوچھا جائے کہ جس اعتبار سے وہ حادث ہے، اس کے لحاظ سے وہ کسی علت کے حدوث کی کیوں محتاج نہیں ہے حالانکہ ہمارا ابھی یہی دعویٰ ہے، کہ ہر حادث کے لئے کسی حادث علت کا ہونا ضروری ہے، میں جواباً کہوں گا کہ میرے اس دعوے میں جو حادث کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور اس قضیے کا وہ موضوع ہے اس سے مراد ایسی ماہیت ہے جسے حدوث کی صفت اس حیثیت سے عارض ہوئی ہو کہ وہ اس صفت کی موصوف اور معروض ہے لیکن حرکت کی نوعیت یہ نہیں ہے یعنی وہ حدوث کے صفت کی موصوف اور معروض خود نہیں ہے بلکہ وہ تو بذات خود حادث ہے، یعنی اس کی تو ماہیت ہی حدوث او تجدد ہے، پس جب

حدوث اور تجدد کی یہ صفت حرکت کی ذاتی صفت ٹھہری اور ذاتیات کا ثبوت ذات کے لئے علت کا محتاج نہیں ہوتا اسی لئے اس کو کسی حادث علت کی ضرورت نہ ہوئی ہم جب اپنے وجدان اور عقل کی طرف توجہ کرتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ علت کے حدوث کی ضرورت اس معلول کے سوا اور کسی معلول کے لئے نہیں ہونی چاہئے جو تجدد پذیر اور نو بہ نو شکل میں پیدا ہوتا چلا جائے، باقی ایسا معلول جس کی ماہیت ہی سرے سے محض تجدد اور تغیر ہو، تو عقل اس کے متعلق کسی حادث علت کی ضرورت محسوس نہیں کرتی البتہ اگر اس تجدد و تغیر کو بھی کوئی اور زائد تجدد و تغیر کی صفت عارض ہو، جیسا کہ اس حادث حرکت کا حال ہے جو نہ ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہو تو اس وقت پھر اس کی ضرورت لوٹ جاتی ہے، بخلاف اس حرکت کے جو دوامی ہو متصل ہو، اس کو اس قسم کی علت کی قطعاً حاجت نہیں، یہاں یہ بات جاننے کی ہے کہ حادث معلول جو حادث علت کا محتاج ہوتا ہے، تو اس کے لئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ اس علت میں حدوث کی صفت کسی زائد صفت کی حیثیت سے پائی جائے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو پھر تمام حوادث کو دوامی حرکت کی طرف منسوب کرنا درست باقی نہ رہے گا، پس حاصل یہ نکلا کہ جتنے تغیرات ہیں ان کی انتہا ایک ایسی شے پر ہوتی ہے، جس کی ماہیت خود تغیر اور تجدد و گذشتنی و انقضا ہی ہوتی ہے، بہرحال اس کے حدوث اور تجدد کا دوام ہی وہ منشا ہے جس کی وجہ سے اس کی علت کا حادث ہونا غیر ضروری ہے اور چونکہ وہ خود بجنسہ تغیر و تبدل ہے، اس لئے تمام تغیر پذیر امور کی علت ہونا اس کے لئے درست ہوا، باقی ایسی ماہیت جو بذات خود تغیر و انقلاب تجدد و انقضاء ہو، یہ حرکت ہی ہے اسی لئے بعض لوگوں نے حرکت کی تعریف ہی یہ کی ہے کہ "وہ ایک ایسی ہیئت کا نام ہے جس میں قرار اور ثبات، ٹھہراؤ، ناممکن ہو" اس سلسلے کی جو سب سے بہترین تقریر اب تک لوگوں سے منقول ہے وہ یہی ہے میں عرض کرتا ہوں، کہ اس تقریر سے اگرچہ بہت سی پیچیدگیاں اور مشکلات حل ہو جاتے ہیں، لیکن پھر بھی ابھی اس میں کافی رخنے اور نقائص موجود ہیں جنھیں میں ترتیب وار بیان کرتا ہوں پہلا نقص تو یہ ہے، کہ حرکت تو ایک اضافی

اور نسبتی امر ہے، بذات خود اس میں نہ حدوث کی صفت پائی جاتی ہے اور نہ قدم کی البتہ جو چیزیں اس کی طرف منسوب ہوتی ہیں ان کے توسط سے ذیلی طور پر اسکی طرف بھی حدوث کی صفت کو منسوب کر دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ شے کا قوت وصلاحیت کی حالت سے نکل کر آہستہ آہستہ فعلیت کی طرف آنا بھی تو حرکت سے مراد ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے، کہ قوت سے فعل کی طرف آنے والی چیز وہ ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے، باقی خود حرکت تو یہ صرف انھی تجدد پذیر امور کے تجدد، اور حادث چیزوں کے حدوث کا نام ہے،

دوسرا نقص یہ ہے، کہ حرکت چونکہ ایک ایسی چیز کا نام ہے، جس کا وجود قوت اور صلاحیت کی نوعیت کا ہوتا ہے اور جو چیز ایسی ہو، اس کو کسی امر پر جس کا وجود بالفعل حادث ہو، تقدم حاصل نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے، کہ گفتگو اس علت کے متعلق ہو رہی ہے، جو اپنی سببیت میں تام ہو، اور معلول کے وجود کو وجوب عطا کرے، اس قسم کے علت کے لئے ضروری ہے، کہ اپنے معلول کے ساتھ ہو، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو موجود حادث ہوگا، اس کے سبب اور علت کو بھی حادث ہی ہونا چاہئے، اور یہ کہ اپنے اس حادث معلول کے ساتھ موجود ہو، یعنی زمانے کے اعتبار سے دونوں میں معیت و مقارنت ہونی چاہئے، اگرچہ بوجہ علت ہونے کے ظاہر ہے کہ اس کو تقدم بالطبع بھی حاصل رہے گا، نیز معلول سے اس کا وجود زیادہ قوی بھی ہوگا، اور یہاں حال یہ ہے، کہ حرکت کا بالفعل وجود ہی نہیں ہوتا،

تیسرا نقص یہ ہے، کہ اس تقریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوری حرکت کی ذات ایک اعتبار سے دوامی ہوتی ہے اور اسی اعتبار سے قدیم کے ساتھ اس کے ارتباط کی تصحیح کی گئی ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ جو چیز صرف تجدد اور تغیر ہو، اس کے لئے تو سرے سے کسی قسم کی بقا ہی ناممکن ہے، چہ جائیکہ وہ قدیم کیا ہوگی باقی اس کی کلی ماہیت تو اس کا حال یہ ہے، کہ نہ وہ کسی کی مخلوق ومجعول ہوتی ہے اور نہ کسی کی خالق وجاعل، کیونکہ اس کا تعلق ان موجودات ہی سے نہیں ہوتا، جو بنائے جاتے ہیں، یا دوسروں کو

بتاتے ہیں یعنی نہ وہ جاعل ہیں اور نہ مجعول، پس اس قسم کی چیز کی طرف استمرار وبقاء کی صفت اگر منسوب بھی ہو، تو بھلا اس کا کیا اعتبار کیا جا سکتا ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے،

چوتھا نقص اس میں یہ ہے کہ ہم اس پر دلیل قائم کر چکے ہیں، کہ فلک کے جوہر کی شخصیت اپنی طبعی وضعی صورت کے ساتھ باقی نہیں رہتی، اور یہی حال ان کونی موجودات وغیرہ کا ہے جو فلک میں پائے جاتے ہیں، یعنی ستاروں وغیرہ کی بھی حالت یہی ہے اور حرکت کی علت نیز اس کا موضوع شخصی جسم ہے، اور شخصی جسم قدیم نہیں ہو سکتا، اور جب واقعہ یہ ہے تو بیان میں جو یہ کہا گیا ہے، کہ حرکت کی علت قدیم ہے، یہ درست نہیں ہو سکتا، اسی طرح بیان کا یہ حصہ یعنی حرکت کسی حادث علت کی محتاج نہیں ہے، یہ بھی صحیح نہیں ہے الغرض قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کی تصحیح کے لئے جو یہ تقریر کی جاتی ہے ان میں ایسے نقائص ہیں کہ ضرورت دوسرے بیان کی ہے، اور اب ہم اسے درج کرتے ہیں:

جہاں تک میرا خیال ہے، اس مسئلے میں جو بات قابل تسلیم اور نقائص سے پاک ہو کر باعث اطمینان ہو سکتی ہے وہ یہ ہے، کہ ایسی چیز جس کی ذات اور ہویت تجدد پذیر ہو، یہ در اصل جسمانی طبیعت کے وجود کی ایک ایسی شکل ہے، جس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو عقلی ہوتی ہے، اور ہیولیٰ جو صرف قوت وصلاحیت استعداد وقابلیت کا دوسرا نام ہے، اس میں اس تجدد پذیر کی وہ ہویت پائی جاتی ہے، جس میں اتصال اور تدریج کی صفت ہوتی ہے اور اس جسمانی طبیعت کی ماہیت اگرچہ حدوث کی ماہیت نہیں ہوتی، لیکن اس کے وجود کا ڈھنگ ہی تجدد وحدوث کے طرز کا ہوتا ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ جوہر کی ماہیت ذہن کے اندر تو اپنے قیام وقوام میں موضوع اور محل سے بے نیاز نہیں ہوتی، لیکن اسی جوہر کا جو وجود خارج میں پایا جاتا ہے، وہ اپنے قوام وقیام میں ظاہر ہے کہ موضوع کا محتاج نہیں ہوتا، میرا مطلب یہ ہے کہ بسا اوقات کسی وجود کی ایک خاص صفت اور اس میں خاص بات ایسی

پائی جاتی ہے، جو اس کی ماہیت میں اس وقت نہیں پائی جاتی جب اس کو وجود سے علیحدہ کر کے تصور کیا جائے، یا جیسے اشیا کا وجود، اشد و اضعف، تیز و قوی، کمزور سست دیکھنے ہونے میں متفاوت ہوتا ہے، لیکن ان اشیاء کی ماہیت کی حالت یہ نہیں ہوتی، بس یوں بھی یہاں بھی سمجھنا چاہیئے کہ طبعی وجود اپنی ہویت خاص میں بذات خود بدلتے رنگ کے ہوتے ہیں [illegible] آہستہ آہستہ ہوتا ہے، اور یہ صفت کسی بیرونی صفت کے [illegible] سے عارض نہیں ہوتی، بلکہ خود ان کی ذات ہی کا یہ اقتضا ہوتا ہے، اگرچہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس ذاتی صفت کو ان [illegible] ذہن کے تحلیلی عمل کے ذریعے سے جدا کر لیا جائے، لیکن [illegible] ہو سکتا ہے کہ اس قسم کے وجود [illegible] تب یہ بات نہ پائی جائے [illegible] اجرام کا تعقل ہوتا ہے، اس طرز کے [illegible] کوتاہی کی وجہ سے چونکہ عقل دوام کو قبول نہیں کر سکتے [illegible] تدریجی طریقے سے انجام پذیر ہوتا ہے، میری مراد [illegible] ماہیت تجدد و تغیر، انقضا و گذشتنی تو اس طور پر چاہتی ہے کہ [illegible] کسی بیرونی امر کو دخل نہیں ہوتا، کیونکہ ایسی صورت میں [illegible] ہے کوئی اس مشکل کو پیش کرے، یعنی کہے کہ بسا اوقات ہم جسمانی طبائع میں سے [illegible] طبیعت کا اس کی ماہیت کو پیش نظر رکھ کر خیال کرتے ہیں، لیکن اس وقت ہمارے دل میں تجدد، انقضا حدوث وغیرہ امور میں سے کسی بات کا بھی خطرہ نہیں ہوتا، ٹھیک جس طرح اس قسم کی طبیعت کے تصور کے وقت دوام و ثبات کا بھی خیال سامنے نہیں آتا، اور ایسی صورت میں تجدد و حدوث و انقضا وغیرہ کو اس طبیعت کے ذاتی صفات اور ان اوصاف کے ذیل میں کیسے شمار کیا جا سکتا ہے جن سے اس کا تقوم ہوتا ہو،

اور میں نے جو یہ کہا کہ میری یہ مراد نہیں ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس اعتراض کی بنیاد اس پر ہے کہ شے کی ماہیت اور شے کے وجود میں فرق

نہیں کیا گیا، حالانکہ متعدد مقامات پر میں یہ بتاتا چلا آرہا ہوں، کہ وجود کی حقیقت ذہن میں حاصل نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کا تشخص اور تعین تو خود اس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اور جس چیز کا حصول ذہن میں ہوتا ہے وہ تو اشتراک اور عمومیت کو قبول کرتی ہے، پس اگر وجود کا حصول ذہن میں ہوگا، تو لازم آئے گا کہ جو چیز جزئی تھی وہ کلی بن گئی اور خارج ذہن ہوگیا، اور وجود ماہیت ہوگئی، حالانکہ یہ ساری باتیں محال اور ناممکن ہیں۔

ایک خاص مسئلے پر روشنی اور تنبیہ

معلوم ہونا چاہئے، کہ موجودات میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جن سے آدمی کے عقل اور خیال میں جو بات حاصل ہوتی ہے، وہ انہی چیزوں کے مطابق اور مماثل نہیں ہوتی جب حواس سے انہی کو محسوس کیا جائے، الغرض ان چیزوں کا معقول اور ان کا خیال ان کے محسوس کے مطابق نہیں ہوتا، زمانہ، اور حرکت نیز دائرے اور قوت کا یہی حال ہے، یعنی ان کے خیالات و معقولات ان کے محسوسات کے مانند نہیں ہوتے اور یہی حال تمام مقداری وجودوں، اور تعلیمی امور کا ہے مثلاً جسم تعلیمی بھی اسی نوعیت کی چیز ہے، اس لئے کہ جسم تعلیمی تو ساحتی مقدار کی ایک مخصوص حال کی تعبیر ہے، خواہ ان کا وجود کسی مادے اور مخصوص طبیعت کے ضمن میں پایا جائے، یا ان کا وجود مادے اور مخصوص طبیعت سے جدا ہوکر خیال میں پایا جائے، لیکن بہرحال عقل میں بھی ان کا وجود پایا جائے اس سے ان کو کوئی حصہ نہیں ملا ہے، وجہ یہ ہے کہ عقل میں تو جو باتیں حاصل ہیں یعنی معقولات سے جن کا تعلق ہوتا ہے ان کے لئے کلی ہونا ناگزیر ہے، ظاہر ہے کہ کلی میں نہ تو خود امتداد اور پھیلاؤ پایا جاتا ہے اور نہ کسی مقدار سے وہ موصوف ہوسکتی ہے، اور جس طرح یہ نہیں ہوسکتا، اسی طرح کسی امتدادی و مقداری چیز میں بھی اس کا وجود نہیں پایا جاسکتا، پس ثابت ہوا کہ مقدار سے جو بات عقل میں حاصل ہوتی ہے وہ نہ تو خود مقدار ہوسکتی ہے اور نہ مقدار والی کوئی شے ہوسکتی ہے، یعنی مقدار کے مفہوم کو اس پر حمل شائع کے طور پر بھی محمول نہیں کرسکتے،

الحاصل بہت سارے مادی موجودات کا یہی حال ہے، کہ ان سے عقل میں جو بات حاصل ہوتی ہے، وہ ان کے اس حال کے مطابق نہیں ہوتی جب وہ خارج میں موجود ہوں، اگر سچ پوچھتے ہو، تو ایسی تمام جسمانی شخصی صورتیں جن کا وجود خارج میں پایا جاتا ہے، خواہ وہ بسیط ہوں یا مرکب۔ ان کی نوعیت ہی یہ ہوتی ہے کہ ان سے عقل میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ ان کے اس خارجی شخصی وجود کے مطابق نہیں ہوتا، اس لئے کہ شخصی موجودات ظاہر ہے کہ ایسی شخصی ہویتیں ہوتی ہیں جن میں شرکت کی گنجائش نہیں ہوتی، اور عقل میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں وہ ایسے کلی امور ہوتے ہیں جن میں شرکت کی گنجائش ہوتی ہے پس جن جسمانی طبائع کی تدریجی صورتیں ہیں ان کی ہویتوں اور شخصیتوں کا حال بھی سمجھو کہ یہی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ اجرام کو جو صورتیں مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کرتی ہیں، اور جو ان اجرام کی حقیقتوں کے ساتھ ذاتی فصول کی نسبت رکھتی ہیں، یہ صورتیں دراصل ایسے تجدد پذیر وجود ہیں، جن کی بایں حیثیت کہ وہ صرف فنا پذیر تجدد نواز، ہستیاں ہیں، کوئی ماہیت نہیں ہوتی، البتہ ان وجودوں سے آدمی کا ذہن ایسے کلی مفہوم اور معانی کو حاصل کرتا ہے، جو ماہیتوں کے نام سے موسوم ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان کا شمار ان وجودوں کے لوازم میں ہے، بہرحال وجودوں سے تو ان کا تعلق لوازم کا ہوتا ہے، لیکن ان وجودوں سے جو معانی پیدا ہوتے ہیں ان کے ساتھ ان کا تعلق ذاتیات کا ہے جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے، اور عنقریب ہم اس پر دلیل قائم کریں گے، کہ جواہر کو جو صورتیں مختلف نوعوں کی شکل میں تقسیم کرتی ہیں وہ ان جنسوں کے تحت داخل نہیں ہیں، جو مقولۂ جوہر یا اعراض کے کسی مقولے سے تعلق رکھتی ہوں، بلکہ ان کی حیثیت ایسی وجودی ہویتوں کی ہے جو بذات خود نہ جوہر کے نیچے مندرج ہیں اور نہ کم نہ کیف اور نہ ان کے سوا دیگر مقولات کی جنسوں اور نوعوں کے نیچے ان کا اندراج ہے اس لئے کہ وہ تو صرف وجود ہی وجود ہیں، اور حق اول کے شئون سے فائض ہیں اسی کی عقلی شعاعوں اور نوری درخشانیوں کے وہ آثار ہیں،

ایک بحث کا خلاصہ

شاید تم پلٹ کر یہ اعتراض کرو، کہ یہ تجدد پذیر ہوتیں جن کو نوعی صورتوں، اور جرمی طبیعتوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں، ان کا صدور کسی قدیم موثر سے کیسے ہوا، اگر ان کے صدور کی شکل ہوا ہوتی ہے کہ ایسی چیز جس میں ان کے قبول کرنیکی صلاحیت ہو، وہ موجود نہ تھی، تو یہ لازم آتا ہے کہ یہ صورتیں گویا ایسی صورتیں ہیں، جو مادے سے مجرد اور پاک، جدا تھیں اور ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر پھر یہ عقلی صورتیں ہو جاتی ہیں، اور ان کا یہ وجود ذاتی نہ ہوگا، جو قطع نظر اس سے کہ بجائے خود یہ ناممکن ہے، یہ خلاف مفروض بھی ہے، اور اس کے ساتھ تناقض اور تضاد کی خرابی بھی اس بات پائی جاتی ہے، اس لئے کہ تجدد پذیری جو ان کی خاص صفت ہے، مادے سے پاک ہونا یعنی مفارق ہونا اس کے منافی ہے۔

اور اگر ان کا صدور کسی ایسی شے میں ہوا ہے، جس نے ان کو قبول کیا اور اس میں ان کے قبول کرنے کی صلاحیت تھی، تو اب سوال یہ ہے، کہ یہ قبول کرنے والی چیز اگر حادث و نو پیدا ہے تو پھر اس کے لئے بھی کسی قابل کی ضرورت ہوگی، اور یہ کہ اس کی پیدائش سے پہلے چاہئے، کہ کسی چیز میں ان کے پیدا ہونے کی صلاحیت اور استعداد پہلے سے موجود ہو، یہ بات تو نہایت دراز ہوتی ہوئی لامحدود حد تک پہنچ کر باعث تسلسل بن جائے گی، اور یہ قبول کرنے والی شے اگر قدیم ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کی خود اپنی ذات، یا جو چیزیں اس کی ذات کے لوازم سے ہوں وہی اس کے قبول کرنے کے لئے کافی ہیں، تو سمجھئے ایک ایسی "صورت" کا بھی وجود ثابت ہو گیا، جس میں تجدد نہیں بلکہ ثبات و قرار پایا جاتا ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ صورت تجدد پذیر ہے اور اگر خود اس قابل کی ذات یا جو چیزیں اس کی ذات کو لازم ہوں ان کے ساتھ مل کر وہ قبول کرنے کیلئے کافی نہیں ہے، بلکہ اس کام کے لئے ضرورت ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کی ہو، جو یکے بعد دیگرے اس کو تجدد کے رنگ میں لاحق ہوتے چلے جائیں تو اب تم مادے کے قدیم ہونے سے گریز نہیں کر سکتے۔ بہرحال اس کے اعتراف پر اب تمہیں مجبور ہونا پڑے گا اور یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ ایسے امور جو

یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے پیدا ہوں، ان میں تسلسل جائز ہے حالانکہ تمہاری ساری کوشش اس پر خرچ ہو رہی ہے کہ کسی طرح یہ ثابت کیا جائے کہ عالم اور جو کچھ عالم میں ہے سب حادث اور نو پیدا ہیں، بلکہ اس بنیاد پر تو یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہر وہ مادہ جو کسی نہ کسی نوعی صورت کو پہنے ہوئے ہے وہ قدیم ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو تعداد نوعی صورتوں کی ہے، وہی تعداد قدیم اشخاص و افراد کی بھی ہو، ماسوا اس کے پھر گفتگو ہر جزئی اور ہر خاص استعداد و صلاحیت میں بھی چھڑ جائے گی، یعنی اسی وجہ سے جو پہلے گزر چکی ہے کہ ہر وہ چیز جو قوت و صلاحیت کی حیثیت میں ہو، ضرور ہے کہ اس کا تقوم کسی ایسی چیز سے ہو جس کا وجود بالفعل ہو، اس لئے کہ خاص استعداد اور قابلیت کے پیدا ہونے کی اس کے سوا کوئی شکل ہی نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی بالفعل صورت سے پیدا ہو، جو اس سے زماناً نہیں بلکہ طبعاً مقدم ہو، اس لئے کہ یہ بالفعل صورت تو اس خاص استعداد کی بالذات علت تامہ ہوتی ہے، پھر زماناً کیسے پہلے ہوگی، وہ اس کی ایسی علت تو ہے نہیں جس کا کام صرف معلول کی صلاحیت اور استعداد کا پیدا کر دینا ہوتا ہے، یعنی علت معدہ نہیں ہے، بلا شبہ اگر علت معدہ ہوتی تو معلول کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی تھی۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے جو کچھ اوپر بیان کیا ہے وہ اس شبہے کے ازالے کے لئے بھی، اور اس کے ہم شکل شکوک کے حل کے لئے بھی کافی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ قبول کرنے والا مادہ اگر وہ ہیولیٰ ہے جو مادے کی ابتدائی شکل سمجھی جاتی ہے، جسے ہیولیٰ اولیٰ کہتے ہیں، تو اس ہیولیٰ کی وحدت تو جنسی طرز کی ہوتی ہے یعنی شخصی اور عددی نہیں ہوتی اس لئے کہ ہیولیٰ بایں معنی اسکے سوا کچھ نہیں ہے، کہ وہ بالقوۃ جوہر ہے یعنی ایک قسم کا استعدادی جوہر ہے جس کی حقیقت صرف صلاحیت ہی صلاحیت ہے، اب ان دو باتوں یعنے جوہر ہونا اور بالقوۃ ہونا ان میں سے پہلی بات (جوہر ہونا) ظاہر ہے کہ کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اس کو کسی نوعی شکل و قالب کا سزاوار ٹھیرائے، یعنی کسی نوع کی صورت میں اس کو تحصل عطا کرے، باقی قوت و صلاحیت ہونے کی صفت سو

ایک عدمی اور منفی معنی ہے، اس کا تحصل تو ایسی چیز سے فراہم ہوتا ہے جس کی وہ صلاحیت ہوتی ہے، الغرض ہیولی اولی کی اپنی خود ذات کے حساب سے یہ حالت ہے کہ کوئی سی بھی صورت ہو، اسی کا لپٹ جانا اس کے تحصل کے لئے کافی ہے، اور اگر ہیولی کے ابتدائی درجے کو اس کا قابل نہ مانا جائے جب بھی کوئی خرابی نہیں ہے اس لئے کہ مادہ ہونے کی حیثیت سے تو اس کا حکم وہی ہیولی اولی ہی کا سا ہے اس لئے کہ استعداد و صلاحیت، قوت، نقص و کوتاہی ان سارے صفات کا آخری ٹھکانا تو وہ ایک ہی چیز ہے یعنی ہیولی اولی پر جاکر یہ سارے معاملات ختم ہو تے ہیں، مادے کا کوئی سا بھی درجہ ہو اس کا تحصل اور تقوم تو بہر حال اسی صورت کا رہین منت ہے، جس کے حساب سے ہم اس کو مادہ کہتے ہیں، اور جس کے ساتھ لپٹ کر وہ مادہ تحصل پذیر ہوتا ہے، البتہ ہیولی اولی اور اس مادے میں اتنا فرق ضرور ہے، کہ ہیولی اولی میں تو صرف قوت ہی قوت صلاحیت ہی صلاحیت ہوتی ہے، صورت سے پہلے اس کے لئے تحصل کی بو بھی میسر نہیں، اور اسکے بعد کے جو درجے مادے کے ہیں ان کو کسی حاصل شدہ تحصل کے بعد اب اس صورت کے ذریعے یہ تحصل نصیب ہوتا ہے، جس کے حساب سے ہم اسے مادہ کہتے ہیں، بہر حال یہ کلیہ ہے کہ ہر وہ صورت جس سے کسی مادے کا تحصل فراہم ہوتا ہو اس مادے سے اس صورت کا ذاتی حیثیت سے مقدم ہونا ضروری ہے یعنی صورت اپنی اصلی حقیقت کے اعتبار سے اس مادے سے مقدم ہوگی، باقی صورت کا جو مادی تشخص ہوتا ہے، اس کے حساب سے تو صورت مادے کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور صورت کے تعدد سے مادہ بھی متعدد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر صورت کوئی تجدد پذیر حقیقت ہوتی ہے تو مادے میں بھی اس کی وجہ سے تجدد پذیری کی کیفیت پیدا ہو جائے گی ہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ میں نے جو یہ کہا کہ صورت کی تجدد پذیری سے مادہ بھی تجدد پذیر ہوتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے، کہ مادے میں صورت کی جو صلاحیت اور استعداد صورت سے پہلے ہوتی ہے، اس استعداد اور صلاحیت کے اعتبار سے بھی مادے میں تجدد پذیری کی کیفیت پائی جاتی ہے، آخر میں یہ کیسے کہہ سکتا ہوں اس لئے کہ مادے کی یہ

استعداد و صلاحیت تو صورت کی جو فعلیت کی ایک شکل ہے، مد مقابل ہوتی ہے
اور مادے کی یہ استعداد صورت کے وجود اور تحقق کے ساتھ کیسے متحد ہو سکتی ہے،
ہاں! کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ کسی طبیعت اور ماہیت کے شخصی افراد میں سے جو
شخصی فرد بعد کو پیدا ہوتا ہے، مادے میں اس کی صلاحیت و استعداد اسی طبیعت
اور ماہیت کے ایسے دوسرے شخصی فرد کو مستلزم ہوتی ہے جو بعد کو پیدا ہونے
والے اس شخصی فرد سے پہلے ہوتا ہے، (یعنی جب تک یہ پہلا شخصی فرد پیدا نہ ہولے
دوسرے شخصی فرد کی استعداد مادے میں پیدا نہیں ہوتی مثلاً حرکت اور زمانے
وغیرہ کا جو حال ہے) مگر اس سابق شخصیت کو لاحق شخصیت سے جو زمانی تقدم
ہوتا ہے، تو یہ زمانی تقدم اسی شخصی فرد پر ہوتا ہے، اس کی صلاحیت و استعداد پر
اس کو یہ زمانی تقدم حاصل نہیں ہوتا البتہ ذاتی تقدم اس پر بھی ہوتا ہے، اور
یہ حال ان ہویتوں کا ہے جو تجدد و پذیر انقضائی حقیقت اپنی رکھتے ہیں جیسا کہ تم
جان چکے ہو، میری اس تقریر سے ہیولیات اور مادوں کے قدیم ہونے کا جو الزام
عاید کیا جاتا تھا وہ مرتفع ہو جاتا ہے کیونکہ میں پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا
ہوں کہ ہر جسمانی طبیعت کی ایک حقیقت خدا کے پاس بھی ہے اور اس کے
علم میں وہ موجود ہے، اپنی عقلی حقیقت کے رو سے تو اس جسمانی طبیعت کو نہ مادہ
کی حاجت ہے اور نہ کسی استعداد و صلاحیت کی نہ حرکت کی اور نہ زمانے کی،
اسی طرح اس کے لئے نہ اس کی ضرورت ہے، کہ اس سے پہلے اس کا عدم ہو
اور اس کے بعد اس کی پیدائش و حدوث ہو، اور جب اسی کی ضرورت نہیں
ہے تو حدوث کی وجہ سے جس امکانی استعداد کی ضرورت ہوتی ہے وہ بھی
نہ پائی جائے گی، جسمانی طبیعت کی ایک حقیقت تو یہ ہے اور دوسری حقیقت
اس کی یہ ہے کہ اس کے لئے ایسے کوئی وجود ثابت ہوتے ہیں جو باہم ایک
دوسرے کے بعد ظاہر ہوتے ہیں اور ان کا یہ ظہور اور ان کی یہ پیدائش وہی
اتصالی خصوصیت کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہوتی ہے یعنی اتصالی رنگ میں ان کا
ظہور ہوتا ہے اور ان کی یہی اتصالی وحدت اس عقلی وحدت کو لازم ہے، جو
حق تعالیٰ کے علم میں موجود ہے بہر حال تم اس جسمانی طبیعت کو جب اس کے

یکے بعد دیگرے تعاقبی کیفیت والی شانوں کی کثرت پر اپنی نظر کو جماؤ گے، تو تمہیں اس کی ہر شان ایک خاص وقت اور خاص زمانے کے ساتھ متعلق محسوس ہوگی، اور اس کا یہی وہ اعتبار ہے جس کی وجہ سے اپنے پائے جانے میں اس کو ایسی چیز کی ضرورت ہوئی جو اسکو قبول کرے اور اس میں اسکی صلاحیت و استعداد پائی جائے، اور زمانی طور پر اس سے مقدم ہو، یہ قبول کرنیوالا قابل اس نقطۂ نظر سے کہ وہ صرف قوت اور صلاحیت کا نام ہے ایک ایسا عدمی امر ہے، جو کسی معین سبب اور مخصوص علت کا محتاج نہیں ہے بلکہ مطلقاً اسکو کسی صورت کی ضرورت ہے خواہ وہ کوئی سی صورت ہو، پھر اس کی صلاحیت، اس صورت کی خود صلاحیت اور قوت ہو، یا کسی صورت پہننے کے بعد جب دوسری صورت کی صلاحیت مادے میں پیدا ہو جاتی ہے وہ صورت ہو، (مثلاً لکڑی کی صورت مادہ جب اختیار کر لیتا ہے تو اس کے بعد مثلاً کرسی کی صورت کی صلاحیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے) یا صورت نہ ہو بلکہ کمالات میں سے کوئی کمال ہو (مثلاً اینی حرکت ہو یا نشوونما ہو) بہر حال مادے کو صرف قوت ہونے کی حیثیت سے مذکورہ بالا طریقے سے مطلقاً کسی صورت کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اسی مادے کو جب اس کی اس خاص استعداد و صلاحیت کے لحاظ سے دیکھیں گے، جس کی وجہ سے کسی خاص چیز کی صورت سے وہ قریب تر ہو جاتا ہے (مثلاً انڈا کہ وہ اپنی اس خاص استعداد کی وجہ سے کوئی پھل پھول نہیں بلکہ بچہ ہونے کے قریب ہے) الغرض اس خاص استعداد کی بنیاد پر وہ بجائے مطلق صورت کے کسی مخصوص و معین صورت کا محتاج ہوتا ہے، اور جب یہ قبول کرنے والا مادہ اپنی اس قریبی قوت و استعداد سے آگے بڑھ کر اس امر کی فعلیت کو قبول کرے گا، جس کی اس میں استعداد تھی، تو چونکہ یہ فعلیت اس صلاحیت اور استعداد کی مدمقابل ہے، اسلئے فعلیت کے بعد یہ استعداد اسلئے باطل ہو جاتی ہے کہ پہلی صورت اس پچھلی صورت کے طاری ہونیکے بعد باطل ہو جاتی ہے، (مثلاً بچہ بننے کے بعد انڈے میں جو بچہ ہونیکی صلاحیت تھی وہ اسلئے باطل ہو جاتی ہے، کہ انڈا ہونیکی جو صورت تھی وہی باطل ہو گئی) کیونکہ یہ دونوں صورتیں اکٹھی نہیں ہو سکتی ہیں، مثلاً جب حیوانی صورت پیدا ہو جاتی ہے تو نطفے کی وہ صورت باطل ہو جاتی ہے جس کی

وجہ سے مادے میں حیوانی صورت کی صلاحیت پیدا ہوئی تھی، اور یہی حال ان تمام صورتوں کا ہے، جو اپنی سابق صورت کے مٹنے کے بعد پیدا ہوتی ہیں، پھر پچھلی صورت بھی اپنے بعد آنے والی صورت سے لگاتار، تجددی اتصال کے رنگ میں ملتی اور باطل ہوتی چلی جاتی ہے، یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آخر ہر شخصی صورت کو کسی خاص وقت سے کیوں خصوصیت پیدا ہوتی ہے، یعنی جس زمانے میں وہ پیدا ہوئی اس سے پہلے بھی اور بعد کو بھی پیدا ہو سکتی تھی اس کا جواب یہ ہے، کہ اس زمانی خصوصیت کے لئے کبھی تو یہ ہوتا ہے، کہ خود اس صورت کی شخصی ہویت کی فطرت ہی ایسی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اس زمانی خصوصیت کے لئے بجز اس کی شخصی ہویت کے مزید کسی بیرونی امر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور یہ بات ان چیزوں میں پائی جاتی ہے، جن کی ہویت میں استمرار اور ایسا تجدد ہوتا ہے، جو کسی سابق اور لاحق صورت پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتا، اور جب حال یہ ہوتا ہے تو یہ سوال کہ اس کو اس خاص زمانے سے کیا خصوصیت تھی جو اسی میں پیدا ہوئی، ناقابل لحاظ ہے، البتہ جب طبیعت کے افراد اور اشخاص ایسے ہوں، جن کا ایک فرد دوسرے فرد کے ساتھ اس قسم کا اتصالی تعلق نہیں رکھتا ہو بلکہ وہ باہم ایک دوسرے سے منقطع ہوتے ہیں، بلاشبہ ایسی صورت میں خاص خاص وقتوں اور زمانوں کے ساتھ ان کو جو خصوصیت ہوتی ہے، یہ قابل توجہ سوال بن جاتا ہے، مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ خصوصیت خود اس شے کی ذاتی ہویت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ کوئی زائد بیرونی امر اس خصوصیت کا سبب ہے جس نے اس کو اس مخصوص وقت کے ساتھ مختص کر دیا، یقیناً اس زائد اختصاصی سبب کو چاہئے کہ اس مخصوص ہویت کے ساتھ ہو، اور اسی زمانے میں ہو جس زمانے میں وہ ہویت پائی جا رہی ہے پھر اس سبب کے لئے کوئی خاص سبب ہوگا تا اینکہ اسباب کا یہ سلسلہ بالآخر ایک ایسی ہویت پر پہنچ کر ختم ہوگا، جس کو اس خاص زمانے سے کسی غیر کے ذریعے سے نہیں بلکہ بذات خود خصوصیت حاصل ہو، اس لئے یہاں گفتگو ایجابی اور ایجادی اسباب وعلل میں ہو رہی ہے جن کا سلسلہ لامحدود ہو کر باعث

تسلسل نہ بن جائے، خلاصہ یہ ہے، کہ وجود کے جس طرح ایسے مختلف حقائق بھی ہیں جن کے اختلافات خود ان کی اپنی ذات کے اقتضا آت ہیں، اور کبھی ان کا اختلاف ذات کا اقتضا نہیں ہوتا بلکہ ایسے عوارض کا نتیجہ ہوتا ہے، جو خارج سے لاحق ہوتے ہیں، یعنی ان عوارض کے معروضات، اور ان صفات کے موصوف، اپنی حقیقی نوعیت میں متفق اور متحد ہوں، صرف ان عارضی صفات کی وجہ سے ان میں اختلاف محسوس ہوتا ہو، پہلی قسم کی مثال حق تعالیٰ کا وجود، فرشتوں کا وجود، شیطان کا وجود، انسان کا وجود، آگ کا وجود، پانی کا وجود، ہے، کہ ان میں ہر وجود دوسرے سے جو امتیاز و خصوصیت رکھتا ہے، وہ خود ان کی اپنی خاص خاص حقیقت کا اقتضا ہے، ان میں ہر وجود کا ایک مقام اور ایک مرتبہ ہے، جو خود ان کی اپنی ذات کا ایسا اقتضا ہے، کہ جو ان میں سے کسی دو میں نہیں پایا جاتا، اور دوسری قسم کی مثال مثلاً زید کا وجود عمرو کا وجود ہے الغرض آدمی کے مختلف افراد کے وجود کی جو حالت ہے، کہ ان کا باہمی اختلاف ظاہر ہے کہ کسی ایسی بات ہی کا اقتضا ہو سکتا ہے، جو خالص انسانیت پر اضافہ ہو، یونہی مثلاً گھوڑے کی حقیقت کے مختلف افراد کا حال ہے، اور یہی حال سیاہیوں کے مختلف افراد کا ہے کہ شدت وضعف کے اعتبار سے جو مراتب ہوتے ہیں ان میں اختلاف کا ایک ایک درجہ پایا جاتا ہے یہی حال سفیدی کا ہے کہ اس کے مختلف افراد میں شدت وضعف کے اعتبار سے جو مراتب ہیں، ان میں اختلاف کا ایک ایک درجہ پایا جاتا ہے کیونکہ انسان اور گھوڑے میں جو امتیاز ہے، اسی طرح سیاہی اور سفیدی میں جو فرق ہے، اگرچہ یہ امتیازات تو کسی ایسے امور کے نتائج نہیں ہیں، جو ان کی حقیقتوں پر زائد ہوں لیکن ان میں سے ہر ایک کے افراد میں جو امتیازات ہیں وہ یقیناً ایسے امور کے نتائج ہیں، جو ان کی اصلی حقیقت پر زائد ہیں، بہر حال اس تقریر سے تم پر یہ بات واضح ہو گئی ہوگی، کہ وجودوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی یہ دو صورتیں ہیں، اب اس کے بعد تم کو یہ جاننا چاہیئے، کہ ایسی وجودی حقیقتیں جن میں باہمی امتیاز خود ان کی اپنی اپنی ذاتوں کا اقتضا ہوتا ہے، ان کے یہ ذاتی امتیازات کسی بنانے والے جاعل کے جعل اور بنانے کا نتیجہ نہیں ہوتا، یعنی انکو

اس خصوصیت کے ساتھ مختص کرنے کے لئے جاعل کو جعل کا علیحدہ کام کرنا نہیں پڑتا بلکہ ان خصوصیتوں کے ساتھ ان کا اختصاص جعل بسیط کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی ان کی ہویتوں کی بناوٹ ہی ایسی ہوتی ہے، کہ بنانے والا ان کی ہویت کو بناتا ہی اس طور پر ہے، کہ ان کی ہویت ایسے شئون کو لیکر موجود ہوتی ہے، جن میں تجدد پذیری کے ساتھ یہ خصوصیت ہوتی ہے، کہ ان کی ہر شان دوسری شان سے آگے ہونے اور پیچھے ہونے میں ذاتی طور پر اس درجہ مختلف ہوتے ہیں کہ جو ان میں پہلے ہوتا ہے وہ پیچھے ہونے والے کے ساتھ بذات خود کسی طرح جمع نہیں ہو سکتا، یعنی ان میں جو آگے ہوتا ہے یا جو پیچھے ہوتا ہے اس میں یہ صفت کسی زائد اضافے کی حیثیت نہیں رکھتی، بلکہ آگے ہونے اور پیچھے ہونے والے اجزا کی اپنی اپنی ذاتی ہویتوں کی خود اپنی اپنی ذات ہی کا اقتضا یہ ہوتا ہے، کہ آگے ہونے والا آگے رہے اور پیچھے ہونے والا پیچھے رہے، اور یہی حال زمانے کا ہے، جیسا کہ اس کی حقیقت کے متعلق قوم (عام فلاسفۂ مشائیہ) کا خیال ہے، کہتے ہیں کہ زمانہ ایک ایسی ہویت کا سرمایہ دار ہے جو آگے ہونے پیچھے ہونے، گزرنے، اور آئندہ آنے، اور تقدم و تاخر میں متفاوت ہوتی ہے یا یوں کہو کہ تقدم و تاخر ماضی و مستقبل قبل و بعد ہونے میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں مگر میرے مسلک کے رو سے جو حال یہ لوگ زمانے کا بیان کرتے ہیں بجنسہ طبعی صورت کا بھی یہی حال ہے دونوں میں سر مو تفاوت نہیں، فرق اگر ہے تو اس بات کا کہ طبعی صورت کی ہویت جوہری ہویت ہے اور زمانہ عرض ہے اسی کے ساتھ واقعہ تو یہی ہے کہ جن صفات کا میں نے ذکر کیا یعنی آگے پیچھے ہونے کی بالذات خاصیت، یہ در اصل اسی جوہری صورت کی ذاتی خصوصیت ہے، یہ خیال کہ ان صفات کا بالذات موصوف زمانہ ہے اور دوسری چیزیں زمانہ ہی کے توسط سے مقدم و موخر ہوتی ہیں، صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ زمانہ تو ان لوگوں کے خیال کے رو سے عرض ہے اور عرض کا وجود ظاہر ہے اس چیز کا تابع ہے جو اس سے مقدم اور پہلے ہے، پس حق یہ ہے کہ زمانہ دراصل اس طبیعت کی مقدار کا نام ہے جو بذات خود تجدد پذیر اسلئے ہوتی ہے کہ تقدم و تاخر اسکے ذاتی صفات ہیں، ٹھیک جس طرح اسی طبیعت کی مقدار جسم تعلیمی ہے، لیکن اسکی مقداریت طبیعت کے اس خصوصیت کا نتیجہ ہے

کہ وہ ابعاد ثلٰثہ (طول وعرض وعمق) کو قبول کرتی ہے، اس اعتبار سے طبیعت میں دراصل دو قسم کا امتداد اور پھیلاؤ پایا جاتا ہے، اور اس میں دو قسم کی مقداریں پائی جاتی ہیں، ایک مقدار تو اُس کی تدریجی زمانی ہے، اور یہ ایسی مقدار ہے جس میں وہمی تقسیم کے ذریعے سے ایسے اجزا پیدا ہوتے ہیں جن میں بعض زمانی طور پر آگے اور بعض پیچھے یا مقدم اور موخر ہوتے ہیں، اور دوسری مقدار تدریجی نہیں بلکہ دفعی ہے اور زمانی نہیں مکانی ہے، اور اس میں ایسی وہمی تقسیم جاری ہوتی ہے جس سے ایسے اجزا پیدا ہوتے ہیں جو زمانی طور پر نہیں بلکہ مکانی حیثیت سے آگے اور پیچھے مقدم یا موخر ہوتے ہیں میں نے امتداد اور مقدار دونوں لفظوں کا قصداً استعمال لیا ہے، اس لئے کہ مقدار کی حیثیت امتداد کے مقابلے میں ایسی ہے جیسے کسی معین مخصوص چیز کو کسی مبہم اور عام بات سے نسبت ہوتی ہے، وجود اور یافت میں دونوں اگرچہ متحد ہیں، لیکن اعتباری حیثیت سے دونوں میں مغائرت ہے پھر تعلیمی مادیات کا اتصال اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتا جب تک ان کی مقداروں کے اتصال کا ظہور نہ ہو اسی طرح زمانے کے اتصال کا بھی یہی حال ہے، کہ جو چیز بذات خود تجدد پذیر ہے، اس کے تدریجی اتصال کے سوا زمانے کا اتصال، کوئی اور زائد امر نہیں ہے، الغرض طبعی صورت کے لئے زمانے کی حیثیت زمانی امتداد کی ہے جیسے جسمی صورت کے لئے تعلیمی مقدار کی حیثیت مکانی امتداد کی ہے، چاہئے کہ اس نکتے کو اچھی طرح ذہن نشین کرلو، خواہ مخواہ کی لڑائی جھگڑوں سے یہ بات زیادہ مفید و نفع بخش ہے،

جو آدمی زمانے کے متعلق صحیح فکر کرے گا اسے یہ محسوس ہوگا، کہ عقل اور ذہن کے سوا اس کے وجود کا اعتبار اور کہیں پیدا نہیں ہوتا یعنی زمانہ جو کسی شے کی صفت بن کر اس کو عارض ہوتا ہے، (مثلاً کسی واقعے کو کسی سال یا مہینے یا وقت دن میں ہونے کی صفت سے موصوف کرتے ہیں) ظاہر ہے، کہ اس اتصاف اور عروض کا تعلق شے کے وجود سے اس طریقے سے نہیں ہوتا جس طرح سے ہم خارجی عوارض وصفات کو اس شے کے لئے ثابت کرتے ہیں، مثلاً سیاہی گرمی وغیرہ صفات کا جو حال ہے زمانے کی یہ کیفیت قطعاً نہیں ہے، بلکہ زمانے کا شمار ان عوارض

وصفات کے ذیل میں ہو سکتا ہے، جو اپنے بالذات موصوف اور معروض سے اس وقت عقل میں حاصل ہوتے ہیں جب ذہنی تحلیل کے ذریعے سے ان کو پیدا کیا جائے اور قاعدہ ہے کہ اس قسم کے صفات و عوارض کے لئے خارجی وجود کے معنی صرف اس قدر ہوتے ہیں کہ جو ان کے موصوف و معروض کا وجود ہے وہی بجنسہ ان کا وجود بھی ہے، کیونکہ ان حالات میں درحقیقت نہ یہاں کوئی عارض ہوتا ہے اور نہ معروض نہ صفت نہ موصوف، البتہ ذہنی اعتبارات کے بعد یہ چیزیں ضرور پیدا ہوتی ہیں، لیکن خارج میں بجز موصوف اور معروض کے اور کچھ نہیں ہوتا، اور جب زمانے کے وجود کا واقعی حال یہی ہے تو ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں پھر اس کے وجود کے لئے نہ تجدد کی صفت کے کوئی معنی ہیں، نہ انقضا، وگذشتنی چل چلاؤ، حدوث وپیدائش استمرار وغیرہ صفات کا انتساب اس کی طرف درست ہو سکتا ہے، ہاں! ذہن میں جب اس کا وجود پایا جاتا ہے تو اس وقت پھر ان صفات سے اس کا تعلق ضرور ہو جاتا ہے، اسی وقت حدوث واستمرار تسلسل انقضاء تجدد وہر چیز کو اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو مجھے تعجب ہے کہ باوجود اس کے پھر لوگوں نے زمانے کے لئے کس بنیاد پر یہ قرار دیا ہے کہ اس شئی کی بھی ایک تجدد پذیر ہویت ہوتی ہے، بجز اس توجیہ کے ان کے قول کا کوئی دوسرا مطلب صحیح نہیں ہو سکتا کہ اس سے ان کی اصلی غرض یہ ہے، کہ حرکت کی ماہیت دراصل تجدد وانقضاء گذشتنی، رکھنے والی ماہیت ہے، اور زمانہ اسی حرکت کی مقدار کا نام ہے، اسی لئے صاحب تلویحات (شیخ الاشراق) کی رائے یہ ہے، کہ حرکت ہی اپنی مقداری حیثیت کے رو سے بجنسہ زمانہ ہے، تم جب زمانے کو حرکت ہونے کی حیثیت سے تصور کرو گے تو یقیناً زمانے کو حرکت کے سوا کوئی زائد امر خارج میں نہیں پا سکتے، البتہ ذہن میں اس وقت کچھ مغائرت محسوس ہو سکتی ہے، جب حرکت کو صرف حرکت ہونے کی حیثیت سے تصور کرو گے

ایک ذیلی تحقیق

شفا میں شیخ نے ذکر کیا ہے، کہ بعض لوگوں نے مطلقاً زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے، اسی طرح بعضوں کا خیال ہے کہ یہاں اور خارج میں تو اس کا وجود کسی حیثیت سے بھی نہیں ہے، البتہ وہم میں ایک ایسا مفہوم ضرور پیدا ہوتا ہے، جسے زمانہ کہا جاسکتا ہے، بعضوں نے اس کے وجود کو تو مانا ہے، لیکن کہتے ہیں کہ اس کی حقیقت ایسی نہیں ہے، جیسے دنیا کی کسی واحد شے کی ہوتی ہے، بلکہ بعض چیزوں کو خواہ وہ کچھ بھی ہوں، ان کو بعض دوسری چیزوں سے ایک خاص قسم کی نسبت ہوتی ہے، اور یوں پہلی چیزوں کو ان دوسری چیزوں کے لئے وقت قرار دیدیا جاتا ہے، اس کے بعد آدمی یہ خیال کرنے لگتا ہے، کہ انہی اوقات کے مجموعے کا نام زمانہ ہے الغرض وقت ایک حادث ونوپیدا عرض کا نام ہے، جو کسی دوسرے عرض کے وجود کو عارض ہوتا ہے خواہ یہ دوسرا عرض کچھ بھی ہو، کوئی بھی ہو، مثلاً طلوع آفتاب ایک حادثہ اور واقعہ ہے، اس کو کسی انسان کے آنے کی طرف مثلاً منسوب کردیا جائے اور یوں طلوع آفتاب اس آدمی کے آنے کا وقت بن جاتا ہے،

اسی طرح بعضوں نے زمانے کے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے، کہ وہ ایک خاص نوعیت کا وجود رکھتا ہے، یعنی وہ جوہری وجود رکھتا ہے اور وہ بذات خود قائم ہے، اور جسمانی امور سے اس کا وجود بالکل الگ اور پاک ہے، بعضوں نے جوہر تسلیم کرنے کے بعد اس کو جسمانی جوہر قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ فلک الافلاک کا نفس (روح) یہی زمانہ ہے، بعضوں نے فلک کی گردش کو زمانہ قرار دیا ہے، یعنی صرف فلک کی گردش تو زمانہ ہے، اس کے سوا دنیا میں اور جو حرکتیں پائی جاتی ہیں وہ زمانہ نہیں ہیں، بعضوں نے فلک کی گردش ہی کو زمانہ قرار دیتے ہوئے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس کی صرف ایک گردش کا نام زمانہ ہے، زمانے کے متعلق یہ ہیں وہ نظریات جن کی طرف مختلف زمانوں میں مختلف جماعتیں اور اشخاص گئے ہیں، فن طبیعیات میں انہی نظریوں کا ذکر کیا جاتا ہے، اس سلسلے میں ابوالبرکات بغدادی نے زمانے کے متعلق یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ زمانہ وجود کے مقدار کا نام ہے، متکلمین کے طبقے سے اشاعرہ نے گزشتہ بالا

مذاہب میں سے تیسرے مذہب کو اپنی طرف منسوب کر لیا ہے، اسی طرح چوتھے مذہب والوں میں سے یعنی جو زمانے کے وجود کو جسم سے بری اور جدا مانتے ہیں ان میں بعضوں کا خیال یہ ہے، کہ زمانہ خود واجب الوجود کی ذات ہے، قدیم فلاسفہ کا ایک گروہ اسی خیال کا حامی تھا، زمانے کے متعلق ایک خیال یہ بھی ہے، کہ زمانے کا شمار اگرچہ انھی طبائع کے ذیل میں ہے جو ممکن ہیں، لیکن باوجود ممکن ہونے کے اس کا تعلق مادے سے نہیں ہے، بلکہ وہ بجائے خود ایک ایسا جوہر ہے، جس کی ذات مادے سے قطعاً علیحدہ اور منفصل ہے، یہ رائے افلاطون الٰہی اور اس کے بعض ماننے والوں کی طرف منسوب ہے، بہر حال یہ دونوں گروہ یعنی جو زمانے کو واجب الوجود قرار دیتا ہے اور جو مادے سے بری قرار دیکر اس کو جوہر مستقل کی حیثیت عطا کرتا ہے، ان دونوں کے سامنے یہ بات ہے، کہ زمانے کی ذات میں تغیر و انقلاب کو یہ لوگ اس وقت تک محال اور ناممکن قرار دیتے ہیں جب تک اس کی نسبت تغیر پذیر اشیاء کی طرف نہ ہو جائے گویا ان کے نزدیک جب تک زمانے کے اندر حرکات، اور تغیرات وقوع پذیر نہ ہوں اس وقت تک اس میں دوام اور سرمدیت کے سوا اور کوئی صفت نہیں پائی جاتی ہے، البتہ جب ان تغیر پذیر حقائق سے زمانے کا تعلق ہو جاتا ہے، تو اس وقت پھر اس میں آگے ہونے اور پیچھے ہونے یا قبلیات اور بعدیات کی جہت بھی پیدا ہو جاتی ہے مگر ان تغیرات کا تعلق خود زمانے کی ذات سے نہیں ہے، بلکہ اس کی ذمہ داری انھی تغیر پذیر حقائق و اشیاء کی طرف عاید ہوتی ہے، جو زمانے میں پائے جاتے ہیں،

ان کی یہ اصطلاح ہے، کہ زمانے کو جب ان ذاتوں کے لحاظ سے تصور کیا جائے جن کا وجود دوامی ہے، اور ہر قسم کے تغیر و انقلاب سے وہ مقدس و پاک ہیں، تو اس وقت زمانے کا نام سرمد ہے، اور جن چیزوں کا حرکات و تغیرات سے تعلق ہے، جب ان کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ ان کا حصول بھی زمانے میں ہوا ہے تو اس اعتبار سے زمانے کو "الدھر الداھر" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور اگر تغیر پذیر حقائق کے ساتھ ان کے اقترانی و اتصالی تعلق

کا لحاظ کیا جائے تو پھر اس کا نام زمانہ ہے'(گویا زمانے میں ان حقائق کا حصول ان کے خیال میں الگ بات ہے اور زمانے کے ساتھ ان کا اقتران و اتصال یہ دوسری بات ہے) مباحث مشرقیہ کا مصنف زمانے کے مسئلے میں سخت پراگندہ اور حیران ہوا ہے اور بالآخر عیون الحکمت جو ابن سینا کی کتاب ہے، اس کی شرح میں افلاطون کا دامن تھام کر پناہ لی ہے، بہر حال اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں تمام مذاہب اور ان شکوک کا تذکرہ کرنے کے بعد جو ہر مذہب کے متعلق پیدا ہوتے ہیں یہ لکھا ہے،

واضح ہو کہ میں اس وقت تک زمانے کی واقعی حقیقت تک نہیں پہنچ سکا ہوں، اس لئے اس کتاب میں تم مجھ سے زیادہ سے زیادہ اسی کی امید کر سکتے ہو کہ میں عام خیالات و آراء جو زمانے کے متعلق ہیں یا تمہیں سامنے پیش کردوں، باقی کسی خاص قوم یا فرقے کی متعصبانہ جانب داری کر کے جواب دینے کی جرأت نہیں، تو میں اکثر مقامات میں یہ نہیں کرتا خصوصاً اس مسئلے میں تو بالکل نہیں کروں گا

پھر عیون الحکمت کی شرح میں مذاہب اور ان کے متعلقہ شکوک و شبہات کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

ارسطاطالیس کا زمانے کے متعلق جو خیال ہے وہ حرکت کی مقدار کا نام ہے، جو لوگ اس خیال کے موید ہیں ان ہیں، ان شکوک و شبہات کے نرغے میں جو اس مسلک کے متعلق پیدا ہوتے ہیں، ان لوگوں کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے، کہ وہ افلاطون کے مذہب کی طرف رجوع کریں، اور زمانے کے متعلق میرا خیال بھی یہی ہے کہ واقعے سے زیادہ تر قریب افلاطون ہی کا مذہب ہے، یعنی یہ بات کہ زمانہ بذات خود قائم ہے اور بذات خود وہ مستقل وجود رکھتا ہے

صاحب مباحث مشرقیہ نے اس کے بعد ان تینوں اعتبارات کا تذکرہ کیا ہے، یعنی مدہ دہر اور زمانے کا، اور اس کے بعد پھر اپنی رائے ان الفاظ میں درج کی ہے،

افلاطون ہی کا مذہب میرے نزدیک ایک ایسا مذہب ہے جو حقیقی برہانی معیار پر زیادہ کھرا ثابت ہوتا ہے، اور شکوک و شبہات کی تاریکیوں سے یہ زیادہ دور ہے، بریں ہم کامل اور تام علم تو صرف وہی ہو سکتا ہے جو حق تعالیٰ کے بیاں سے ملے،

اس کے بعد ارسطاطالیس کے خیال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے،

عقل کا یہ وجدانی فیصلہ ہے کہ ان روزمرہ کے پیدا ہونے والے حوادث سے پہلے بھی (حق تعالیٰ) اُلٰہ العالم موجود تھا اور اس وقت بھی ان چیزوں کے ساتھ وہ موجود ہے اور ان کے بعد بھی وہ باقی رہے گا، اب اگر پہلے ہونے پیچھے ہونے ساتھ ہونے، یعنی قبلیت بعدیت معیت کے صفات کے تعاقب سے اس ذات میں تغیر و انقلاب پیدا ہو جاتا ہے جسے ان صفات سے موصوف کیا جاتا ہو، تو یقیناً اس کا مطلب یہ ہوگا اور یہ ماننا پڑے گا کہ خدا کی ذات جو واجب الوجود ہے وہ بھی تغیر و انقلاب سے موصوف ہو جائے، حالانکہ کوئی صاحب عقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا

"تم اس کے جواب میں اگر یہ کہو کہ اگر تغیر و انقلاب کو روزمرہ کے"
"حوادث کی طرف نہ منسوب کیا جائے گا تو کسی اور وجہ سے اللہ تعالیٰ کی"
"ذات کو قبلیت و معیت و بعدیت کے صفات سے موصوف کرنا"
"ناممکن ہوگا اس لئے ضروری ہوا کہ تغیر و انقلاب کا منشا"
"حوادث کو منشاء قرار دیا جائے)" "میں کہتا ہوں کہ یہی زمانے"
"کے متعلق بھی یہی دعویٰ کیوں نہ کیا جائے یعنی تغیر و انقلاب کو زمانے کی طرف"
"نہیں بلکہ ان حوادث کی طرف منسوب کیا جائے جو اس میں واقع ہوتے ہیں"

صاحب مباحث نے اس کے بعد اپنے کلام کو اس فقرے پر ختم کیا ہے،

اور یہی مذہب امام افلاطون کا ہے یعنی وہ کہتا ہے کہ مدت (زمانے) میں اگر حرکات اور تغیرات وقوع پذیر نہ ہوں، تو اس وقت اس میں بجز دوام اور استمرار کے اور کچھ نہ ہوگا اور اسی کو دہر اور سرمد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، لیکن اگر مدت میں حرکات و تغیرات کا حصول ہو

تو اس وقت اس میں بعدیات سے پہلے قبلیات اور قبلیات کے بعد بعدیات کے صفات پیدا ہو جائیں گے، لیکن یہ باتیں اس میں بعض ہیں ایسے پیدا نہیں ہوں گی کہ خود اس کی ذات میں کوئی تغیر رونما ہوا ہے، بلکہ یہ خود ان اشیاء کے تغیر کا نتیجہ ہوگا،،

میں کہتا ہوں کہ قطعی دلیل کی روشنی میں تم ایک ایسی ہویت کا یقین حاصل کر چکے ہو، جو بذات خود تجدد پذیر بھی ہے اور گزران بھی ہے، یعنی نو بہ نو ہونے کے ساتھ ساتھ گزرتی جاتی ہے، یہی اس کی حقیقت ہے، اس کی ذات اور اس کی صفت تجدد کے درمیان کسی جاعل کا جعل شریک نہیں ہے، یعنی ذات کو بنا کر پھر جاعل نے تجدد کی صفت اس کے لئے نہیں بنائی ہے، بلکہ اس کی ذات کا وجود اور اس کی ساخت یہی تجدد کے وجود کی ساخت ہے اس شخص نے (امام رازی نے) زمانے اور حرکت کے متعلق جتنے شکوک و شبہات پیدا کئے ہیں سب کا جواب موجود ہے اور ان کی پیش کردہ دشواریوں کا حل موجود ہے جب کوئی مناسب مقام ان کے ذکر کا آئے گا، تو اللہ کے فضل و کرم سے وہاں اس کا ذکر کیا جائے گا، باقی حق تعالی کے وجود کی طرف روزمرہ پیدا ہونے والے حوادث کی نسبت سے قبلیت و بعدیت کے صفات کو منسوب کرنا، اور یہ سمجھنا کہ اس اعتبار سے اللہ تعالی کی ذات بھی ان صفات سے موصوف ہو جاتی ہے واقعہ یہ ہے خدا کی ذات اس نقص سے پاک اور اس عیب کے اکتساب سے برتر ہے، اسی طرح حوادث اور خدا میں معیت کا علاقہ بھی زمانی حیثیت سے ناقابل اکتساب ہے۔ ہاں! معیت کی ایک صورت جو خدا میں بھی پائی جاتی ہے، اس معیت کا نام قیومی معیت ہے، اور یہ تعلق زمانی تعلقات سے پاک ہے، اور حدوث، نوزائیدگی، حرکت سے بھی اس تعلق کو کوئی نسبت نہیں ہے،

(زمانے کے متعلق جن مذاہب کا ذکر کیا گیا ہے) ان کے متعلق میرا خیال یہ ہے، کہ جن قدیم حکماء نے سرے سے زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے، بہ ظاہر ان کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے، کہ بذات خود جو تجدد پذیر امر یہاں پایا جاتا ہے اس کے سوا زمانے کے لئے کوئی دوسرا وجود نہیں ہے، اسی طرح جن لوگوں نے ذہن میں

نہیں بلکہ صرف خارج میں زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے ان کی غرض یہ معلوم ہوتی ہے، کہ زمانے کا شمار ان عوارض وصفات میں ہونا چاہئے، جنھیں تحلیل عمل کے بعد عقل ماہیت پر زائد پاتی ہے، یعنی صرف تصور اور خیال کی حد تک ماہیت پر زمانے کی زیادتی محدود ہے، باقی ایسے صفات جو وجوداً بھی اپنے موصوف پر زائد ہوتے ہیں زمانے کی یہ نوعیت نہیں ہے، جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں، ان مذاہب میں جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ زمانہ کوئی جسمانی جوہر ہے، یعنی فلک الافلاک کے نفس کو وہ زمانہ قرار دیتے ہیں، تو ان کا مطلب شاید اس سے یہ ہے، کہ فلک میں جو تجدد پذیر طبیعت پائی جاتی ہے وہی زمانہ ہے، اس صورت میں "نفس فلک" کا لفظ جو انھوں نے استعمال کیا ہے، اس سے فلک کی (جان و روح نہیں) بلکہ خود فلک کی ذات اور ہویت مراد ہوگی اور یہ بجنسہ وہی خیال ہے، جو میں نے عرض کیا تھا کہ طبیعت کی مقدار اپنی ذاتی تجدد کے اعتبار سے زمانہ ہے" میں نے کہا تھا کہ زمانے کی حالت جسم تعلیمی کے جیسی ہے، یعنی وجودی عوارض وصفات جیسی چیز نہیں ہے بلکہ وہ چیز جس سے بذات خود تقدر حاصل ہوتا ہے اس کا وجود بجنسہ مقدار کا وجود ہے، اور اس بنا پر عوارض وصفات کے ذیل میں اس کو شمار کرنا، ذہن کے تحلیلی عمل کا نتیجہ ہو سکتا ہے، ٹھیک جس طرح وجود کو ماہیت اور اس موجود ذات کے عوارض میں شمار کیا جاتا ہے، جو خود اسی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے اسی طرح زمانے کو جن لوگوں نے غیر مادی جوہر قرار دیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ انھوں نے اس طبعی صورت کو جو اپنے تجدد پذیر مادی وجود کے اعتبار سے امتداد و مقدار کو قبول کرتی ہے اس کی عقلی صورت کو جو مادی نہیں ہے زمانہ قرار دیا ہے یعنی جو اپنے عقلی وجود کے ساتھ علم الٰہی میں ابداً ازلاً سرمداً ثابت ہے جو واجب الوجود ہی کو زمانے کا مصداق ٹھیراتے ہیں، ان کے سامنے شاید کوئی بہت زیادہ بلند و اعلیٰ نقطۂ نظر ہے، حدیث میں بھی یہ بات آئی ہے کہ لاتسبوا الدھر فان الدھر ھو اللہ تعالیٰ (زمانے کو گالی مت دو، کیونکہ زمانہ تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں) نبوی دعاؤں میں یہ الفاظ بھی پائے جاتے ہیں یا دھرُ یا دیھورُ یا دیھارُ یا کان یا کینان یا روح "فلسفے کے

اساطین کے کلام میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے کہ ایسی چیز جس کی ذات میں ثبات
وقرار ہو، اس کی نسبت اسی قسم کی ثابت امر کی طرف سرمد ہے، یعنی ثابت
کی نسبت ثابت کی طرف جو ہوتی ہے، اس نسبت کا نام سرمد ہے، اور ثابت کی نسبت
تغیر پذیر امور کی طرف دہر ہے، اسی طرح تغیر پذیر امور کی تغیر پذیر امور کی طرف نسبت زمانہ
ہے، اس کلام میں جو پہلا فقرہ ہے، اس سے اشارہ اس نسبت کی طرف ہے، جو
خدا کی ذات کو خود اپنے اسماء اور علوم سے حاصل ہے، اسی طرح دوسرے فقرے میں
حق تعالیٰ کے علوم کو اس کے تجدد پذیر معلومات سے جو نسبت ہے، اس کی طرف
ایما کیا گیا ہے، تجدد پذیر معلومات سے بھی سارا جسمانی عالم مراد ہے، جسے حق تعالیٰ
سے وجودی معیت حاصل ہے، تیسرے فقرے میں اس نسبت کا اظہار کیا گیا ہے
جو خدا کے معلومات کی نسبت خود آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ زمانی معیت
کے رنگ میں ہے۔

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ زمانے کے لئے کسی طرف
(کنارے) کا واقعی موجود ہونا ناممکن ہے اہل فلسفہ کہتے ہیں کہ
ہر نو پیدا حادث چیز سے پہلے اس کا عدم یعنی اس کا نہ ہونا
ضروری ہے، اور یہ عدم ایسا ہوگا، جو اس کے وجود کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا،
اسی طرح عدم جو پہلے ہوتا ہے، اس کے پہلے ہونے کا اصل سبب جسے ما بہ القبلیت
کہتے ہیں وہ اور خود یہ عدم دونوں ایک ہی بات نہیں ہے، یعنی عدم اور
ما بہ القبلیت دونوں بجنسہ ایک ہی چیز نہیں ہیں اس لئے کہ عدم تو بعد بھی ہوتا ہے
یعنی بعد ہونے کی صفت سے بھی موصوف ہوتا ہے، اور قبل خود قبل ہونے کی حیثیت سے ظاہر
ہے کہ بعد کے ساتھ تو ہو نہیں ہوسکتا، پس عدم عدم ہونے کی حیثیت سے نہ تو بجنسہ قبل ہوسکتا
ہے اور نہ بجنسہ عدم بعد ہی ہوسکتا ہے، اسی طرح ما بہ القبلیت یعنی جس کی وجہ سے قبل ہونے
کی کیفیت پیدا ہوئی، یہ اس حادث کا فاعل بھی نہیں قرار دیا جا سکتا، اسلئے فاعل کی
ذات تو اس حادث کے وجود کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے، اور ایسی چیز جسکا متاخر کے ساتھ پایا
جانا جائز ہو، وہ ایسی چیز نہیں ہوسکتی جو بذات خود قبل ہو، اس قسم کی قبلیت کی صفت سے
موصوف ہو، جسکا حال اوپر بیان کیا گیا، پس ثابت ہوا کہ عدم کے پہلے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ حادث

شے کے اس عدم کا تعلق ایک ایسے زمانے کے ساتھ ہے جس کے گزرنے کے بعد اس حادث کا وجود پیدا ہوا، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو لمحہ اور جو آن بھی فرض کیا جائے گا اس سے پہلے کسی نہ دوسرے زمانے کی ابتدا ہوگی اسی طرح جس آن کو فرض کیا جائے گا کہ اس پر زمانہ ختم ہوتا ہے، یعنی وہ زمانے کی انتہا ہے، اس کے بعد بھی زمانے کا ہنا ضروری ہوگا، پس ثابت ہوا کہ مطلق زمانے کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا، اسی لئے معلم فلاسفہ نے یہ دعوی کیا ہے، کہ جو زمانے کے حدوث اور نوزائیدگی کا دعوی کرے گا وہ زمانے کی قدامت کا اسی وقت اسی طریقے سے قائل ہوگا کہ خود اس کو بھی اس کا شعور نہ ہوگا۔

تم یہ بات جان چکے ہو، کہ زمانے کا شمار حرکت کے لوازم میں کیا جاتا ہے، اور ہمارا خیال یہ ہے کہ حرکت طبیعت کے لوازم میں ہے، اور طبیعت کا قیام مادے اور جسم کے بغیر ناممکن ہے پس اس کا حاصل یہ نکلا کہ حق تعالی کے جود وکرم کا سلسلہ غیر منقطع ہے، اور اس کی فیاضیاں کبھی ختم نہیں ہوسکتیں اور نہ ان کا کوئی احاطہ وشمار کرسکتا ہے وان تعدو النعمۃ اللہ لا تحصوھا (اگر اللہ کی نعمتوں کو تم شمار کرو تو اس کا احاطہ نہیں کرسکتے) باوجود اس کے ہمارے مسلک کے رو سے ہر زمانہ اور ہر حرکت بھی حادث ہے اور ہر جسم بھی حادث ہے، اور اس قسم کا حادث ہے جس کو دونوں طرف سے عدم سابق اور عدم لاحق گھیرے ہوئے ہے، یعنی ایک تو وہ عدم جو اس حادث سے پہلا تھا، دوسرا وہ جو اس کے وجود کے انعدام کے بعد لاحق ہوتا ہے، اس مسئلے کی طرف پہلے بھی اشارہ کرچکا ہوں یقیناً یہ بات بالکل نئی اور نادر ہے، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ حادث کے وجود پر اس کے عدم کا مقدم ہونا صرف ایک ایسی وہمی بات ہے، جو محض خیالی اندازے کا نتیجہ ہوسکتی ہے، جیسے عالم کے باہر (جہاں وجود کا سلسلہ ختم ہوتا ہو) کوئی یہ تصور کرے کہ عالم کے اوپر عدم ہے، جو صرف وہم ہی وہم ہے، بہرحال مکان کی انتہا اور محدودیت سے جس طرح یہ لازم نہیں آتا کہ جہاں پر مکان کی انتہا ہو جائے اس کے بعد عدم بھی کسی مکان میں ہو، اسی طرح زمانے کی انتہا کی وجہ سے زمانے کے عدم کا زمانے میں ہونا کیوں ضروری ہو،

اس اعتراض کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ شے اور اس کے عدم میں ایسی ترتیب کا محسوس ہونا کہ دونوں ساتھ جمع نہیں ہو سکتے یہ ایک ایسی بات ہے کہ ہر شخص بداہتہً اس کا شعور اپنے اندر رکھتا ہے، اور شے کے عدم و وجود کی یہ ترتیب ایسی نہیں ہے، جیسی علت و معلول کے درمیان ہوتی ہے اس لئے کہ علت و معلول میں تو ضروری ہے کہ دونوں ساتھ ہوں۔ اسی طرح یہ ترتیب ویسی بھی نہیں ہے جو علت ناقصہ اور اس کے معلول کے درمیان ہوتی ہے جس میں علت کو معلول پر تقدم بالطبع حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ بالطبع والے تقدم میں مقدم کے لئے یہ بات ناممکن نہیں ہوتی کہ وہ موخر کے ساتھ جمع ہو (بخلاف اس کے شے کے عدم کا اس کے وجود کے ساتھ جمع ہونا محال ہوتا ہے) ویسا ہی شرف اور رتبگی کے حساب سے کوئی چیز دوسری چیز پر جو مقدم قرار پاتی ہے وہ بات بھی یہاں نہیں ہے مکان کی وجہ سے جو ترتیب پیدا ہوتی ہے اور اس کی بنیاد پر کوئی چیز مقدم کوئی موخر ٹھیرتی ہے وہ بات بھی نہیں ہے تو اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ ان دونوں میں زمانے والی وہ ترتیب ہے جس کی وجہ سے ایک قبل اور دوسرا بعد ہو گیا ہے الحاصل زمانے سے ہماری مراد اس قسم کی ترتیب کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اب اگر یہ ترتیب بھی یہاں پیدا نہیں ہوتی ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ تم زمانے کے وجود کو اس کے عدم کے بعد نہیں مانتے، اور اگر یہ ترتیب پیدا ہوتی ہے تو یہ مان لیا گیا کہ زمانے کا عدم بھی زمانے ہی میں پایا جاتا ہے[1]، باقی عالم سے باہر جن وہمی احیاز، اور جگہوں کا توہم ہوتا ہے، اس میں اور زمانے کے عدم میں فرق کا سوال تو وہ یہ ہے، کہ حیز (جگہ) اپنے متناہی ہونے میں اس کا محتاج نہیں ہوتا کہ اس کے لئے بھی کوئی دوسری جگہ ہو، البتہ اپنے حادث اور نو پیدا ہونے کے حساب سے وہ بھی چاہتا ہے کہ عدم کے بعد ہو، اس پر اگر کہنے والا یہ کہے کہ اس بنیاد پر تو لازم آتا ہے کہ الہ العالم (حق تعالیٰ) بھی زمانی

---

[1] اس سے پہلے بیان میں ثابت کیا گیا تھا کہ زمانے کا عدم بھی زمانے میں پایا جاتا ہے اور قاعدہ ہے، کہ ایسی چیز جو زمانی طور پر مقدم ہو اس کے ساتھ جو چیزیں ہوں گی زمانہ ان کا

ہو جائے اور یہ کہ زمانے کے لئے بھی زمانہ ہو یوں ہی سلسلہ آگے بڑھ کر، لامحدود وغیر متناہی زمانوں کی صورت اختیار کر کے تسلسل کو پیدا کر دے گا، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ حق تعالیٰ کا کسی مخصوص و معین زمانے سے پہلے ہونے کے واقعہ پر اگر غور کیا جائے تو بالآخر اس تقدم کا مرجع پھر زمانے ہی کی ذات قرار پاتی ہے، اس لئے کہ حق تعالیٰ کی ذات اگرچہ تغیر و انقلاب سے مقدس و پاک ہے اور زمانے کے احاطے سے اس کی ذات بلند و برتر ہے، نیز جن چیزوں کو حق تعالیٰ کے ساتھ زمانی معیت حاصل ہوتی ہے بالآخر اس معیت کا انجام قبلیت ہی ہو جاتا ہے، لیکن ہر شے کے ساتھ حق تعالیٰ کی معیت چونکہ نہ براہ راست ہوتی ہے، اور نہ یہ معیت اس کی ذات میں دخیل ہوتی ہے، اس لئے زمانۂ سابق (یعنی عدم والے زمانے) کے ساتھ اس کی معیت اس طرز کی ہوتی ہے جس سے اس کی ذات میں تغیر و انقلاب پیدا نہیں ہوتا ایسی صورت میں خدا پر صادق آتا ہے کہ وہ زمانۂ معین سے پہلے ہے، جس طرح یہ بھی صادق آتا ہے کہ اس کے ساتھ خدا پایا جاتا ہے اور اس کے بعد بھی پایا جاتا ہے۔

باقی رہا ہر زمانے کا زمانے کے بعد ہونے کا مسئلہ یعنی ہر زمانے کے عدم کا بھی زمانے میں پایا جانا تو اس سے کوئی بات اگر لازم آتی ہے تو وہ یہ ہے، کہ ہر زمانے کے قبل زمانہ اور ہر حرکت کے قبل حرکت اور ہر جسم کے قبل جسم، اس طریقے سے ہو جس کی نہ حد ہو نہ انتہا، بلاشبہ یہ تسلسل ہے، لیکن یہ تسلسل کی وہ قسم ہے جو محال نہیں ہے، کیونکہ یہ بات جو یہاں لازم آرہی ہے اس کا منشا یہ ہے، کہ یہ ساری چیزیں ایسی ہیں جن کے وجود میں انتہا درجے کا ضعف پایا جاتا ہے، ایسا ضعف کہ ان کے وجود کا دامن عدم سے بندھا ہوا ہے، یعنی ان کے ہر فرد کا وجود دوسرے فرد کے عدم کو اور ہر فرد کا عدم دوسرے فرد کے وجود کو چاہتا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ مقدم ہونا بھی ضروری ہے، پس زمانے کا عدم زمانے پر مقدم ہوا اور چونکہ اس عدم کے ساتھ خدا کا وجود بھی تھا اس لئے خدا کا بھی زمانی طور پر حوادث سے پہلے اور مقدم ہونا ضروری ہوا، جواب کا سمجھنا چونکہ اس تقریر پر موقوف تھا اسلئے توضیح ضروری کی گئی، مترجم۔

اور اس بنیاد پر زمانے کے عدم کا تحقق زمانے میں نہ ہوگا، اس تقریر پر وہی معترض اگر یہ اعتراض کر بیٹھے کہ خدا اور زمانے میں جب معیت پائی جاتی ہے، تو اس کا اقتضا یہ ہے کہ یہ دونوں ساتھی کسی ایسے دوسرے زمانے میں پائے جائیں جو دونوں سے متعلق ہو، اسی طرح زمانے کے عدم کو جب اس زمانے کے ساتھ معیت حاصل ہوئی جو زمانے کے وجود سے پہلے ہے (عدم سابق کی صورت میں) اور اس سے زمانے کے ساتھ بھی اس عدم کو معیت حاصل ہوئی جو زمانے کے وجود کے بعد ہے (عدم لاحق کی صورت میں)، تو اس کا بھی یہی اقتضا ہے، کہ ان دونوں کیلئے بھی کوئی دوسرا زمانہ ہو، اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے، دو چیزوں کی معیت کسی زمانے کو اس وقت چاہتی ہے جب ان دونوں ساتھیوں میں ایک خود زمانہ نہ ہو، لیکن اگر ایسی معیت جسمیں ایک ساتھی خود زمانہ ہو اور دوسرا کوئی اور چیز، تو ایسی صورت میں اس معیت کیلئے کسی دوسرے زمانے کی ضرورت نہیں ہے، اسلئے کہ جس کی وجہ سے یہاں معیت پیدا ہورہی ہے وہ تو خود ہی معین زمانہ ہے، کیونکہ اس کا تعین تو خود اسی کی ذات کا اقتضا ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ زمانہ دراصل وجود کی ایک ایسی قسم ہے، جو اپنے خاص خصوصیات کی بنیاد پر دوسرے وجودوں سے بالکل الگ تھلگ ہے مثلاً اس خاص گھنٹے (دس بجے) کے تصور کی اس کے سوا اور کیا صورت ہے کہ وہی خاص گھنٹہ (دس بجے) ہے، اور اس کے ذاتی تعین کی یہ ایسی شکل ہے کہ نہ اس سے پہلے پایا جانا اس کا ممکن ہے اور نہ اسکے بعد (کہ دس بجے ظاہر ہے کہ نہ نو بجے پایا جا سکتا ہے نہ گیارہ بجے) اور یہی حال زمانے کے دوسرے افراد اور اجزا کا ہے کہ جو اس کے وقوع کی شکل ہے وہی اس کی شکل ہے گویا اس کا تعین ان ضروریات میں ہے جو جعل بسیط کے طور پر مجعول ہوتے ہیں، پس ثابت ہوا کہ زمانے کے ساتھ اور اس کی معیت میں کسی چیز کا واقع ہونا یہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اس معیت کے لئے، کوئی دوسرا زمانہ ہو، البتہ دو ایسی چیزیں جنمیں کوئی بھی زمانہ نہ ہو، بلا شبہ وہ تیسری چیز کو چاہتی ہیں بعد وہی تیسری چیز انکی معیت ورفاقت کی جہت ہوتی ہے اور جو حال معیت کا ہے یہی حال تقدم و تاخر کا بھی ہے، یعنی (اور چیزوں میں تو تقدم و تاخر زمانے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے) اور خود زمانے میں تقدم تاخر یہ اس کی اپنی ذات ہی کا اقتضا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ باتیں (یعنی

تقدم تاخر معیت) یہ سب زمانے کی ماہیت کے لوازم میں ہیں اور جتنے زمانے ہیں ان میں سے ہر زمانہ قبل بھی ہوتا ہے، اور یہ قبلیت دوسرے کے اعتبار سے ہوتی ہے، اسی طرح ہر زمانہ بعد بھی ہوتا ہے اور یہ بعدیت، دوسرے کے حساب سے ہوتی ہے، اسی طرح ہر زمانہ مع بھی ہوتا ہے، اور اس کی معیت اس کے حساب سے ہوتی ہے جو اس کے ساتھ اتصال ورفاقت کا تعلق رکھتا ہے، یہاں کسی کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ کہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ زمانہ مضاف (اضافت) کے مقولے کے نیچے مندرج ہو جائے، وجہ یہ ہے کہ یہ مغالطہ اس لئے پیدا ہو رہا ہے، کہ شے کے مفہوم اور اس کے وجود میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ زمانے کا جو مفہوم ہے وہ تو مقولۂ کم (مقدار) کے نیچے مندرج ہے، یعنی زمانے کا بذات خود ایک متصل غیر قار مقدار ہونا، لیکن زمانے کا جو وجود ہے، وہ بذات خود کسی شے پر مقدم ہوتا ہے، اور بذات خود کسی شے سے متاخر ہوتا ہے اور ظاہر ہے، کہ کسی چیز کا اس طور پر ہونا کہ اس کے سمجھنے سے لزوماً دوسری چیز سمجھ میں آئے، یہ اور بات ہے، (جیسا کہ مقولۂ اضافت کی چیزوں کا حال ہے) اور کسی شے کے وجود کا کسی دوسری شے کے وجود یا عدم سے متعلق ہونا یہ بالکل دوسری بات ہے، دونوں میں فرق عظیم ہے، اب اس کے بعد معلوم ہونا چاہئے کہ تقدم وتاخر کی صفت ماہیت زمانہ کی خود ذات کو عارض ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کی ماہیت کا وجود تقدم اور تاخر کے وجود ہی کا تو نام ہے، بہرحال (زمانے کی ماہیت نہیں)، بلکہ تقدم وتاخر کی ماہیت مقولۂ مضاف کے نیچے مندرج ہے، یعنی ان دونوں (تقدم وتاخر کی) ایک تقدم وتاخر کے وجود کی طرف مضاف ہے، نہ کہ خود اضافت کے وجود کی طرف وہ مضاف ہے اور یہ جو میں نے کہا کہ تقدم وتاخر کی ماہیت تقدم وتاخر کے وجود کی طرف مضاف ہے تو تقدم سے یہاں مراد وہ چیز ہے جس سے تقدم حاصل ہوتا ہو، اسی طرح تاخر سے مراد وہ تاخر ہے جس سے تاخر حاصل ہوتا ہو،

یہاں ایک اور مشکل پیش آتی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے، کہ زمانے کے اجزا کے متعلق یہ بات ضروری ہے، کہ باہم ان کی ماہیت دوسرے سے مختلف ہو،

لیکن ایسے حقائق جو متصل ہوتے ہیں ان کے اجزا کا حقیقت میں متحد ہونا بھی ضروری ہے اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ مثلاً جمعرات کا دن ظاہر ہے کہ بدھ کا دن نہیں ہو سکتا اور نہ یہ وہ جمعرات ہو سکتی ہے، جو اس سے پہلے گزری، اور نہ وہ جمعرات جو بعد کو آئے گی، پس مذکورۂ بالا محالات پھر واپس ہو جاتے ہیں اس اشکال کا جواب یہ ہے، کہ کسی متصل حقیقت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ ان کے اجزا میں اتحاد و اتفاق ہونا چاہئے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اتصال کی ماہیت کا جو اقتضا ہے، اس کے اعتبار سے ان میں باہم توافق ہونا چاہئے، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کہ اتصال کی ماہیت نہیں بلکہ اتصال کے وجود کا جو اقتضا ہو، اس کے اعتبار سے بھی ان میں باہم اختلاف نہ ہو، اس لئے کہ متصل کے بعض حصے کا ایک حال میں ہونا، اور دوسرے حصے کو اس سے مختلف حال میں ہونا یہ ایسی بات ہے، جسے خود اتصالی وجود کی خاص نوعیت چاہتی ہے، گویا اسکی اتصالی وحدت ہی کا یہ اختلاف ضروری اقتضا ہے، جیسے کسی مکان کی وحدت ہی یہ چاہتی ہے کہ اس کے بعض حصے کا یہ حال ہو، اور بعض حصے کا دوسرا مختلف حال، گویا مکانی وحدت اور اتصال کا جس طرح مکانی اجزا کا باہمی اختلاف ذاتی اقتضا ہوا کرتا ہے اسی طرح زمانے کے بعض گھنٹوں اور حصوں کا ایک ایسے خاص حال پر ہونا، جو دوسرے گھنٹے یا حصے کے حال سے مختلف ہو، یہ بھی زمانے کی وحدت اور اتصال ہی کا ذاتی اقتضا ہے۔

فصل

اس فصل میں ان لوگوں کے استدلال کی تفصیل کی جائے گی جو کہتے ہیں کہ زمانے کا بھی کوئی نقطۂ آغاز اور ابتدا ہے، چند دلائل ہیں جو ان لوگوں کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں، ہم تفصیل وار ان کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں پہلی دلیل ان کی یہ ہے، کہ گزرے ہوئے واقعات و حوادث زیادہ اور کم ہونے کے صفات سے موصوف ہوتے ہیں یعنی بعض حوادث زیادہ ہوتے ہیں اور بعض کم، اور قاعدہ ہے، کہ جن چیزوں کی یہ حالت ہوتی ہے، ان کے لئے ابتدا کا ہونا ناگزیر ہے، پس ثابت ہوا کہ جتنے حوادث اور نوپیدا چیزیں

ہیں ان کی ابتدا ضرور[1] ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ گزرے ہوئے حوادث و واقعات کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ غیر متناہی اور لامحدود ہیں، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مثلاً جو واقعہ آج حادث ہوا ہے، اس کی پیدائش لامحدود امور کے گزرنے پر موقوف ہو جائے اور اس بنیاد پر اس کا وجود ہی محال ہو جائے گا، لیکن روزمرہ واقعات و حوادث کا وقوع پذیر ہونا مشاہدے کی بات ہے اس کو کون محال قرار دے سکتا ہے، پس شرطیہ کی تالی جب محال ہے، تو مقدم کا محال ہونا بھی ضروری ہوا اور یہی دعویٰ تھا تیسری دلیل یہ ہے، کہ حوادث و واقعات جتنے بھی ہیں ظاہر ہے، کہ ہر حادثے اور ہر واقعے کی کوئی نہ کوئی ابتدا ضرور ہے، جب ہر حادثے کے لئے یہ ضروری ہے، تو کل حادثوں اور واقعات کے مجموعے کے لئے بھی ابتدا کا ہونا لابدی ہے، چوتھی دلیل یہ ہے، کہ گزشتہ حوادث و واقعات بہر حال گزرتے ہوئے ہم تک پہنچے ہیں، اب اگر گزشتہ حوادث کو غیر متناہی مانا جائے گا تو لازم آئیگا کہ غیر متناہی متناہی ہو جائے ہف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) پانچویں دلیل یہ ہے کہ ازل کے متعلق ہم پوچھتے ہیں کہ اس میں کوئی واقعہ حادث ہوا ہے یا نہیں، پہلی شق تو ناممکن ہے، اسلئے کہ حادث حادث باقی نہیں رہتا، (کیونکہ نہ ہونے کے بعد جو پیدا ہو اسی کو حادث کہتے ہیں اب اگر ازل میں اس کے وجود کو مانا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا وقت اس پر نہیں گزرا جس میں وہ نہ تھا حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ وہ حادث ہے یعنی نہ ہونے کے بعد ہوا ہے) اور اگر دوسری شق تسلیم

[1] بعضوں کا خیال ہے کہ دنیا میں جو چیزیں پیدا ہو رہی ہیں چونکہ لامحدود ہیں اس لئے غیر محدود زمانے سے یوں ہی مسلسل پیدا ہوتی چلی آ رہی ہیں یعنی یہ لوگ چونکہ حوادث و واقعات کو غیر محدود مانتے ہیں اس لئے زمانے کو بھی غیر محدود ماننا ان کے لئے ناگزیر ہے، لیکن جو حوادث و واقعات کو محدود اور متناہی مانتے ہیں ان کے نزدیک زمانہ بھی محدود ہے یعنی اس کی بھی ابتدا ہے اسی لئے یہ لوگ حوادث و واقعات کو محدود ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ زمانہ بھی محدود ہو جائے اور جب وہ محدود ہو جائے گا تو اس کے آغاز کا ہونا لابدی ہے ان تمام دلائل کی بنیاد اسی پر قائم ہے ۱۲۔

کی جاتی ہے، یعنی یہ مانا جاتا ہے، کہ ازل میں کسی حادث کا وجود نہیں پایا گیا، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ازل میں ایک ایسا حال بھی گزرا ہے، جس میں کوئی حادث موجود نہ تھا پس ثابت ہوا کہ تمام حوادث کا وجود عدم کے بعد ہے، چھٹی دلیل یہ ہے کہ جتنے واقعات وحوادث گزر چکے ظاہر ہے، کہ دائرۂ وجود میں وہ داخل ہو چکے یعنی وجود ان کا احاطہ کرچکا ہے اور جو چیز کسی احاطے میں ہوتی ہے وہ متناہی اور محدود ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ تمام گزشتہ حوادث محدود و متناہی ہیں ساتویں دلیل یہ ہے، کہ واقعات وحوادث کا ہر ہر فرد جب عدم کے بعد پیدا ہوا ہے، یعنی ان سے پہلے ان کا عدم تھا، تو ہم مثلاً ایک ایسا جسم فرض کرتے ہیں جو قدیم ہو (یعنی ہمیشہ سے ہو، عدم کے بعد پیدا نہ ہوا ہو) اور اسی کے ساتھ اگر یہ مانا جائے، کہ جتنے حوادث و واقعات ہیں ان کی کوئی ابتدا نہیں ہے، اور ان میں کوئی ایسا واقعہ یا حادثہ نہیں ہے جسے اول قرار دیا جاسکتا ہو، تو ان دونوں کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس قدیم جسم کے متعلق یہ مانا جائے، کہ ان حوادث کے وجود پر بھی وہ مقدم نہیں ہے اور نہ ان کے عدم پر، اور یہ ناممکن ہے، کہ ایک چیز چند امور پر مقدم بھی نہ ہو، اور ان امور میں سے ہر امر پر جو چیز مقدم ہے، اس پر وہ مقدم ہو جائے، کیونکہ اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا، کہ سابق اور مسبوق یا آگے اور پیچھے رہنے والی دو چیزیں آگے ہونے میں برابر ہو جائیں حالانکہ جو سابق ہے ظاہر ہے کہ اسی کو آگے ہونا چاہیے، آٹھویں دلیل یہ ہے کہ عالم ظاہر ہے کہ ایسے حالات سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا جو حادث اور نو پیدا ہوں، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں رہ سکتی وہ بھی حادث ہی ہوگی، پس ثابت ہوا کہ سارا عالم حادث ہے،

زمانہ، حرکت، اور ان کے متعلقہ امور کو جو لوگ حادث قرار دینا چاہتے ہیں، ان کی کل دلائل جن ضعیف بنیادوں پر قائم ہیں سے دیکھ ہی ہیں، اب میں ہر دلیل پر تنقید کر کے ان کی کمزوریاں دکھاتا ہوں، ان کی پہلی دلیل دراصل اس دلیل سے ماخوذ ہے جس سے ابعاد (طول وعرض وعمق) کے متناہی ہونے کو ثابت کیا جاتا ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم زمانۂ ماضی کے

دوروں کو یا ان کے مختلف حصوں کو جمع کرتے ہیں مثلاً اب تک جتنے سال گزر چکے ہیں ان کو جمع کرتے ہیں، یا جتنے اشخاص گزر چکے ہیں ان کا ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں، پھر ہم آئندہ زمانے سے ایک دورہ، یا ایک سال، یا کوئی آدمی لیکر اس مجموعے میں بڑھا دیتے ہیں، اب اس اضافے سے جو مجموعہ خالی ہے اس کو بھی اپنے سامنے رکھتے ہیں اور اضافے کے بعد جو تعداد ان کی حاصل ہوتی ہے، اس کو بھی پھر دونوں کو برابر برابر کرکے مقابلہ کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اضافے والے مجموعے کو اس مجموعے سے یقیناً زیادہ ہونا چاہئے جس میں یہ اضافہ نہیں ہے، اور یہ زیادتی متناہی حد تک ہوگی (کیونکہ ایک ہی عدد کا تو اضافہ کیا گیا ہے) اب اس مشہور قاعدے کی بنیاد پر کہ متناہی چیز سے جو چیز متناہی مقدار میں زائد ہوگی اس کا متناہی ہونا بھی ضروری ہے، اس لئے ثابت ہوا کہ جس مجموعے کو غیر متناہی امور کا مجموعہ فرض کیا گیا تھا وہ متناہی ہوگیا، یہ ہے اس دلیل کا خلاصہ، لیکن تم کو جب یہ معلوم ہوچکا ہے کہ حرکتوں، اور زمانوں اسی طرح حوادث واقعات کا کوئی کل اور مجموعہ نہیں بن سکتا ہے بلکہ ان کے اجزا کا باہم مجتمع ہونا محال ہے، تو ظاہر ہے کہ ہر ایسی دلیل جو ان کے اسی ناممکن اجتماع پر مبنی ہوگی وہ، صحیح نہیں ہوسکتی، زمانوں اور حرکتوں، میں غیر متناہی ہونے کو جو جائز قرار دیا گیا ہے، اس کی وجہ ہی یہ ہے کہ ان کا اجتماع اور باہم اکھٹے ہوکر پایا جانا ناممکن ہے، بلکہ زمانہ، حرکت اور ان میں جو اتصال، اور پھیلاؤ، کی صفت پائی جاتی ہے، ان تمام امور کا اثبات اسی پر موقوف ہے، کہ وجود ان کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوکر نہیں پائے جاسکتے، اور ان کے ہر پچھلے کا وجود پہلے کے عدم کو اور پہلے کا وجود پچھلے کے عدم کو لزومی طور پر چاہتا ہے، بھلا جب صورت حال یہ ہے، تو جس چیز کا اجتماع بجائے خود محال ہے، اس کو فرض کرکے غیر متناہی ہونے کا الزام پیدا کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے جبکہ اسی اجتماع کے ناممکن ہونے کی وجہ سے غیر متناہی ہونے کی اس صورت کو جائز قرار دیا گیا ہے، باقی ان کی دوسری دلیل، تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے، کہ غیر متناہی پر کسی امر کے موقوف ہونے کو جو محال قرار دیا گیا ہے تو یہ بات غیر متناہی کی اس خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے،

جو ابھی موجود اور حاصل نہیں ہوا ہو، اس لئے کہ جس چیز کا وجود اگر ایسے غیر متناہی امور پر موقوف ہو، جو آیندہ پیدا ہونے والے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی چیز کبھی موجود نہیں ہو سکتی، لیکن ایسے غیر متناہی امور جن کا وجود زمانۂ ماضی میں پایا جا چکا ہو، اگر اس پر کوئی چیز موقوف ہے تو اس میں یہ بات کب لازم آتی ہے یعنی یہ بات لازم نہیں آتی کہ اس غیر متناہی کا وجود پہلے معدوم تھا، پھر وہ موجود ہوا، اور اس کے موجود ہونے کے بعد اس موقوف چیز کا وجود ہوا، اس لئے کہ ایسی صورتیں جو وقت بھی فرض کیا جائے گا، وہ ہمیشہ غیر متناہی کے گزرنے کے بعد ہی ہوگا، اور اس موقوف چیز کے وجود کی شرط یہی بات تھی، اور اگر صاحب دلیل کی غرض یہ ہے کہ جتنے حوادث و واقعات ہیں وہ اس وقت تک وقوع پذیر نہیں ہو سکتے جب تک غیر متناہی امور نہ گزر جائیں اور اسی کو وہ محال قرار دینا چاہتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ گفتگو اسی کے متعلق ہو رہی ہے گویا جس امر میں نزاع ہے اسی کو محال فرض کر کے وہ اپنا دعویٰ ثابت کرنا چاہتے ہیں،

تیسری دلیل جو بیان کی گئی ہے اس کی بنیاد ایک مغالطے پر ہے، یعنی انھوں نے ہر ہر شے کے حکم کو شے کے کل پر جاری کر دیا ہے، حالانکہ کل واحد (ہر ایک) کا حکم ضروری نہیں کہ سب کو بھی ثابت ہو، البتہ ایک بات ایسی ہے جس سے اگر وہ سمجھیں تو استدلال کر سکتے ہیں اور وہ یہ ہے، کہ جتنے نفوس ناطقہ اب تک گزر چکے ہیں دعویٰ کیا جائے کہ ان کا مجموعہ حادث ہے، یعنی عدم کے بعد اس کا وجود ہوا ہے، اور دلیل یہ بیان کی جائے کہ اس مجموعے میں جو بھی ہے چونکہ سب حادث ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ان کا مجموعہ جو ان کا معلول ہے وہ بھی حادث ہو، دلیل کی یہ تقریر پہلی تقریر کے اعتبار سے مفید مدعا ہونے سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اس دلیل میں صرف کل واحد کے حکم کو کل تک منتقل نہیں کیا گیا ہے بلکہ علت کے حدوث سے معلول کے حدوث پر استدلال کیا گیا ہے، لیکن اس دلیل سے بھی جو ان کی اصلی غرض ہے وہ حاصل نہیں ہوتی اس لئے کہ نفوس کے مجموعے کا اگر حادث ہونا ثابت بھی ہو جائے، تو یہ بات زمانے کے حادث ہونے کو کب لازم گردانتی ہے گویا یہ مان لیا جا سکتا ہے کہ ہر وقت نفوس کا ایک مجموعہ

حادث ہوتا ہوا چلا آرہا ہے یوں ہی عالم کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس کا مجموعہ ہر زمانے میں حادث ہو رہا ہے بہر حال اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہر وقت میں جو حوادث وقوع پذیر ہو رہے ہیں ان کی تعداد محدود و متناہی ہو؟

اسی طرح ان کی چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے، کہ حوادث و واقعات اس کنارے کے اعتبار سے جو ہم سے متصل ہیں اگر متناہی ہوں، تو اس کے متناہی ہونے سے دوسری جانب (ماضی) کی طرف بھی ان کا متناہی ہونا قطعاً غیر ضروری ہے، الحاصل اگر کسی سلسلے کا ایک کنارہ متناہی ہو۔ تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے، کہ اس کا دوسرا کنارہ بھی متناہی رہے۔ آخر جنتیوں کے حرکات و احوال کیا غیر متناہی نہیں ہیں؟ گر اسی کے ساتھ سب مانتے ہیں کہ ان کی ابتدا ایک محدود زمانے سے شروع ہوئی

اسی طرح ان کی پانچویں دلیل کا جواب یہ ہے، کہ ازل کسی ایسے محدود و معین زمانے کا نام نہیں جس کی کوئی خاص حالت ہوتی ہے، بلکہ ابتدا و آغاز یا اولیت کے نہ ہونے کا نام ازل ہے، اور ایسی صورت میں وہ چیز جو کسی زمانے میں اس طرح پیدا ہوئی ہے کہ پہلے وہ نہ تھی اس کا ازل میں وقوع پذیر ہونا ناممکن ہے نیز اگر اس دلیل کی صحت تسلیم کر لی جائے تو بجنسہ اسی دلیل سے ازل میں حوادث کے امکان و جواز کو بھی ناممکن قرار دیا جا سکتا ہے یعنی یوں تقریر کی جائے گی، کہ حوادث کے حدوث کا امکان ازل میں تھا یا نہیں، اگر تھا تو کسی ازلی حادث کا حدوث ممکن قرار پائے گا حالانکہ یہ محال ہے اور اگر امکان نہ تھا، تو لازم آئیگا کہ شے کے امکان کی بھی ابتدا ہوتی ہے حالانکہ یہ بھی محال ہے، لیکن باوجود اس کے حوادث کے امکان پر اس دلیل سے چونکہ کوئی زد نہیں پڑتی، یعنی سب مانتے ہیں کہ حوادث قدرت کے دائرے سے کسی زمانے میں باہر نہیں ہوتے، الغرض اس معارضے سے بھی ان کے اس وہم کی بنیاد منہدم ہو جاتی ہے، چھٹی دلیل میں انھوں نے جو وجود کے احاطے کا دعویٰ کیا ہے، اور اس بنیاد پر حوادث کے متعلق انکا خیال یہ ہے کہ وہ گھیرے میں آکر محصور ہو گئے، اس کا جواب یہ ہے، کہ میری مراد شے کے گھر لینے سے یہ ہے، کہ شے کے لئے طرف اور کنارہ پیدا ہو جائے، اور ہم حوادث کے متعلق مانتے ہیں کہ ماضی کی طرف نہیں بلکہ ان کا جو رخ ہم لوگوں

کی طرف ہے، وہ یقیناً محدود ہے، علاوہ اس کے یہاں بھی حوادث کے امکان
کو بھی اسی دلیل سے محدود ثابت کرکے معارضہ کیا جا سکتا ہے، ساتویں دلیل میں
انھوں نے جس امر کا ذکر کیا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ تمھاری آخر مراد کیا ہے اگر یہ
مقصد ہے، کہ جسم تمام حوادث سے بھی ہر وقت موصوف رہتا ہے، اور ان کے
عدم سے بھی اسی زمانے میں موصوف ہوتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تمام حوادث
کا وجود ہی کہاں ہے، جو جسم اس سے موصوف ہو پائے گا، اور اگر یہ غرض ہے کہ
کسی نہ کسی وقت میں جسم کسی ایک حادث کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ٹھیک اسی
زمانے میں جسم اس کے عدم کے ساتھ کیسے متصف ہوگا، بلکہ اس وقت دوسرے
حوادث کا عدم البتہ پایا جائے گا، پھر جب محمول کی وحدت باقی ہی نہیں رہی تو
تناقض کب باقی رہا، آٹھویں دلیل جو انھوں نے پیش کی ہے وہ ساتویں کے قریب
قریب ہے، اور اس کے مقدمات میں جو خرابیاں ہیں وہ بھی بیان کر دیتا ہوں،
خصوصاً بہ تقریر عموماً اس دلیل کی یہ لوگ کرتے ہیں اس کے اعتبار سے دلیل کے
نقائص یہ ہیں، دلیل کا پہلا مقدمہ یہ تھا کہ عالم حوادث سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا
اس کے متعلق دریافت طلب یہ ہے، کہ عالم سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے،
کہ مجموعی طور پر اجسام حوادث سے خالی نہیں رہتے تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ عموماً
اجسام حرکات وغیرہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے لیکن اس سے زمانے کا حادث
ہونا کب ثابت ہوا، اور اگر اجسام ہی نہیں بلکہ مجموعے سے سارے عالم کا مجموعہ مراد
ہے تو گو یہ بھی بجائے خود صحیح ہے، لیکن اس سے بھی ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا
اس لئے کہ پہلے بھی جیسا کہ کہا گیا تھا یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہر وقت حوادث
کا ایک نیا مجموعہ تیار ہوتا ہے، اور یہ سلسلہ ازل سے یوں ہی جاری ہے، اور اگر
عالم سے ان کی مراد یہ ہے کہ خدا کے سوا جتنے موجودات ہیں وہ عالم ہیں اور
یہی بات وہ کہتے بھی ہیں تو ان کا پہلا مقدمہ کہ عالم حوادث اور نوپیدا جدید حالات
سے خالی نہیں رہتا غلط ہے، اس لئے خدا کے سوا بھی ایسی ہستیاں ہیں جو تغیر و تبدل
سے پاک ہیں، ان میں حادث صفات نہیں پیدا ہوتے (جیسے عقول وغیرہ) یہ
تو پہلے مقدمے کے متعلق گفتگو تھی، رہا دلیل کا دوسرا مقدمہ یعنی جو چیز حوادث سے

خالی نہ ہوگی وہ بھی حادث ہوگی یعنی حوادث سے پہلے وہ موجود نہیں ہو سکتی؛
سوال ہے، کہ اس سے بھی ان کی کیا غرض ہے، اگر یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیز ان
حوادث کے ہر ہر فرد سے پہلے موجود نہیں ہو سکتی، تو یہ بداہت کے خلاف ہے
اس لئے کہ ہر ہر حادث سے اس کا مقدم ہونا تو مشاہدہ کی بات ہے اور اگر یہ
مطلب ہے، کہ تمام حوادث پر اس چیز کا وجود مقدم نہیں ہو سکتا، اس پر یہ اعتراض
ہے کہ حوادث کا ایسا مجموعہ پایا کب جاتا ہے، جس پر اس کو مقدم ہونا چاہئے،
خلاصہ یہ ہے کہ ان کا یہ دعویٰ کہ جو چیز حوادث پر مقدم نہ ہوگی اس کو حادث ہونا
چاہئے، یہی بات تو بجنسہ محل نزاع ہے اس لئے کہ جس فرقے سے ان کا مقابلہ
ہے اس کا مذہب یہ ہے، کہ فلکی اجرام حرکات سے کبھی خالی نہیں رہ سکتے، لیکن
باوجود اس کے افلاک ان حرکات پر اس طریقے سے مقدم نہیں ہو سکتے کہ ایک
زمانہ ایسا ہو، جس میں افلاک تو پائے جائیں اور حرکات نہ ہوں، یعنی زمانی
تقدم افلاک کو حوادث پر حاصل نہیں ہو سکتا، اور حرکت کے کسی نہ کسی فرد کا فلک
میں پایا جانا ضروری ہے اگرچہ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ ہر متحرک
کو حرکت سے مقدم ہونا چاہئے، لیکن اس تقدم سے انکی مراد ذاتی تقدم ہے
یعنی زمانے کے اعتبار سے اس تقدم میں مقدم کا پہلے پایا جانا ضروری نہیں ہے،
اور ایسی صورت میں ان دلیل والوں کو پھر پلٹ کر یہ ثابت کرنے کی ضرورت
ہوگی کہ حوادث کی تعداد محدود و متناہی ہے، اور اس کے متعلق جو گفتگو ہے وہ
گزر چکی، یہ تھے وہ مباحث اور رد و قدح کا وہ سلسلہ جو طرفین کی طرف سے پیش کئے گئے
ہیں، لیکن ہم نے اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے اس راہ کی پوری وضاحت
کی ہے، اور اس مقصد کو خوب اچھی طرح سے ثابت کیا ہے کہ عالم حادث ونو پیدا
ہے، اور اجسام کا ہر فرد ان کے طبائع نفوس اعراض سب کے سب زمانی
عدم کے بعد موجود ہوئے ہیں یعنی ایک مدت تک ان سب کا وجود نہ تھا،
پھر اس کے بعد موجود ہوئے ہیں، میں نے اس سلسلے میں ان دونوں مقدموں
کی تصحیح بھی کی ہے، یعنی عالم کے جواہر بذات خود حوادث سے خالی نہیں رہ سکتے
اور جو چیز ایسی ہو کہ حوادث سے اس کی ذات خالی نہ رہ سکتی ہو، اس کا

زمانی طور پر حادث ہونا ناگزیر ہے، میں نے ان دونوں مقدموں کو ثابت کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ عالم اور اس میں جو کچھ بھی ہے کل کے کل حادث ہیں اس سلسلے کے بعض اجزا کا ذکر تو پہلے ہی ہو چکا ہے، کچھ حصہ اس کا ابھی باقی ہے جس کا وعدہ کیا گیا ہے انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب ہم اس کی طرف پلٹتے ہیں،

یہاں ایک بات خاص طور سے قابل ذکر یہ ہے کہ بہت سے آدمی ایسے ہیں، جو صحیح طریقے سے اپنے مذہب اور خیال کے تعبیر کی قدرت نہیں رکھتے، اور جو بات واقعی محل نزاع ہے، اس کا معین کرنا ان لوگوں کے لئے سخت دشوار ہوتا ہے مثلاً یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے، جب پوچھا جاتا ہے تمھاری مراد اس سے کیا ہے، تو حیران ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ اگر ان کی غرض یہ ہو کہ عالم کسی موثر صانع کا محتاج ہے، تو ان کا جو فریق ہے وہ اس کا انکار کب کرتا ہے بلکہ اُس کا بھی تو یہی اعتقاد ہے، اور زیادہ اتم و استوار طریقے سے ہے، کیونکہ وہ تو اس کا قائل ہے کہ عالم اپنے حدوث (پیدائش) اور بقا دونوں باتوں میں ذاتاً بھی محتاج ہے اور صفاتاً بھی، اور اگر ان لوگوں کی غرض یہ ہو، کہ عالم کا وجود زمانی عدم کے بعد ہوا ہے، تو اس کا تفصیلی اعتراف ان کے لئے مشکل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک خدا کے سوا جو کچھ ہے سب عالم کے دائرے میں آتا ہے جس میں زمانہ بھی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں زمانہ عالم سے مقدم نہیں ہو سکتا، چونکہ یہ قائل ہیں کہ عالم کی علت کو عالم پر زمانی تقدم حاصل ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانہ عالم سے پہلے ہے ورنہ علت کو زمانی تقدم کیسے حاصل ہو سکتا ہے، اور اگر اپنے مذہب کی تشریح وہ یہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم نہیں ہے تو فلسفی اس کے مقابلے میں کہتا ہے کہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ عالم قدیم نہیں ہے، یعنی وہ واجب الوجود نہیں ہے بلکہ اس کا وجود غیر سے حاصل ہوا ہے، اور اگر وہ اپنا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ عالم کوئی دوامی ہستی نہیں ہے، تو ان سے سوال ہوتا ہے کہ، اس سے کیا مراد ہے، اس لئے کہ اس لفظ سے کبھی عرفی معنی مقصود ہوتا ہے، یعنی عوام دوامی ان چیزوں کو کہتے ہیں کہ جن کا وجود ایک دراز مدت تک باقی رہے، اور اس مشہور معنی کی حیثیت

سے ظاہر ہے کہ کوئی جھگڑا نہیں ہے، کیونکہ اس لحاظ سے تو عالم ان لوگوں کے نزدیک بھی دوامی ہے، یعنی اس کے وجود کی مدت کافی طویل ہے، اور اگر یہ مراد ہے، کہ ایک ایسا زمانہ بھی رہا ہے جس میں عالم نہ تھا، اور غیر دائمی ہونے کا ان کے نزدیک یہی مطلب ہے تو یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ عالم سے پہلے خود انہی کا خیال ہے کہ کوئی وقت اور زمانہ نہ تھا، آخر جو یہ کہے گا کہ عالم سے قبل ایک ایسا زمانہ تھا جس میں عالم نہ تھا بلکہ اس زمانے میں اس کا عدم تھا، تو اس کا مآل یہی ہوا کہ وقت سے پہلے بھی وقت اور زمانے سے پہلے بھی زمانہ تھا، اگر ان لوگوں میں سے کوئی یہ کہہ اُٹھے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ عالم ازلی نہیں ہے، تو اس سے ازلی کا مطلب دریافت کیا جائے گا اور سوال وجواب کا وہی سلسلہ پھر پلٹ کر جاری ہو جانے گا، اس میں جو خرابیاں ہیں وہ بھی لازم ہو جائیں گی، اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ حرکتوں کی جو تعداد ذہن میں حاصل ہوتی ہے وہ متناہی ہے اور یہی ہماری مراد ہے مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ باری عزاسمہ کے سوا عالم کا وجود کسی اور چیز پر بھی موقوف ہے، یعنی خدا کے علاوہ جو یہ کہتے ہیں کہ عالم سے پہلے ایک ایسا زمانہ بھی ہونا چاہئے جس میں اس کا عدم ہو، نیز ان حرکتوں کو اگر کسی مجموعے کی شکل میں فرض کیا جائے، تو غور کیا کریں تو فلسفے والوں کے نزدیک بھی ایک ایک مجموعہ حادث ہے، اور اگر وہ یہ کہیں کہ حدوث عالم سے ہماری مراد یہ ہے، کہ وہ معدوم تھا پھر موجود ہوا ہے، تو سوال "وہ معدوم تھا" کے متعلق ہے، کہ تمہاری اس سے کیا یہ غرض ہے، کہ ایک زمانے تک عالم معدوم رہا اور پھر موجود ہوا اگر یہی مقصود ہے تو قطع نظر اس سے کہ یہ ایک متناقض گفتگو ہے یعنی عالم میں جب زمانہ بھی داخل ہے تو پھر یہ کہنا کہ عالم ایک زمانے تک معدوم رہا اس کا یہی مآل ہوا کہ زمانہ ایک زمانے تک معدوم رہا، اس تناقض کے سوا یہ اعتراض بھی ہوتا ہے، کہ خود ان کے مذہب کے بھی یہ خلاف ہے، کیونکہ اس تعبیر کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ زمانہ عالم سے پہلے ہو، حالانکہ یہ لوگ زمانے کو بھی عالم کا ایک جزء قرار دیتے ہیں اور اگر "معدوم تھا" سے زمانی تقدم مقصود نہیں ہے، بلکہ

یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جو مرتبہ خدا یعنی علت کے وجود کا ہے اس مرتبے میں عالم معدوم تھا (یعنی ذاتی تقدم مراد ہے) تو تمھارا فریق اس کا منکر نہیں بلکہ اسی بات کا قائل ہے، فلسفے والے تو اس کا اقرار کرتے ہیں کہ ممکن کے عدم کو ممکن کے وجود پر بہر حال کسی نہ کسی قسم کا تقدم ضرور حاصل ہے، اور وہ اگر اپنا مطلب یہ بیان کریں کہ حق تعالی کا وجود عالم کے وجود پر بایں طور مقدم ہے کہ عالم اور خدا کے بیچ میں کوئی زمانہ حائل نہیں ہے، تو یہ ان کا مذہب نہیں ہے اس لئے کہ خدا کی ذات کے سوا ان کے نزدیک عالم سے پہلے کچھ نہ تھا یہی ان کا مذہب ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں انکا یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے، یہ تو حکیم اور فلسفے والوں کا مذہب ہے،

بہر حال اس ساری گفتگو کے بعد آخری نتیجہ یہی متعین ہوتا ہے کہ حق تعالی کو عالم پر حقیقی تقدم حاصل ہے اور در حقیقت اگر کوئی واقعی تقدم ہو سکتا ہے تو وہ یہی تقدم ہے، پس ایسی صورت میں محل نزاع کی تعیین اسی وقت ہو سکتی ہے جب دونوں فریقوں میں سے کوئی ایک یہ تسلیم کرلے کہ خدا کے سوا بھی عالم کا وجود کسی اور چیز پر موقوف ہے، اور عالم کے وجود کے لئے صرف خدا کی ذات اور اس کے صفات کافی نہیں ہیں، اور دوسرا یہ کہے کہ نہیں خدا کی ذات اور اس کے صفات کافی ہیں، اور یوں وہ جو خدا کی ذات کے ساتھ کسی اور چیز کو شریک کرتا ہے اس گروہ سے الگ ہو جائے گا جو اس شرکت کا منکر ہے، یعنی مشرک غیر مشرک سے جدا ہو جائے گا،

ایک اور بات کا جاننا بھی اس مقام پر ضروری ہے، اور وہ یہ ہے، کہ تعطیل ؎ یعنی خدا سے ہر قسم کے افعال کو سلب کرکے اس کو معطل کر دینے کا جو خیال فلسفے والوں میں پھیلا ہوا ہے اس مسئلے کا باطل کرنا، اور ایسے صانع کا ثابت کرنا جس نے بغیر کسی مادے کے عالم کو پیدا کیا یعنی وہ مبدع ہے اور سارے موجودات کا پیدا کرنے والا وہی ہے، اسی لئے سب کو وجود اس طور پر عطا فرمایا ہے کہ اس کی وجہ سے نہ اس کی ذات میں کسی حادث اور نو پیدا صفت کا ماننا لازم آئے، اور نہ یہ ماننا پڑے کہ اس کی ذات تغیرات کی محل ہو گئی، الغرض ایک ایسے صانع مبدع کا ثابت کرنا اور تعطل کے خرافات کا

باطل کرنا دراصل تمام مباحث میں سب سے بڑا اہم مسئلہ ہے، اور تمام علوم میں سب سے زیادہ قیمتی اور افضل علم یہی ہے، اس لئے کہ جسے افعال میں حق تعالیٰ کی توحید کی معرفت حاصل نہ ہوئی، وہ نہ ذات کی توحید کو جان سکتا ہے، اور وجوب وجود کی جو توحید ہے اس سے بھی ناواقف رہے گا اسی طرح علم قدرت ارادہ حکمت وغیرہ کے صفات کی توحید سے بھی وہ جاہل ہی رہے گا، لیکن آدمی جب اس مسئلے سے بھی واقف ہو، پھر اسی کے ساتھ وہ نفس ناطقہ کے متعلق بھی یہ علم حاصل کرچکا ہو، کہ اس کے وجود کی کیا کیفیت ہے، وہ باقی کس طرح رہتا ہے اور دوسری زندگی اسے کیوں کر ملے گی، آخری انجام اس کا کیا ہے، اور نفس کے متعلق ان علوم کو نفس کے خالق اور مبدء فاعل نیز اس کی وحدانیت کے علم کے بعد حاصل کرے، تو یقین کرنا چاہئے، کہ اس نے علم کا ایک بہت بڑا حصہ حاصل کرلیا، واقعہ یہ ہے، کہ اس کے بعد پھر بالکل اس کی پروا نہ ہونی چاہئے اگر دوسرے علوم اور مسائل تک اس کی رسائی نہ ہو سکی، بہرحال اس مسئلے کا علم اگر تمھیں میسر آجائے اور تم اس میں پختہ کار ہوجاؤ، حوادث وواقعات کی پیدائش وحدوث اور ان کے فنا پذیری کے اسباب کا راز تم پر کھل جائے اور تم پر روشن ہوجائے کہ اجسام کی ہوتیں اور ان کے طبائع پر آناً فاناً لحظہ بلحظہ تجدد و انقلاب کا عمل جاری ہے جس کی طرف قرآن نے بھی اشارہ فرمایا ہے اور برہان ودلیل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، اور اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ فلسفے کے عام نظریات وقواعد پر اس سے کوئی زد بھی نہیں پڑتی تو سمجھ لینا چاہئے کہ تمھارے سامنے عالم کشف اور عقلی مشاہدے کے بنیادی اصول کی تمہید واضح طریقے اور مستحکم راستے سے شروع ہوچکی، اگرچہ عام لوگ حیران ہیں کہ حضرت واجب الوجود کی ذات میں جب کسی قسم کا تغیر ہی پیدا نہیں ہوا، اور کسی جدید حادث صفت سے ان کی ذات متصف ہی نہ ہوئی، تو نت نئے حوادث آخر کس طرح پیدا ہوئے اور ہو رہے ہیں، اس مسئلے کے متعلق صرف بحث ومباحثے کے ذریعے سے آدمی کا دل مطمئن نہیں ہوسکتا، جب تک مذکورۂ بالا مسئلے اور جو اس کے متعلقات ہیں ان سے واقف نہ ہوچکا ہو، اگر علت ومعلول کا

مسئلہ ثابت ہو جائے تو بحث بھی اس کے بعد درست ہوگی، اور اسی بحث کو اگر درمیان سے خارج کر دیا جائے تو بحث کا میدان بھی ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح جو لوگ جزافی عبث قدرت (یعنی کسی مقصد و غایت کے ساتھ قدرت کے کام وابستہ نہیں ہیں) اس کے قائل ہیں، ان سے گفتگو کرنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی، اور نہ اس طریقے سے کوئی معقول بات ثابت ہو سکتی ہے، بعض ارباب معرفت نے ارقام فرمایا ہے،

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ عالم قدیم بالزمان ہے ان کا یہ خیال صرف ایک قسم کی ہوسناکی ہے، جس کا کوئی مطلب نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ پوچھنا چاہئے تمھاری مراد عالم سے کیا ہے اگر وہ یہ کہے اجسام مراد ہیں جیسے آسمان اور امہات (یعنی عناصر اربعہ) یا کہے کہ میری مراد وہ سارے موجودات ہیں جو خدا کے سوا ہیں اگر دوسری بات وہ مانتا ہے، تو اس بنیاد پر موجودات کا ایک بڑا سلسلہ نکل آئیگا جو عالم کے نیچے بایں معنی داخل ہے، لیکن اس کا وجود زمانے پر موقوف نہیں ہے، اور اگر پہلی بات مانتا ہے، تو یہ بھی درست نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ اجسام اس وقت سے موجود ہیں جب سے زمانہ پایا جاتا ہے اور اس سے یہ بات خود بخود ثابت ہوتی ہے، کہ زمانے کا وجود اجسام سے پہلے ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس لئے کہ اجسام کا وجود تو زمانے سے پہلے ہے، اور زمانے کا وجود اس کے بعد ہے خواہ یہ بعدیت محض مرتبے والی ذاتی بعدیت ہی کیوں نہ ہو،

اور اگر کہے کہ میری مراد نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے، تو اس کے جواب میں ہم اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ ہم تو تمھاری گفتگو سے وہی سمجھ سکتے ہیں جو ہماری سمجھ میں آتا ہے پھر ہم جو کچھ سمجھ سکے اس کے متعلق جو گفتگو ہو سکتی تھی وہ ہم کر چکے باقی تمھارے کلام سے، اگر تمھاری غرض ہماری سمجھ میں نہیں آرہی ہے، اس کے متعلق ہم کیا کہہ سکتے ہیں ایسوں سے گفتگو کرنی تو اندھوں سے بات کرنی ہے اور اگر اس کا خیال

یہ ہے۔ کہ اجسام اسی وقت سے موجود ہیں جس وقت سے خدا موجود ہے تو ظاہر ہے کہ یہ بھاری غلطی ہے اسلئے کہ جہاں خدا پایا جاتا ہے وہاں اجسام کیسے پائے جاسکتے ہیں، نہ اس وقت یہ ہو سکتا ہے، نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد یہ ممکن ہے، اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ عالم حق تعالٰے کے ساتھ اس وقت موجود ہے، تو اس نے بھی سخت غلطی کھائی، بھلا یہ وہ تنہا ذات کے ساتھ اپنی احدیت کے مرتبے میں ساتھ جہاں موجود ہے، وہاں نہ زمانے کی گنجائش ہے اور نہ مکان کی اگرچہ خدا سے نہ کوئی زمانہ خالی ہے نہ مکان، بلکہ عالم کے ذروں میں سے کوئی ذرہ بھی اس سے خالی نہیں ہے اور وہ ہر ہر ذرے کے ساتھ ہے، لیکن اسکے ساتھ نہ کوئی ممکن ہے نہ کوئی غیر، الغرض حق تعالٰی کا وجود عالم کے وجود پر سابق ہے، اور اس طرح سابق ہے، جیسا اس کتاب میں اس وقت کچھ کہا جاتا ہے اس پر خدا کا وجود سابق ہے دونوں میں سرمو فرق نہیں، جو ان دونوں میں فرق کرتا ہے وہ ابھی شکوک و شبہات کی گھاٹیوں میں پڑا ہوا ہے، وہ خدا کی زمانے سے تنزیہ ثابت نہ کر سکا جس طرح عامی لوگ حق تعالٰی کی تنزیہ مکان سے اس لئے نہیں کرسکتے کہ خدا کو سمجھتے ہیں کہ وہ کوئی معلق جسم ہے، گویا جس طرح سارے محسوسات کا حال ہے وہی حال خدا کا بھی ہے حالانکہ عارف کو اپنے سلوک کی ابتدائی منزلوں میں اس حقیقی ایمان کا جو حصہ میسر آتا ہے یہ عقیدہ اس سے بھی بعید ہے، مطلب یہ ہے کہ عارف یہ جانتا ہے، کہ حق تعالٰی کی ذات کو جس حیثیت سے مستقبل اور آنے والے واقعات پر سبقت حاصل ہے، اسی حیثیت سے وہ گزرے ہوئے ماضی پر بھی سابق ہے، دونوں سبقتوں میں ذرہ برابر فرق نہیں ہے، یہ بات ان لوگوں کے نزدیک جو عارف ہیں بالکل قطعی اور یقینی ہے، لیکن علما کا ایک بڑا گروہ اس کے سمجھنے سے قاصر ہے"

میں کہتا ہوں کہ اس عارف نے جو کچھ ارقام فرمایا ہے، یہ حدوث عالم اور عالم کے نو پیدا ہونے کے مسئلے کے ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ لوگ فلکی اجسام، اور عناصر کے اتہات کو قدیم مانتے ہیں ان کا بھی یہی عقیدہ ہے

کہ حق تعالیٰ کو جو نسبت آیندہ اور استقبالی واقعات سے ہے، وہی نسبت گزرے ہوئے ماضی سے ہے، اور جو کچھ ان عارف صاحب نے ارشاد فرمایا ہے ان کے سمجھنے سے یہ لوگ بھی عاجز نہیں ہیں، حتیٰ کہ عارف صاحب کا یہ قول کہ وہ جہاں خدا پایا جاتا ہے وہاں اجسام نہیں پائے جاتے نہ اس وقت نہ اس سے پہلے نہ اس کے بعد" اس واقعے تک بھی ان کی رسائی ہو چکی ہے، اور ہر معلول کو اپنے موجد سے یہی نسبت ہوتی ہے، مگر باوجود ان تمام باتوں کے، پھر بھی ان لوگوں نے افلاک وغیرہا کے سرمدی اور ازلی ہونے کا دعویٰ کیا ہے، نیز ان لوگوں کو اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ اپنے قدم عالم کے قول کی وہ تاویل کریں اور یوں کہیں کہ ہماری مراد اس سے یہ ہے کہ اجسام کو قدیم قرار دینے سے ہماری غرض یہ ہے، کہ زمانی عدم کے بعد ان کا وجود نہیں ہوا ہے (یعنی ایسا زمانہ کبھی نہیں گزرا جس میں عالم کا عدم ہو، لیکن باوجود اس کے عالم خدا ہی کا مخلوق ہے اور ذاتی عدم کے بعد اس کا وجود ہوا ہے) اس تاویل کے بعد ان پر عارف صاحب نے جو اعتراضات کئے ہیں ایک بھی وارد نہیں ہوتا،

پس اصل تحقیق اس مسئلے کی وہی ہے جو میں نے ثابت کیا ہے، اور عہد اسلامی کا میں پہلا آدمی ہوں جس کی یہ تحقیق ہے، اس لئے کہ اسلامی حکماء، اور دوسرے علماء کی اس وقت تک اس مسئلے کی کنہ تک رسائی نہ ہو سکی تھی، اگر کسی کا خیال ادھر جاتا تو قطعاً ان کی بات مشہور ہوتی کیونکہ ایسے اسباب و وجوہ موجود تھے اور ضرورت اتنی سخت تھی کہ بہر حال اگر کسی کے قلم سے یہ چیز نکلی ہوتی تو یقیناً وہ مشہور ہو کر رہتی خصوصاً اسلامی زمانے میں تو شدت سے اس کا مطالبہ تھا،

اس مقام پر جتنی باتیں کہی گئی ہیں انھیں حق سے زیادہ قریب البتہ ایک بات ہے جو نصاریٰ کے بعض متقدمین نے کہی ہے اور وہ یہ تقریر ہے کہ عالم کی قوت محدود و متناہی ہے، اور قاعدہ ہے کہ ہر ایسی چیز جسکی قوت محدود ہوگی اسکی بقا بھی محدود ہی ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ عالم کا وجود ازلی نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کا ازلی اور قدیم ہونا ناممکن ہے، اس تقریر پر صاحب مطارحات نے جو اعتراض کیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے ان کے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہم مان لیتے ہیں کہ اچھا عالم کی قوت محدود ہی ہے، لیکن باوجود اس کے اس کی

بقا محدود و متناہی نہیں ہے، جس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ عالم کو خود اپنی ذات اور قوت سے یہ بقا میسر آئی ہے، بلکہ عالم کی جو علت اور سبب ہے چونکہ وہ ایک دوامی حقیقت ہے، اس لئے اس کے دوام سے عالم کو بھی دوام حاصل ہے یعنی عالم کی جو علت ہے وہ اپنی لامحدود قوت سے مسلسل اس کو امداد بہم پہنچا رہا ہے اور اسی لئے اس کے آثار اور حرکات میں بھی لامحدودیت پائی جاتی ہے،

میں کہتا ہوں کہ صاحب مطارحات کے اس اعتراض میں چند باتیں قابل تنقید ہیں، پہلی چیز تو یہی ہے، کہ انھوں نے جو یہ کہا کہ عالم کی بقا خود اس کی ذات اور قوت کا نتیجہ نہیں ہے" یہ ایک مجمل اور مغالطہ انگیز عبارت ہے اس لئے کہ ان کی اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے، کہ عالم اپنی امکانی ماہیت کے اعتبار سے بقا کی قوت سے محروم ہے اور واجب تعالیٰ سے جو وجود اس کو ملا ہے، اس کی وجہ سے یہ باقی اور دوامی ہوگیا ہے جہاں تک میں خیال کرتا ہوں صاحب دلیل کے دعوے پر اس کا اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ وہ کہہ سکتا ہے کہ جس وجود کے متعلق جو حق تعالیٰ کی طرف سے جسمانی جواہر کو ملا ہے، میرا یہ دعویٰ ہے کہ اسکی قوت محدود و متناہی ہے اور یہ بات کہ ان کی ماہیت غیر محدود قوت نہیں رکھتی، یہ میرا مقصد ہی نہیں ہے، آخر اس کے کوئی معنی بھی ہو سکتے ہیں، اپنی ماہیتوں کے اعتبار سے یہ جواہر موجود ہی کب ہوتے ہیں، پھر ان کی قوت لامتناہی اور غیر محدود کیا ہو سکتی ہے،

اور اگر صاحب مطارحات کی یہ غرض ہے کہ ان جواہر کی وجودی ذاتیں اور ان کی وہ ہویتیں جو جاعل اور خالق سے صادر ہوئی ہیں، ابتداءً ان کی قوت غیر محدود نہیں تھی، لیکن اپنی اس علت سے جس کا وجود دائمی ہے یہ آثار اور قوتوں کی مسلسل امداد حاصل کرتی رہتی ہیں، میں کہتا ہوں کہ اس مطلب کے دو پہلو ہو سکتے ہیں، ایک پہلو تو یہ ہے، کہ ان جواہر کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان کے شخصی وجود جو قوت اور قدرت میں محدود و متناہی ہیں، وہی دواماً باقی رہتے ہیں لیکن مبدء عالی (حق تعالیٰ) کی امداد سے غیر متناہی آثار، اور غیر محدود افعال ان سے صادر ہو رہے ہیں، بہ ظاہر صاحب مطارحات کے کلام سے یہی پہلو زیادہ قریب

ہے، اس لئے کہ ایسے اعراض اور آثار و افعال جو کسی شخصی وجود کو لاحق ہوتے ہیں ان کے وجود ہمیشہ اس شخصی وجود کے تابع ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے جوہری شخص کا وجود یقیناً ان تمام چیزوں کے وجود سے زیادہ قوی ہوتا ہے جو اس کی تابع ہوتی ہیں اسی کے ساتھ یہ بھی ایک ضروری بات ہے، کہ وجود کا فیض ان ذیلی اور طبعی چیزوں تک اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب پہلے ان جوہری شخصیتوں پر وہ وجودی فیض وارد ہولے، اور جن بنیادوں پر ان ذیلی اور طبعی امور کا ان سے تعلق ہوتا ہے وہ بھی ان پر طاری ہو چکے ہوں (الغرض تابع تک فیض متبوع سے گزر کر ہی پہنچ سکتا ہے) اور اس بناء پر آثار اور معلولی عوارض کی غیر محدودیت اس بات کی مقتضی ہے، کہ اصل مبدء فیاض اور ان کے درمیان جو چیز بطور واسطے کے واقع ہوتی ہو، وہ بھی غیر محدود ہو، خواہ اس درمیانی واسطے کی حیثیت فاعل کی ہو، یا قبول کرنے والی قوت کی، یا آلے یا موضوع وموصوف ہونے کی ہو، اس لئے جو کلیہ بیان کیا اس کو توڑنے کے لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہیولیٰ اولیٰ بھی تو غیر محدود آثار کو قبول کرتا ہے، اس سے ہمارا کلی قاعدہ اسلئے نہیں ٹوٹتا کہ ہیولیٰ میں جو ان لامحدود آثار کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے تو اس کی وجہ خود اس کی ذات نہیں ہے، بلکہ ان غیر محدود استعدادوں، اور لاتناہی قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس پر مسلسل وارد ہوتی رہتی ہیں، اور بظاہر یہ خیال جو گزرتا ہے، کہ اس کی وحدت مسلسل باقی رہتی ہے، وہ دراصل کوئی معین قسم کی وحدت نہیں ہے بلکہ ایک مبہم وحدت ہے جو ان مختلف صورتوں اور قوتوں کے ذریعے نئی اور تازہ ہوتی رہتی ہے جن کے ساتھ مسلسل اور مبہم اس پر فیاضی ہوتی رہتی ہے، گویا اس کی وحدت اپنی نئی نئی صورتوں اور تازہ تازہ قوتوں سے تجدد حاصل کرتی رہتی ہے، بہر حال یہ تو اس عبارت کے مطلب کا پہلا پہلو تھا، دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان جواہر کے وجود کے متعلق یہ مانا جائے کہ ہر وقت وہ محدود القوہ ہی رہتے ہیں لیکن مبدء اعلیٰ سے ہر لمحہ اور ہر وقت ان کے مادے پر ایسی قوت اور ایسی ہویت فائض ہوتی رہتی ہے، جو اس سے پہلے کی قوت اور ہویت کی بالکل غیر ہوتی ہے،

لیکن یہ تو عالم کے حدوث اور فنا پذیر ہونے ہی کا دعویٰ ہو گیا، اور یہ مان لیا گیا کہ عالم کا ہر فرد مادہ ہر شخص زمانی ازلی عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور یہی مقصود ان لوگوں کا ہے، جو دنیا کی تین ملتوں یعنی یہودیت نصرانیت اسلام سے تعلق رکھتے ہیں، ہاں! جو لوگ عالم کی قوتوں کو محدود مانتے ہیں ان پر اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ عالم میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں، جن کی قوتیں متناہی اور محدود نہیں ہیں جیسا کہ ان مجرد موجودات کا حال ہے جو بالکلیہ عالم مادی سے مفارق اور جدا ہیں یعنی مفارقات محضہ، تو اس اعتراض کی گنجائش نکل سکتی ہے لیکن عنقریب تم کو جب میرے طریقے کا علم ہوگا اس وقت تم کو معلوم ہوگا کہ یہ مفارق صورتیں بحیثیت مفارق ہونے کے، ماسوا اللہ کے سلسلے میں داخل ہی نہیں ہیں، اور اس کے بعد مفارق کے نظریے سے بھی ہمارے اس دعوے پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ عالم اور جو کچھ بھی عالم میں ہے سب کے سب کی قوت محدود و متناہی ہے اور عددی و شخصی طور پر ان میں نہ کسی کا وجود باقی ہے اور نہ وہ دوامی، بلکہ بقا و دوام کی نسبت اگر ہوتی بھی ہے تو صرف ان کے مفہوم اور معنی کی طرف ورنہ ان کے شخصی وجود اور ان کی ہویت کو نہ بقا سے سروکار ہے اور نہ دوام سے

فصل

"آن کی حقیقت اور اس کے وجود و عدم کی کیفیت"

معلوم ہونا چاہئے، کہ آن کے دو معنی ہیں یعنی زمانے پر جو چیز متفرع و مرتب ہوتی ہے ایک معنی تو اس کے یہ ہیں، اور جس پر زمانہ متفرع و مرتب ہوتا ہو دوسرے معنی اس کے یہ ہیں یعنی اول کے اعتبار سے آن زمانہ متصل کی حد اور کنارہ و طرف کو کہتے ہیں، اچھا تو پہلے اسی کے وجود اور عدم کی کیفیت پر غور کر لینا چاہئے اس کے وجود کی کیفیت جاننے کے لئے اس بات کو اپنے سامنے رکھ لینا چاہئے جو پہلے بتائی جا چکی ہے، یعنی زمانہ ایک انفصالی کمیت اور مقدار کا نام ہے، ظاہر ہے کہ ہر انفصالی کمیت میں صلاحیت ہوتی ہے کہ اس میں غیر متناہی تقسیم جاری ہو، یعنی تقسیم کی فعلیت نہیں بلکہ اس میں اس تقسیم کی قوت وصلاحیت ہوتی ہے البتہ تمیز

اسباب ایسے ہیں کہ ان کے ذریعے سے یہ بالقوۃ تقسیم فعلیت کی شکل اختیار کرسکتی ہے، یعنی قطع (کاٹنے) کے ذریعے سے اس کو تقسیم کیا جائے[1] یا مختلف اعراض (مثلاً دو قسم کے رنگ) کے ذریعے اسے بانٹا جائے یا وہمی قوت کے ذریعے سے تقسیم کی جائے، قطع والی تقسیم تو ظاہر ہے کہ زمانے میں جاری نہیں ہوسکتی جیسا کہ تم جان چکے ہو، اب دو ہی تقسیموں کی گنجائش باقی رہی، یعنی جیسے غروب یا طلوع آفتاب کے آغاز کی صفت کو تقسیم کا ذریعہ بنایا جائے (یہ اعراض والی تقسیم ہوگی) اس تقسیم کو یوں حاصل کرتے ہیں کہ حرکت کا تعلق کسی ایسی چیز سے ہوجائے جو دفعۃً ظاہر ہوتی ہو مثلاً کسی ایسی حد مشترک[2] کا جو ناقابل تقسیم ہو اسی قسم کے حد مشترک سے انتصال ہوجائے، جیسے وہی طلوع یا غروب آفتاب کے آغاز کا حال ہے (کہ آفتاب کی حرکت کا انتصال اچانک آغاز طلوع کے زمانے سے ہوجاتا ہے اور اسکو زمانے کی ایک صفت یا عرض قرار دیکر زمانے کو گھنٹوں، منٹوں وغیرہ میں تقسیم کرتے ہیں) دوسری صورت تقسیم کی یہ ہے کہ وہمی قوت کے ذریعے قوت زمانے میں اجزا فرض کرلئے جائیں، بہرحال ان تقسیموں کے ذریعے سے زمانے میں جو اجزا پیدا ہوتے ہیں انھی اجزا کے مشترک حدود کا نام آن ہے، اور یہ تو آن کے وجود کی کیفیت ہوئی، باقی اس کے عدم کی کیفیت تو اس کے سمجھنے کے لئے پہلے ایک قاعدہ کو ذہن نشین کرلینا چاہئے جس کا شیخ نے شفا اور دوسری کتابوں میں ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے، کہ ایسی واحد شے جو زمانی ہو، یعنی زمانے سے تعلق رکھتی ہو، اس کا وجود یا عدم دو حال سے خالی نہیں ہوسکتا، مطلب یہ ہے کہ اچانک اور دفعۃً وہ پیدا یا ناپید ہوتی ہے، یعنی کسی خاص لمحے اور آن کے ساتھ اس کا وجود یا عدم وابستہ ہے

---

[1] یہ بات پہلے بھی بیان کی جاچکی ہے، کہ زمانے میں اگر واقعی انقطاع واقع ہو، تو فلک الافلاک کی حرکت بھی زمانہ مقدار ہے منقطع ہوجائے گی لازم آئیگا کہ فلک ساکن ہوجائے، جیسے فلاسفہ ناممکن خیال کرتے ہیں مترجم

[2] ہر متصل چیز جیسے خط میں جب کوئی جزو فرض کرتے ہیں تو اس جز میں ایک ایسی حد پیدا ہوتی ہے جس پر اس جز کا تو اختتام ہوتا ہے اور دوسرے جز کی وہی ابتدا ہوتی ہے اصطلاحاً اسی کو حد مشترک کہتے ہیں ۱۲ مترجم

ایسی چیز پیدا ہونے یا ناپید ہونے کے بعد اسی حال پر اگر قائم اور باقی رہتی ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ لمحہ جس میں وہ پیدا یا ناپید ہوئی، اس کے وجود یا عدم کے ان لمحات اور آنات کے اعتبار سے جن میں آیندہ یہ حالت باقی رہے گی پہلی آن قرار پائے گی اور اگر اس حال پر قائم نہیں رہتی گویا اس کا حال ایسا ہے جو آنی امور کا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس شے کے حصول اور یافت کا ظرف صرف وہی آن رہیگا، جس میں وہ پیدا یا ناپید ہوئی، اس آن کے سوا اور کسی آن سے اس کے حصول و یافت کو تعلق نہ ہوگا، یہ دو صورتیں تو اس وقت نکلتی ہیں جب ہم اس کی پیدائش اور معدوم ہونے کو دفعۃً قرار دیں لیکن اگر وہ کوئی ایسی شے ہے جس کی پیدائش یا انعدام دفعۃً نہیں بلکہ آہستہ آہستہ بہ تدریج ظہور پذیر ہوتا ہے یعنی وہ کوئی ایسی واحد شے ہے، جس کی ہویت ایسی اتصالی طرز کی ہویت ہے جس کا حصول (آن میں نہیں) بلکہ کسی واحد متصل زمانے میں ہو، اور اس زمانے پر اس شے کی اتصالی ہویت منطبق ہو، حصول کے اسی طریقے کا نام تدریجی حصول ہے، یہاں یہ نہ خیال کرنا چاہیئے، کہ اس شکل میں کسی ایک چیز کا نہیں بلکہ چند چیزوں کا حصول زمانے کے متعدد اجزا میں ہوتا ہے، ایسا تصور کرنا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس شے کی وحدانی اتصالی ہویت کو کثرت سے کیا تعلق ہے دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ در اصل وہ ایک واحد شے ہوتی ہے، البتہ اس میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ مختلف اجزا کی شکل میں انقسام کو قبول کرے، مگر تقسیم قبول کرنے کی صلاحیت یہ اور بات ہے، اور بالفعل اس میں اجزا کا ہونا یہ دوسری بات ہے، بہر حال تقسیم ہونے سے پہلے اس قسم کی چیز بجز ایک ایسی واحد حقیقت ہونے کے اور کچھ نہیں ہوتی اور ایک واحد زمانے پر وہی منطبق ہے، اس کا حصول زمانے کے کسی اطرافی جز یعنی کنارے میں بھی ناقابل تصور ہے، کیونکہ اس کے حصول کا لگاؤ پورے زمانے سے ہے اس زمانے کے کسی مفروضہ حصے یا حد سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے یعنی وہ حد اس کے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ اس قسم کی چیز کا اس زمانے کے کسی جز یا حد میں حاصل ہونا ناممکن ہے، ہاں اسی شے کو جب واقعی

مختلف اجزا کی شکل میں تقسیم کر دیا جائے تو اس وقت بلاشبہ اس کے اجزا کا حصول اسی زمانے کے بعض اجزا میں آہستہ آہستہ تدریجی طور پر ہوگا، بہر حال مقصد یہ ہے کہ ایسی شے جس کا حصول تدریجی طریقے سے ہو، اس کے لئے کوئی ایسا آن نہیں سوچا جا سکتا ہے، جس میں اس شے کے حصول کا آغاز ہوا، بلکہ اس شے کا حصول زمانے میں ہوتا ہے نہ کہ زمانے کے کسی حصے یا اس کے کسی کنارے میں، ان دو شکلوں کے علاوہ ایک تیسری صورت اور ہے اور وہ یہ ہے، کہ شے تو زمانی ہی ہے یعنی وہ پیدا یا ناپید تو زمانے ہی میں ہوتی ہے، آن سے اس کی پیدائش یا انعدام کو تعلق نہیں ہے، مگر باوجود اس کے اس کا یہ حال زمانے پر اس لئے منطبق نہیں ہے، کہ اس کی ہویت ایسی اتصالی ہویت نہیں ہے، جو زمانے پر منطبق ہو، بلکہ یہ بات کہ اس کا حصول اس خاص زمانے میں ہوا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اس زمانے کے کسی جز یا کسی آن کو جب فرض کرتے ہیں تو اس میں وہ شے حاصل شدہ محسوس ہوتی ہے یعنی اس میں پائی جاتی ہے، مگر باوجود اس کے اس قسم کی بھی جو چیز ہوتی ہے، اس کے حصول کی ابتدا و آغاز کا تعلق کسی آن سے نہیں ہوتا نہ تو اس زمانے کے ابتدائی آن سے اور نہ کسی دوسرے آن سے، یہ اس بیان کا خلاصہ ہے، جو شیخ وغیرہ کے کلام سے ماخوذ ہے، لیکن مسئلے کی ایسی تقریر جس سے شکوک و شبہات کا ازالہ ہو جائے ایک تو وہ ہے، جو صاحب ملخص نے ان الفاظ میں کی ہے،

"شے کے کامل وجود یا کامل عدم کا حصول رفتہ رفتہ تدریجی طور پر اگر ہوگا تو یقیناً اس کا حصول زمانے میں اس طریقے سے ہوگا، کہ زمانہ اس پر منطبق ہو، اور زمانے کی تقسیم سے اس کے اجزا بھی منقسم ہو جائیں گے،

اور اگر اس کا حصول دفعۃً اچانک ہوگا، تو قطعاً ایسی چیز کا حصول آن میں ہوگا، اور یہ وہی آن ہوگا جس میں اس کے وجود یا عدم کے حصول کا آغاز ہوا۔"

ہم بھی اس مسئلے کی تقریر میں یوں کہتے ہیں کہ شے کے وجود کا یا شے کے عدم کا حصول اگر دفعۃً ہوگا تو ضرور وہ شے آن میں

جوکی حدیہ آن وہی ہوگا۔ جیسے اس حصول کے آغاز میں اولیت کا مرتبہ حاصل ہو یا دفعۃً نہ ہوگا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے اس کا حصول ہو ایسی صورت میں لامحالہ یہ حصول ایسے زمانے میں ہوگا جو اس شے پر منطبق ہو، بہرحال ان دونوں تقریروں کی بنیاد پر یہی دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں، درمیانی شکل کوئی نہیں نکلتی، یعنی وہ جو ایک صورت ایسی پیدائش کی نکلتی تھی جس کے لئے کوئی اول آن نہیں ثابت ہوتا تھا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ دونوں صورتیں ایسی نہیں ہیں جنہیں باہم بالکلیہ ایک کو دوسرے کا مدمقابل یا مدمقابل کا لازم ٹھیرایا جائے، بلکہ وہ جس کا حصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوتا تھا، اس کا صحیح مدمقابل یہ ہے، کہ جس کا حصول تھوڑا تھوڑا کر کے نہ ہو، اب یہی صورت یعنی تھوڑا تھوڑا کر کے جسکا حصول نہ ہو اس کی بھی دو شکلیں ہو سکتی ہیں ایک تو وہ جس کی پیدائش کسی آن کے ساتھ مختص ہو، دوسری وہ جو ایسی نہ ہو، پھر وہ جس کی پیدائش کسی آن کے ساتھ مختص ہو، اس کے مدمقابل کی بھی دو شکلیں ہو سکتی ہیں یعنی اس کا حصول آہستہ آہستہ تدریج ہو، یا اس کے حصول کی یہ نوعیت نہ ہو، اس طریقے سے یقیناً ایک درمیانی صورت کی گنجائش نکل آتی ہے، اور وہ درمیانی صورت یہ ہے کہ شے اپنے کامل وجود کے پورے زمانے میں پائی جائے اور زمانے کے ہر جز میں اس کی ہر حد میں اسکا تحقق بایں طور ہو، کہ نہ تو زمانے پر اس کے حصول کو انطباق حاصل ہو، اور نہ زمانے کے ابتدائی حصے میں اس کا موجود ہونا لازم آئے۔

دلیل و برہان، تلاش و استقرا سے یہ بات ثابت ہوئی ہے، کہ وجود کی پیدائش بھی، اور عدم کا حصول بھی۔ مذکورہ بالا تینوں شکلوں کے ساتھ وقوع پذیر ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب ہم اس کو آگے بیان کریں گے، اس بنیاد پر اب شفا کی روش کے مطابق ان اقسام کی تحقیق کی یہ شکل ہے، کہ اس آن کے متعلق جو دو زمانوں کے درمیان مشترک ہے (مثلاً دس بجے اور گیارہ بجے کے درمیان ایک حد پیدا ہوتی ہے جو دونوں کے درمیان بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے) اس آن کا لگاؤ ایک زمانے کے ساتھ جو ہے وہ دوسرے زمانے کے تعلق سے کیا مختلف ہے یعنی ایک کے ساتھ حال

اور ہے اور دوسرے کے ساتھ اور ہے؟ اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ایسی دو چیزیں جن میں باہم نقیض یا مدمقابل بننے کی صلاحیت ہو، ان دونوں سے موضوع یا موصوف کی ذات اس خاص وقت میں خالی نہیں ہوسکتی، اس کے بعد یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا حصول آن میں ہوتا ہے، لیکن اُن کے وجود کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس زمانے کی جو آن بھی فرض کیجائے اس میں برابر وہ ایک ہی حال پر رہتی ہیں، اور اپنی اس یافت میں ان کو اس کی حاجت نہیں ہوتی کہ کسی مدت پر وہ منطبق ہوں، مثلاً اگر دو جسموں کو اس طرح جوڑ دیا جائے کہ ایک کی سطح دوسرے کی سطح سے مل جائے یعنی باہم ایک کا دوسرے سے تماس ہو، یا کسی جسم کو مربع شکل عطا کی جائے، یا اسی قسم کے ایسے صفات اور ایسی ہیئتیں جن کے وجود میں قرار و ثبات ہو ظاہر ہے کہ زمانے میں ان کے وجود کی جو نوعیت ہوتی ہے، وہ زمانے پر انطباق کو نہیں چاہتی بہرحال جس چیز کی بھی یہ حالت ہو، وہ اس آن سے دو زمانوں کے درمیان بطور حد مشترک مانا گیا ہے، ضرور موصوف ہوتی ہے، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جنکا وجود (زمانے کے ابتدائی جز میں نہیں بلکہ) دوسرے جز میں وقوع پذیر ہوتا ہے، اب جو آن ان دونوں زمانوں کے درمیان بطور حد فاصل کے پیدا ہوتی ہے، اس میں اس قسم کی چیزوں کے وجود کی گنجائش نہیں ہوتی مثلاً حرکت کا جو حال ہے کہ اس کے وجود کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس کے آنوں اور لمحوں میں وہ برابر ایک حالت پر نہیں رہتی، بلکہ جوں جوں غایت اور مقصود سے قریب اور مبدء آغاز سے دور ہوتی جاتی ہے نت نئے حالات کے ساتھ تجدد پذیر ہوتی رہتی ہے، اور حرکت کا حصول ہمیشہ اس آن کے بعد ہوتا ہے، جو دو زمانوں کے درمیان حد مشترک کی حیثیت میں رہتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ اس مشترک آن کے بعد جتنا زمانہ پایا جاتا ہے، اس میں حرکت واقع ہوتی ہے، اسی طرح اس آن کے بعد جتنی آنیں اب پیدا ہوں گی ان میں بھی اس حرکت کی یافت ہوتی ہے اور یہی حال ان تمام امور کا ہے جن کا حصول حرکت کے بغیر نہ ہوسکے، مثلاً (بجائے تماس کے) جب اس حالت کا ازالہ ہو، یعنی ایک جسم کو دوسرے جسم سے

بعد اکر دیا جائے، اس قسم کی چیزوں کی یافت اور تحقق کے لئے بھی کوئی
ی آن نہیں ثابت ہوتا کیونکہ اگر کوئی ایسا آن ان میں نکلے، تو سوال
ہے کہ اس آن کے ساتھ جس کی حیثیت حد مشترک کی تھی، اس کے
ہ اس آن کا اتصال ہوا ہے یا نہیں، اگر ہوا ہے، تو لازم آتا ہے کہ ایک
، کے بعد معاً بغیر کسی فصل کے دوسری آن پائی جائے، جسے تشافع آنات
، ہیں یعنی آنوں کی باہمی پیوستگی کی خرابی لازم آئے گی (جیسے دلیل سے
لن قرار دیا ہے) اور اگر دونوں آنوں کے درمیان کوئی زمانہ حائل ہوا
ہے، تو پھر لازم آتا ہے، کہ اس درمیانی زمانے میں شئے حرکت اور سکون
ن وعدم تماس دونوں سے مثلاً خالی ہو جائے،

خلاصہ اس ساری گفتگو کا یہ ہے کہ "حرکت توسطیہ" قطعاً واقعی وجود
ے ساتھ موجود ہے اور اس کا حصول اس آن میں نہیں ہوتا، جو حرکت
عیہ کے زمانے کا ایک سرا ہے، کیونکہ یہ سرا تو سکون کے زمانے کی آخری
ت ہے، نیز یہ آن تو مسافت کے ابتدائی نقطے پر منطبق ہے پھر اس آن میں اگر
ما جائے کہ متحرک کو حرکت ہوئی ہے، تو اس متحرک پر یہ بات کیسے صادق آئے گی
، وہ مسافت کی ابتدا اور انتہا کے بیچ میں ہے، ہاں! اس آن کے بعد حتیٰ ہیں
لت کے زمانے میں پیدا ہوگئی، وہ اس حرکت سے خالی نہیں ہو سکتی، اور یہ تو
ہی نہیں سکتا کہ آن کے بعد آن لگاتار بغیر فصل کے وقوع پذیر ہو، جس کی وجہ
سے وہی "تشافع آنات" والی خرابی درپیش ہو، پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت کسی
،مانے میں بھی ضرور موجود ہے، اور اس زمانے کی ہر آن میں بھی اس کا وجود
پایا جاتا ہے، لیکن اس کے حصول کی کوئی ابتدائی آن نہیں ہے، اور یہی حال
ان امور کا ہے جن کا حصول حرکت کے بغیر ممکن نہ ہو، اور حرکت قطعیہ کی کسی خاص
مقدار کو نہ چاہتے ہوں، باقی ایسی چیزیں جن کا وجود فقط کسی ایک آن کے
ساتھ اختصاص رکھتا ہے، مثلاً ایسے امور جن کا وجود آنی ہوتا ہے، تو اس
پورے زمانے میں بھی وہ معدوم ہوتے ہیں جس کی وہ ان ابتدائی سرے کی
حیثیت رکھتی ہے، اور ان آنوں میں بھی جو اس آن کے بعد اسی زمانے میں

پیدا ہوتے ہیں، مگر ان امور کے عدم کے لئے کوئی ایسی آن نہیں ہوتی جس کو
اس عدم کے حصول کی ابتدا قرار دے سکتے ہوں یعنی ان کے عدم کا حصول کے
ساتھ بھی کسی ابتدائی آن کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہوتی، بہر حال یہ چند
اصولی باتیں جب تمہارے ذہن نشین ہو چکیں تو اب میں آن کے عدم پر اپنا
بیان دیتا ہوں، بلکہ ان امور کے عدم کا بھی حال بیان کرتا ہوں جو آن پر منطبق
ہوتے ہیں، مطلب یہ ہے، کہ خود آن، یا وہ چیز جو اس آن میں پائی جاتی ہو
جب موجود ہو چکے گی، تو اب اس کے عدم کی کیا شکل ہو گی؟ اگر تدریجی طور پر
آہستہ آہستہ اسی عدم کا ظہور ہو گا، اور انقسام کو قبول کرے گا، تو آن آن نہیں
بلکہ زمانہ بن جاتی ہے، اور جس چیز کو آنی فرض کیا گیا تھا وہ زمانی بن جاتی ہے
ھف (یہ خلاف مفروض ہے) اور اس کا عدم آہستہ آہستہ نہیں بلکہ دفعۃً اور
اچانک ہو گا تو اب سوال ہے، کہ عدم والی آن وجود والی آن کے ساتھ
کیا متصل ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ تشافع آنات کی شکل ہے یعنی ایک آن کے
بعد بغیر کسی فصل کے دوسری آن کے وجود کو مانا جاتا ہے، جو محال و ممتنع ہے
یا عدم والی آن، معاً وجود والی آن کے ساتھ نہیں آئی بلکہ اس کے آنے
میں کچھ تاخیر ہوئی، تو اب دو ہی صورت ہو سکتی ہے یا دونوں آنوں کے بیچ میں
کسی زمانے کو مانا جائے، اس شق پر تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس بیچ والے زمانے
میں آن بھی ساتھ ساتھ باقی رہے، یا دوسری صورت ہے کہ ان دونوں
آنوں کے بیچ میں زمانہ ہو، ظاہر ہے کہ پھر یہ وہی تشافع آنات والی شکل
ہے، یعنی آن کے بعد آن بغیر کسی فصل کے پایا جائے پھر اس
کے بعد جو تقریر آن اول کے عدم کے متعلق کی گئی، وہی تقریر بجنسہ دوسرے
آن کے عدم میں کی جائے گی، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ زمانے کی ترکیب
ایسے آنوں سے ہو جائے جن میں ہر ایک دوسرے سے پیوستہ ہے اور
ایک کے بعد دوسرے کا وجود بغیر کسی فصل کے ہو رہا ہے، حالانکہ یہ ساری صورتیں
محال ہیں، پس حق یہی ہے، کہ آن کا عدم اس پورے زمانے میں رہتا ہے جو
اس کے بعد آتا ہے، اور حدوث و پیدائش کی یہ تیسری قسم ہے اور بجائے خود یہ صحیح

ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ جو زمانہ اس آن کے بعد ہے پورے اسی زمانے میں اس آن کے عدم کو مان لیا جاتا ہے، اور تسلیم کر لیا جاتا ہے، کہ اسی زمانے میں آن کا عدم پایا جاتا ہے، لیکن گفتگو آن کے مطلقاً عدم کے متعلق تو نہیں ہو رہی تھی، بلکہ اس کے عدم کی ابتدا میں کلام تھا، اور ظاہر ہے، کہ اس آن کے عدم کی ابتدا تو پورے اس زمانے میں نہیں پائی جاتی ہے، جو اس کے بعد ہے، اور ایسی صورت میں آن کے عدم کی ابتدا خواہ تدریجی رنگ میں ہو، یا دفعۃً اچانک ہو بہرحال جو دقت تھی وہ پھر لوٹ جاتی ہے میں اس کے جواب میں یہ کہوں گا کہ شے کی ابتدا کے دو معنی ہیں، ایک تو اس زمانے کے ابتدائی سرے کو ابتدا کہتے ہیں جس میں شے پائی جاتی ہے، اور شے کا جس میں حصول ہوتا ہے، اور دوسرا اطلاق ابتدا کا اس آن پر کیا جاتا ہے جس میں شے کا حصول شروع میں ہوتا ہے، اس تمہید کے بعد اب میں جواب دیتا ہوں اور کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا آن کے عدم کی ابتدا پہلے معنی کے اعتبار سے ابتدا ہے، جو بجنسہ اس آن کا وجود ہی ہے باقی یعنے دوم والی ابتدا تو اس اعتبار سے آن کے عدم کی کوئی ابتدا ہی نہیں ہے اور تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ ہر حادث پیدا ہونے والی چیز کے لئے کسی ایسی ابتدا کا ہونا ضروری نہیں ہے جس میں اس حادث کا حصول ہو مثلاً حرکت ہی ہے، کہ اس کی ایسی کوئی ابتدا نہیں ہے جس میں حرکت کا حصول ہو، اور یہی حال سکون کا بھی ہے اور تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ پہلی قسم میں یعنی وہ چیز جس کا حصول اچانک اور دفعۃً ہو، اس میں آنی اور تمام آنی امور داخل ہیں آنی امور سے میری مراد مثلاً وہ رسائیاں اور وصولات ہیں جو مسافت کے حدود میں متحرک کو حاصل ہوتی ہیں، یا وہ رسائی اور وصول جو متحرک کو منزل مقصود یا اس چیز میں حاصل ہو جس کی طرف وہ حرکت کر رہا تھا یہی حال مثلاً تربیع کا ہے یعنی کسی چیز کو چوکور شکل عطا کی جائے یا تسدیس کا یعنی مسدس شکل پہنائی جائے الغرض تمام شکلوں کا یہی حال ہے اسی طرح تماس یعنی دو سطحوں کو مثلاً باہم جوڑا جائے اور ایک دوسرے کو مس کرے یا دو دائروں میں سے ایک کو دوسرے پر یا ایک خط دوسرے خط پر منطبق کیا جائے الحاصل ہر ایسی

چیز جس کی پیدائش اور حدوث کی ابتدا ہو کر پھر ایک زمانے تک اس کے وجود کو بقا اور استمرار حاصل ہو، سب کا یہی حال ہے، یہ تو ان امور کا حال ہے جو پہلی قسم کے نیچے مندرج ہیں، باقی دوسری قسم یعنی وہ چیزیں جن کا حصول تدریجی ہو، اس کے نیچے حسب ذیل امور مندرج ہیں۔ مثلاً حرکات قطعیہ، اور ان کی مقداریں جو زمانے کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہیں، اور وہ ساری چیزیں جنھیں ایسی ہیئتیں اور صفات لاحق ہوں جن میں قرار و ثبات نہ ہو، خواہ یہ بات یعنی بے قراری اور بے ثباتی یا غیر قاریت انکی بالذات صفت یا بالواسطہ اور بالعرض ہو، مثلاً آوازوں کا جو حال ہے،

باقی تیسری قسم کے ذیل میں حرکات توسطیہ اور وہ چیزیں داخل ہیں، جو حرکات توسطیہ پر منطبق ہوتی ہیں، مثلاً وہ زاویہ جو کسی حرکت سے پیدا ہوتا ہو، جیسے دو ایسے خطوط جو باہم ایک دوسرے کے برابر برابر اور آمنے سامنے محاذاۃ کی شکل میں ہوں، پھر محاذاۃ کی ہیئت کو چھوڑ کر ان میں سے ایک خط دوسرے خط کی طرف جھک جائے یا مڑ جائے، الغرض اسی خط کو اپنی سمت بنا لے، یعنی بجائے محاذات کے مسامتت کی نسبت پیدا ہو جائے اس مسامتت سے جو زاویہ پیدا ہوتا ہے، وہ اس زاویے کی مثال ہے جو کسی حرکت سے پیدا ہو، اسی طرح دو سطحوں یا دو خطوں میں سے ایک کو دوسرے سے جب پورے طور پر جدا کر دیں یا ایسے دو خطوں کے درمیان تقاطع پیدا کیا جائے جو ایک دوسرے پر منطبق تھے، یا عدم رسائی، یا عدم تماس جب پیدا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس کا حصول بغیر حرکت کے نہ ہو سکتا ہو، اور ان کے حصول کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو، یونہی آنی امور کا عدم، یا حوادث پر جو عدم ان کے وجود کی آخری آنوں کے بعد طاری ہوتا ہے، یہ سب اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں، اور یہ تو چند مثالیں ہیں، ورنہ ان کے سوا بے شمار چیزیں ایسی ہیں جنھیں ہم اس قسم میں داخل کر سکتے ہیں،

یہ ہے اس غور و فکر کا نتیجہ جو اس آن میں تامل کرنے سے حاصل ہوتا ہے، جس کا وجود زمانے کے وجود پر متفرع ہوتا ہے، یہ آن دراصل اسی زمانے

کی حد اور اس طرف یا سرے کا نام ہے جو مذکورہ بالا دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے حاصل ہوتا ہے،

باقی آن کے جو ایک اور معنی ہیں یعنی جیسے متصل زمانہ اپنی سیالی فطرت سے بناتا ہے، تو اس کے وجود کی تحقیق چاہے کہ یوں کی جائے، یعنی ہم کہتے ہیں کہ مسافت حرکت زمانہ یہ تینوں ایسی چیزیں ہیں جو ان تمام امور میں جن کا ان سے تعلق ہے باہم ایک دوسرے کے ہم نوا و ہم آہنگ ہیں، اور ایک کا دوسرے سے ان سارے معاملات میں پورا تطابق ہے، مثلاً جس طرح یہ جائز ہے کہ مسافت میں نقطے جیسی کوئی چیز فرض کی جائے، جو اپنے سیلان اور بہاؤ کے ذریعے سے مسافت کو ایسی شکل عطا کرے، جیسے نقطہ اپنے سیلان سے خط کی شکل بناتا ہے، اور جس طرح ہم مسافت میں یہ فرض کرسکتے ہیں، اسی طرح حرکت میں بھی اس فرض کی گنجائش ہے، اور تم کو بتایا جاچکا ہے، کہ حرکت کی جو توسطی قسم پیدا ہوتی ہے اس کی نوعیت یہی ہے) یعنی حرکت کا مذکورۂ بالا حیثیت سے وسط میں ہونا، یہی چیز اپنے سیلان سے اس حرکت کی شکل بناتی ہے جسے حرکت قطعیہ کہتے ہیں، اور جب ان دونوں کا یہ حال ہے، تو لامحالہ زمانے میں بھی کسی ایسی سیال شے کا ہونا ناگزیر ہے جو اپنے سیلان سے اس چیز کو بنائے جسے آن سیال کہتے ہیں، اور آن سیال حرکت توسطیہ پر منطبق ہوتا ہے، پھر جس طرح وہ نقطہ جو اپنے سیلان سے خط کی شکل بناتا ہے وہ ان نقطوں سے مختلف ہے، جو مسافت کے حدود اور اطراف میں پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح آنی رسائیاں اور دفعی وصولات سے حرکت توسطیہ الگ چیز ہے، اسی طرح وہ آن جو زمانے کی شکل بناتا ہے وہ اس آن سے مختلف چیز ہے جو زمانے میں فرض کی جاتی ہے، بہر حال ایک تو خود آن کی ذات کا بحیثیت اس کی ذات کے اعتبار کرنا ہے، یہ اور بات ہے، اور اسی آن کا اپنے سیلان اور اپنی حرکت کے ذریعے سے زمانے کی شکل بنانا، یہ اس کی بالکل دوسری حیثیت ہے، چاہیے کہ اپنے باطنی شعور میں تم ذرا زیادہ لطافت پیدا کرکے اس مسئلے کے سمجھنے کی کوشش کرو،

فصل

حرکت اور اس کے متعلقات کے عدم کی بحث

معلوم ہونا چاہیئے، کہ حرکت قطعیہ اور زمانے کی وہ شکل جو حرکت قطعیہ پر منطبق ہوتی ہے، ان دونوں کے عدم کا مسئلہ دشواریوں سے خالی نہیں ہے، بعضوں کا تو یہ خیال ہے، کہ حرکت قطعیہ کی طرح وہ زمانہ بھی جو اس حرکت پر منطبق ہے، یہ اس زمانے کے سوا جس میں یہ حرکت پائی جاتی ہے اور جس پر منطبق ہوتی ہے، اور تمام وقتوں اور زمانوں میں ازلاً وابداً معدوم ہوتی ہے، ان لوگوں کا کہنا یہ ہے، کہ حرکت کے معدوم ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس حرکت کا وجود کسی خاص زمانے کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے، یعنی زمانے کے اس حصے کے سوا اور کسی زمانے میں نہیں پایا جاتا ہے اس کا حال یہی ہوا کہ اس زمانے کے سوا ہر وقت ازلاً وابداً وہ معدوم ہے مگر اس پہ چند اعتراضات وارد ہوتے ہیں، پہلا اعتراض تو یہ ہے، کہ گفتگو اس حرکت کے زوال اور انعدام کے متعلق ہے، یعنی موجود ہونے کے بعد اس پر عدم کس طرح طاری ہوتا ہے اور اس کے فقدان وانعدام کا ظہور کس طریقے سے ہوتا ہے، اور اس بنیاد پر یہ کہنا کہ ازل اور ابد میں یہ عدم پایا جاتا ہے صحیح نہیں ہے دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ وجود اور عدم ظاہر ہے، کہ باہم ایک دوسرے کے ایسے مدمقابل ہیں کہ کوئی موضوع نہ ان دونوں سے خالی رہ سکتا ہے اور نہ دونوں کسی ایک موضوع میں اکھٹے ہوکر پائے جا سکتے ہیں اب اگر اس حرکت کے متعلق یہ مانا جائے کہ اس کا وجود تدریجی طرز کی چیز ہے، یعنی اس کا حصول آہستہ آہستہ ہوتا ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس حرکت کا جو جز بھی موجود ہوگا، معاً اسی کے ساتھ اس جز کے مقابلے میں اس کے عدم کا جو جز ہوگا وہ ناپید اور باطل ہوجائیگا لیکن دوسرے جز کا عدم اس کی وجہ سے ناپید نہیں ہو سکتا ہاں جو جز اس عدم کا مدمقابل ہے جب وہ موجود ہوگا، تب البتہ اس جز کا جو عدم کا ہو وہ بھی باطل ہوجائے گا، یونہی جب یہ جز موجود ہوگا تو اس وقت عدم کا جو جز اس کا مقابل ہے وہ باطل ہوگا اور اس کے سوا جو دوسرا جز ہے اس جز کا عدم اس کے موجود ہونے کے زمانے میں برقرار رہے گا، اور یہی حال اس کے تمام اجزا کا ہونا چاہیئے، بہرحال

اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایسی چیزیں جن کا وجود تدریجی نوعیت کا ہو انکے عدم کو بھی تدریجی رنگ کا ہونا چاہیئے کہ گزشتہ فصل میں تم دیکھ چکے کہ آن کے عدم کو اسی لئے تدریجی پایا جاتا بلکہ اسکی وجہ سے لازم آتا تھا کہ اس کا وجود تدریجی ہو جائے اور یہی کیفیت اس کی معکوس شکل کی ہے۔ یعنی جس کا وجود تدریجی ہوگا اس کے عدم کو بھی تدریجی ہونا چاہیئے،

الحاصل یہ بات اس تقریر سے ثابت ہوگئی کہ شے کا وجود جب تدریجی ہوگا تو اس کے عدم کو بھی تدریجی ہونا چاہیئے اور یہی دشواری کا منشا ہے، ضرورت ہے کہ اس پر سنجیدگی سے غور کیا جائے۔ اچھا تو میں اب بیان کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ سب سے پہلی بات جو اس مقام پر ذہن نشین کرنے کی ہے وہ یہ ہے، کہ حرکت اور زمانے کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جن کا وجود ضعیف اور پھسپھسا سا ہوتا ہے، بلکہ ان تمام چیزوں کا وجود بھی اسی نوعیت کا ہو جن کا حصول حرکت کے ذریعے سے ہو، مثلاً زمانی امور کے وہ افراد جو مسی مقولے کے اعتبار سے پیدا ہوتے ہیں، جیسے وہ سیاہی جو بہ تدریج تیز ہوتی چلی جاتی ہو اور وہ مقدار جس میں تدریج مثلاً بڑھاؤ اور زیادتی پیدا ہوتی چلی جائے اور از قبیل ایسی ساری چیزیں جن کا وجود زمانی ہوتا ہے، ان کا وجود عدم سے مخلوط ہوتا ہے، اور اسی بنیاد پر جب انکا وجود تدریجی ہوتا ہے، تو عدم بھی ان کا تدریجی ہی ہوگا اسی لئے ضرور ہے کہ ان کے وجود کا جو زمانہ ہو، وہی ان کے عدم کا وقت بھی ہو، کیونکہ جس زمانے میں ان کا کوئی جز موجود ہوگا ٹھیک اسی زمانے میں دوسرا جز معدوم ہوگا، جب یہ بات تمھیں معلوم ہو چکی تو اب تم کو یہ جاننا چاہیئے کہ حرکت کے اندر دراصل دو اعتبار پیدا ہوتے ہیں قوت وصلاحیت کی حالت کو چھوڑ کر آہستہ آہستہ کسی چیز کا فعلیت کی طرف منتقل ہونا ایک اعتبار تو حرکت کا یہ ہے اس اعتبار سے جو بات ذاتی طور پر پیش نظر ہوتی ہے وہ دراصل اس چیز اور مقولے کی حالت ہوتی ہے جو قوت سے فعلیت کی طرف منتقل ہوتی ہے، دوسرا اعتبار حرکت کا یہ ہے، کہ براہ راست خود حرکت ہی کے وجود پر نظر جائے، اور بجز اس کے وجود کی نوعیت اور کوئی چیز سامنے نہ ہو، اور یہ بات پہلے نقطۂ نظر سے بالکل جداگانہ امر ہے، یعنی حرکت کو پہلے اعتبار سے جو ہم نے پیش نظر رکھا تھا

اور ستولے کے وجود کی نوعیت اور اس کے زمانی و تدریجی ہونے کی کیفیت کے لحاظ سے جب ہم اس پر توجہ کر رہے تھے، اسوقت ہمارے سامنے اس شے اور متولے کا تدریجی وجود تھا، اور دوسرے اعتبار میں پیش نظر خود حرکت کا وجود ہے، اور اس اعتبار سے یہ وجود یعنی خود حرکت کا وجود تدریجی نہیں رہتا، اور جب اس اعتبار سے اسکا وجود تدریجی نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ عدم بھی اس کا اس حیثیت سے تدریجی نہ ہوگا بلکہ اس اعتبار سے تو حرکت کا شمار ان امور میں ہوگا جس کا وجود دفعۃً اور اچانک نمودار ہوتا ہے اور اس بنیاد پر حرکت کی ماہیت اب بذات خود تدریج نہ رہے گی، بلکہ وہ کسی دوسری چیز (متولے) کی تدریج ہوگی، میں نے جو یہ کہا کہ اس اعتبار سے حرکت بذات خود تدریج نہ ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت میں حرکت کا واقع ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے اور یہی حال زمانے کا بھی ہے، کیونکہ کسی شے کے تدریجی حصول کی مقدار ہی کا نام تو زمانہ ہے اور زمانہ خود اپنی مقدار اور شے کے وجود کا تدریجی ہونا اس ماہیت کی بھی زمانہ مقدار نہیں ہو سکتا۔ الغرض اس قسم کی تمام چیزیں جو حرکت اور زمانے کی قائم مقامی کرتے ہیں سب کا یہی حال ہے یعنی ان سے آدمی کا ذہن دو قسم کے وجود اور دو قسم کے عدم کا اعتبار کرتا ہے، دو وجود کے تو یہ معنی ہیں کہ تدریج کے ذریعے سے جو وجود حاصل ہوا یہ تو ایک قسم ان کے وجود کی ہوئی، اور خود تدریج کا وجود یہ دوسری قسم ہے یا ایسی شے جو تدریج کی صفت کے ساتھ ملحوظ ہو اس کا وجود یہ بھی اس دوسری قسم کی تعبیر ہو سکتی ہے، گویا کلی منطقی اور کلی عقلی میں جو نسبت ہے وہی نسبت ان دونوں وجودوں میں ہے، بہرحال ان دو قسموں میں سے پہلی قسم تو تدریجی اور دوسری دفعی ہے، حرکت کے متعلق جو کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود ذہن میں ہے اس کا تعلق اس کے وجود کی دوسری قسم سے ہے، یہ تو ان کے وجود کی دونوں قسمیں ہوئیں، لیکن ان کے دونوں عدم کا حال تو ظاہر ہے کہ امر تدریجی کے حصول میں جو اجزا پیدا ہوں گے، ایک عدم انہی اجزا کے ہر ہر جز کے عدم سے عبارت ہوگا اور دوسرا عدم وہ ہوگا، جو حرکت کے وجود کو خود اس کے وجود کی

حیثیت سے عارض ہو، یا اس پر طاری ہو،

اس تفصیلی تقریر سے اب یہ بات ثابت ہوئی، کہ جن لوگوں نے یہ کہا تھا کہ حرکت کے وجود کا زمانہ بعینہ وہی اسکے عدم کا زمانہ ہے، تو اس نے بھی صحیح بات کہی تھی اور جنہوں نے یہ کہا ہے، کہ حرکت کے عدم کا زمانہ وہ زمانہ نہیں ہو سکتا جس میں اس کا وجود پایا جاتا ہو، تو ان لوگوں نے بھی کوئی غلط بات نہیں کہی تھی،

یہاں قابل ذکر چیز یہ ہے، کہ شیخ نے تقریباً اسی قسم کی بحث میں یہ لکھا تھا کہ

تم جانتے ہو کہ متحرک شے ہو، یا ساکن، کسی چیز کا تکون ہوا ہو، یا کوئی چیز بگڑی اور فاسد ہوئی ہو، (مثلاً گرم ہونے سے پانی فاسد ہوتا ہے اور ہوا کا تکون ہوتا ہے) بہرحال اس قسم کی جتنی بھی چیزیں ہیں، ان کے لئے کوئی ایسا ابتدائی وقت نہیں نکلتا جس میں کہا جائے کہ یہ چیزیں اس میں حرکت پذیر، یا ساکن ہیں، یا تکون پذیر یا فاسد ہیں اس لئے کہ زمانے کی تقسیم تو غیر متناہی حدود تک ہو سکتی ہے"

شیخ کے اس بیان پر صاحب ملخص نے اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے،

کہ ساکن اور متحرک کے لئے کوئی ایسا اول وقت نہیں ہو سکتا جس میں وہ سکون پذیر یا حرکت پذیر ہو، شیخ کی اتنی بات تو درست ہے، مگر جن چیزوں کا تکون ہوتا ہے، یا جو چیزیں فاسد ہوتی ہیں ان کے لئے کوئی ایسی پہلی آن نہیں نکلتی ہے جس میں وہ تکون پذیر یا فساد پذیر ہوں تو یہ بات ٹھکانے کی نہیں ہے، اس لئے کہ تکون اور فساد، تو کسی صورت کی پیدائش، یا معدوم ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے اور شیخ خود اس کا قائل ہے، کہ صورت کی پیدائش یا اس کا انعدام یہ دونوں باتیں اچانک اور دفعۃً وقوع پذیر ہوئی ہیں، اسی وجہ سے میرے خیال میں شیخ کے کلام کا یہ جز جیسا کہ چاہئے صحیح نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تکون کے متعلق تو بیشک شیخ نے تصریح کی ہے کہ وہ دفعی امر ہے، لیکن فساد کا دفعی ہونا اس کی سند ابھی ثبوت طلب ہے بلکہ جن لوگوں کا یہ مذہب ہے کہ صورتوں کا تکون دفعۃً ہوتا ہے،ان کے اسی خیال

کی بنیاد پر یہ ہونا چاہئے کہ صورتوں کے فساد کا شمار ان حوادث کے ذیل میں کیا جائے جن کے حدوث اور پیدائش کے لئے کوئی ابتدائی وقت ثابت نہیں ہوتا بنابریں وہ اس قسم میں داخل ہوگا، جو تدریجی اور دفعی امور کے درمیان واسطہ ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، مگر یہ بات تو میں نے ان لوگوں کے مسلمات کی بنیاد پر کی، ورنہ میرا ذاتی خیال تو یہ ہے کہ تکون اور فساد دونوں کا شمار ان چیزوں میں ہے جو تدریجی طور پر وقوع پذیر ہوتے ہیں کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے گا تو لازم آئے گا کہ ہیولی صورت سے خالی ہو جائے اس لئے کہ پانی جب ہوا ہو جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ ہوائی صورت کا حصول اس وقت تک ناممکن ہے جب تک پانی پانی ہے، اور نہ اس ہوائی صورت کی گنجائش اس آخری آن تک ممکن ہے جس میں پانی سے پانی پن کی صفت غائب ہو رہی ہو، بلکہ اس آن کے بعد والی آن ہی وہ آن ہوگی جس میں ہوائی صورت اس مادے میں جلوہ گر ہوگی، اور اگر یہ تسلیم کیا جاتا ہے تو تتالی آنات والی خرابی سامنے آجاتی ہے (یعنی بغیر کسی فصل کے آن کے بعد آن ہو) معلوم ہو چکا ہے کہ یہ محال ہے

پس یہی صورت رہ جاتی ہے کہ مادے پر ایک ایسا وقت بھی اس تکون و فساد کے درمیان میں آتا ہے جس میں وہ دونوں صورتوں سے خالی ہوتا ہے، اور اسی کے لزوم کا اس لئے دعوی کیا تھا، شاید اللہ تعالی نے شیخ کی زبان پر حق کو اس طور پر جاری کرا دیا کہ ان کے کلام سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تکون اور فساد کا وجود بھی ایسے زمانے میں ہوتا ہے جس کی تقسیم لامتناہی حدود تک ہو سکتی ہے،

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا، کہ آن زمانے کا عاد کس طور پر ہے، پہلے عاد کے مفہوم کو سمجھ لو، ہندسے اور حساب والوں کے نزدیک عاد مقدار یا عدد کے اس جز کو کہتے ہیں کہ جسے بعد دیگرے جب اس سے اس جز کو ساقط کیا جائے تو وہ مقدار یا عدد کچھ نہ رہ جائے (مثلاً چار کے عدد سے ایک کو چار دفعہ جب ساقط کیا جائے گا تو چار کچھ بھی باقی نہ رہیگا پس ایک گویا چار کا عاد ہوا) لیکن آن اس معنی کے رو سے زمانے کا عاد نہیں

ہے، اور کبھی اس چیز کو عاد کہتے ہیں جو شے میں اس کیفیت کی صلاحیت پیدا کرے جو مذکورۂ بالا معنی میں عدد پیدا کردے اور آن زمانے کا عاد اسی معنی کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ آن ہی سے زمانے کو وحدت کی صفت بھی حاصل ہوتی ہے پھر اسی وحدت حاصل کے دہرانے اور تکرار سے زمانے کو کثرت کی صفت بھی میسر آجاتی ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ تم کو معلوم ہوچکا ہے کہ زمانہ ایک امر متصل ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی متصل چیز کا شمار کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک اس کی تقسیم نہ کرلی جائے، اور متصل کی تقسیم کی یہی صورت ہے، کہ اس کے اجزا کے درمیان کسی قسم کا فصل پیدا کیا جائے یہی فصل جب متصل چیز میں پیدا ہوتا ہے تب وہ مختلف اقسام اور اجزا کی شکل میں منقسم ہوجاتا ہے، اور اس کے بعد اب اس کے کسی جز کو اس کا عاد بنایا جاسکتا ہے مثلاً کسی خط کو اس کے مختلف اجزا کی شکل میں نقطوں کے ذریعے سے اگر تقسیم کریں گے، تو اس وقت نقطے اس خط کے عاد ایں معنی ہوں گے کہ اگر نقطے نہ ہوتے، تو خط کا شمار کرنا ممکن نہ تھا، اور ان نقطوں کے ذریعے سے خط کے جو مختلف اجزا واقسام ہوئے وہ معنی اول کے اعتبار سے خط کے عاد بن جائیں گے، بس زمانے کے لئے عاد ہونے میں آن کی حالت اور زمانے کے حصوں اور اقسام کی حالت بھی یہی ہے یعنی آن کے عاد ہونے کے اور معنی ہیں، اور زمانے کے اجزا واقسام کے عاد ہونے کے دوسرے معنی ہیں اس مقام پر بعض ارباب فضل نے ایک تقریر کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ آن زمانے کا فاصل اور اس کی توڑنے والی بھی ہے اور اس کی واصل اور جوڑنے والی بھی ہے، یعنی ایک اعتبار سے آن فاصل ہے اور ایک اعتبار سے واصل ہے، آن کے فاصل ہونے کے تو یہ معنی ہیں کہ ماضی کو مستقبل سے آن ہی جدا کرتی ہے اور واصل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے درمیان حد مشترک کا کام بھی آن ہی انجام دیتی ہے اسی وجہ سے مستقبل کا دامن ماضی کے ساتھ بندھا ہوا ہے، یہاں اس بات کا جاننا بھی ضروری ہے کہ فاصل ہونے کی حیثیت سے آن بذات خود تو ایک ہے، لیکن اعتباری

طور پر دو ہے اسلئے ماضی کی انتہا ہونیکا مفہوم ظاہر ہے کہ مستقبل کی ابتدا ہونیکے مفہوم سے مغائر ہے یہ تو فاصل ہونیکی حیثیت کے احکام ہیں، لیکن واصل ہونے کی حیثیت سے آن ذاتی طور پر بھی واحد ہے اور اعتباری حیثیت سے بھی واحد ہی ہے، اس لئے کہ دونوں قسموں (ماضی و مستقبل) میں وہ مشترک ایک ہی اعتبار سے ہے، کیونکہ ان دونوں قسموں کے اشتراک کی جہت تو آن ہی ہے،

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ زمانے میں تعداد اور کثرت، حرکت کے ذریعے سے کیسے پیدا ہوتی ہے اور حرکت میں تعدد و تکثر زمانے سے کیسے پیدا ہوتا ہے، اسی کے ساتھ اس بات کی بھی وضاحت کی جائے گی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی پیمائش اور تقدیر دوسرے کے ذریعے سے کس طرح ہوتی ہے ترتیب وار ہر ایک پر بحث کی جاتی ہے۔

پہلے مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ زمانے کے وجود کی علت وہ اتصال ہے جو مسافت میں اس حیثیت سے پایا جاتا ہے کہ اس میں حرکت واقع ہو رہی ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، کہ مسافت کے ہر ہر جز میں حرکت کی وقوع پذیری بھی اس زمانے کے جز کے وجود کی علت ہے، جو علت کے بالمقابل واقع ہوتا ہے، انھی باتوں کا یہ نتیجہ ہے، کہ حرکت تو زمانے کی عاد ہے یعنے بایں معنی عاد ہے کہ زمانے کے مقدم اور موخر اجزا کی موجد حرکت ہی ہے، اسی طرح زمانہ بھی حرکت کی عاد ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ زمانہ ہی حرکت کے ساتھ عدد ہونے کی نسبت رکھتا ہے، اس لئے کہ حرکت کی مقدار کی تعیین زمانے ہی سے ہوتی ہے، اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً دیکھو! آدمیوں کے افراد اور اشخاص کا وجود بھی ان کے عدد کے وجود کا سبب ہے مثلاً دس کے وجود کا سبب ظاہر ہے کہ افراد کا وجود ہے، لیکن ان افراد کا عدد ہونا اور دس ہونا، وہ ان کے اس صفت کا سبب ہے کہ دس کے وہ معدود ہیں اسلئے کہ دس تو بذات خود دس ہے، لیکن جو چیز دس کے عدد کے ساتھ گنی جاتی ہے اس کے اس شمار کا واسطہ دس ہی ہے اور یہی حال زمانہ اور زمانی یعنی جیسے حرکت کا ہے، کیونکہ زمانے کا وجود تو خود

مقدار ہی کا نام ہے، اور حرکت کا وہ معلول ہے یعنی اپنے وجود کے اعتبار سے زمانہ حرکت کا معلول ہے لیکن مقدار ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے اس لحاظ سے وہ معلول نہیں ہے، اس لئے کہ مقدار کو خود مقدار ہونے کے لئے علت اور سبب کی ضرورت نہیں، الغرض زمانے سے حرکت کی مقدار جو معین ہوتی ہے، اس کے دو معنی ہیں ایک تو یہ کہ حرکت کو زمانہ مقدار والی چیز بنا دیتا ہے، دوسرے معنی اس کے یہ ہیں کہ خود حرکت، زمانے کی وجہ سے اپنی مقدار کے درجے کو بتاتی اور اس پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح حرکت کے متعلق جو کہا جاتا ہے کہ وہ بھی زمانے کو مقدار والا بنا دیتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ اپنی مقدار پر اس چیز کے ذریعے سے دلالت کرتا ہے جو اس میں تقدم و تاخر کی صفت کو پیدا کرتی ہے (اور وہ حرکت ہی ہے) اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، باقی مقدار پر جو کوئی چیز دلالت کرتی ہے، تو اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی تو ایسا ہوتا ہے، جیسے کوئی پیمانہ اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو اس میں ناپی گئی ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے جیسے جو چیز کیلی اور ناپی گئی ہے وہ کیال یعنی پیمانے پر دلالت کرے، جیسے مسافت کبھی حرکت کے مقدار کو بتاتی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ دو فرسخ کی رفتار، اور کبھی حرکت مسافت کی مقدار بتاتی ہے مثلاً کہتے ہیں کہ ایک تیر کی رد کی مسافت، بہر حال ہوتی ہے تو دونوں باتیں لیکن جو براہ راست ذاتی طور پر مقدار کو بتاتا ہے، وہ ان دونوں میں ایک ہی ہو سکتا ہے اور یہ وہی ہے جو بذات خود مقدار اور کمیت ہے، پھر چونکہ وہ اپنی جوہر ذات سے متصل ہے اس لئے وہ اس لائق ہے، کہ اس کو طویل و قصیر، یا لمبا اور چھوٹا کہا جائے اور اپنے مقدم جز اور موخر جز کی وجہ سے چونکہ عدد بھی ہے، اس لئے کثیر و قلیل کہلانے کے بھی قابل ہے۔

ایک مشرقی توجیہ	معلوم ہونا چاہئے کہ مسافت بحیثیت مسافت ہونے کے، اور حرکت و زمانہ یہ تینوں، ایک وجود کے ساتھ موجود ہیں یعنی باہم ایک دوسرے کو اس طرح عارض نہیں ہوتے جیسے کوئی خارجی

امر کسی چیز کو عارض ہوتا ہے، بلکہ ان کے عروض کے یہ معنی ہیں کہ عقل ذہنی تحلیل قوت

کے ذریعے سے ان میں سے بعض کو بعض سے جدا کرتی ہے، اور ہر ایک کے لئے ایک خاص حکم ثابت کرتی ہے، یعنی تحلیل کے بعد حکم لگایا جاتا ہے کہ مسافت تو کسی مقولۂ کیف یا کم یا کسی اور مقولے کا فرد ہے، اور حرکت خود اس کی تجدد پذیری اور قوت سے فعل کی طرف اس کے منتقل ہونے کا نام ہے، دراصل حرکت بایں معنی صرف ایک انتزاعی امر ہے جسے عقل پیدا کرتی ہے، اور حرکت کا اتصال بعینہ مسافت کا اتصال ہے، اور زمانہ اسی اتصال کی مقدار اور تعیین کا نام ہے یا یوں سمجھنا چاہئے، کہ درحقیقت اپنی مقداری تعین کے اعتبار سے صرف حرکت ہی موجود ہوتی ہے، پھر عقلی تحلیل کے بعد اس میں بعض کو علت ایک خاص نقطۂ نظر سے قرار دیا جاتا ہے، مثلاً تحلیل کے بعد کہا جاتا ہے، کہ مسافت کے اتصال کی وجہ سے حرکت میں اتصال کی صفت پائی گئی ہے، اس لئے مسافت کا اتصال حرکت کے متصل ہونے کی علت ہے، مگر اس سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ مسافت کا اتصال اور ہے اور حرکت کا اتصال اور ہے بلکہ حرکت کا اتصال بعینہ وہی مسافت کا اتصال ہے، جو حرکت کی طرف منسوب ہے پس مسافت جس طرح حرکت کے وجود کی علت ہے، اسی طرح حرکت کے اتصال کی بھی وہ علت ہے، اس لئے یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی ایسی حرکت کا تصور کیا جائے جو متصل نہ ہو جیسا کہ وہ لوگ جو جزء لایتجزیٰ کے قائل ہیں وہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، باقی زمانے کا متصل ہونا تو یہ اس کی ایسی صفت ہے جس کے لئے علت کی ضرورت نہیں، وجہ اس کی یہ ہے، کہ زمانے کی ماہیت ہی کم متصل ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ ماہیتیں مجعول نہیں ہوتیں، البتہ زمانے کا وجود علت کو چاہتا ہے، لیکن اس کی علت مسافت کا اتصال ہی فقط نہیں ہے، بلکہ مسافت کا اتصال حرکت کے اتصال کے توسط سے زمانے کے وجود کی علت ہے، مطلب یہ ہے کہ مسافت کا اتصال اس حیثیت سے کہ وہ حرکت کا اتصال ہے زمانے کے وجود کی علت ہے،

فصل

اس فصل میں ان امور کی تفصیل کی جائے گی، جو زمانے میں پائے جاتے ہیں، شفا اور اس کے سوا دوسری کتابوں میں بیان کیا گیا ہے، کہ زمانے میں وہی چیز ہو سکتی ہے، جس کے

اندر مقدم اور موخر ہونے کی صفت پائی جائے اور یہ دونوں باتیں یعنی تقدم
وتاخر براہ راست اولاً و بالذات حرکت کے سوا کسی چیز میں نہیں پائی جاتیں پھر بالواسطہ
دوسرے درجے میں حرکت والی چیزوں میں بھی پائی جاتی ہیں، نیز انہی کتابوں
میں یہ بھی ہے، کہ شے کی نوعوں اور شے کے اجزائے متعلق کہتے ہیں کہ وہ شے
میں ہیں، اور آن زمانے میں ہے یہ ایسی بات ہے جیسے کہتے ہیں کہ وحدت (اکائی)
عدد میں ہے اور بولتے ہیں کہ مقدم و موخر زمانے میں ہے، یہ بھی ایسی بات ہے جیسے
کہتے ہیں کہ زوج (جفت) فرد (طاق) عدد میں ہے یا کہتے ہیں کہ زمانے میں گھنٹے اور
گھڑیاں پائی جاتی ہیں، یا ایسی بات ہے جیسے دو تین کو کہتے ہیں کہ وہ عدد میں
پائے جاتے ہیں،

الغرض یونہی حرکت کو کہتے ہیں کہ وہ زمانے میں ہے، جیسے مقولات عشرہ
وتی ہونے کے نیچے مندرج ہیں اور متحرک کو کہتے ہیں کہ وہ زمانے میں ہے تو
اس کی مثال ایسی ہے، جیسے مقولات عشرہ کے موضوع کو وتی ہونے کی صفت
میں داخل کیا جائے، باقی سکون بھی زمانے میں پایا جاتا ہے یا نہیں تو اس کا
جواب یہ ہے، کہ سکون چونکہ ایک عدمی امر ہے، اس لئے زمانے کے ذریعے
اس کی مقدار کی تعیین بے معنی بات ہے، یہ تو سکون کا ذاتی حال ہے، لیکن
اس وجہ سے کہ دو حرکتیں اس کو دونوں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں، اسلئے
ایک قسم کا تقدم وتاخر سکون کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے، اسی وجہ سے ایسا
محسوس ہوتا ہے، کہ سکون بھی زمانے ہی میں واقع ہوتا ہے، میں کہتا ہوں کہ کسی
قسم کا کوئی جوہر کیوں نہ ہو، اس میں گو نہ تغیر کا ہونا ضرور ہے، آخر جب طبیعت
کی تجدد پذیری کا مسئلہ ثابت ہو چکا ہے تو اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے، اس بنیاد
پر یہ خیال کہ جو چیز ایک اعتبار سے ساکن ہے وہ دوسرے اعتبار سے متحرک
ہے، اور اسی اعتبار سے ساکن کے متعلق بھی یہی خیال کرنا چاہئے، کہ اس کا
شمار بھی انہی چیزوں میں سے ہے جن کا وقوع زمانے میں، بذات خود ہوتا ہے یعنی
متحرک ہونے کی جہت سے ساکن بھی زمانے میں بذات خود واقع ہے بہرحال
اب یہ معلوم ہونا چاہئے، کہ ہمارے مسلک کے رو سے زمانے کا سب سے پہلے

تعلق طبیعت کی تجدد پذیری سے ہے یعنی (مادی موجودات) ہیں جسے بلند مرتبہ خیال کیا جاتا ہے، اس کے بعد اس کا تعلق دوری حرکت یعنی گردش سے ہوتا ہے، جسے تمام مقولات سے قدیم تر خیال کیا گیا ہے، خصوصاً وہ دوری حرکت جو جرم اقصیٰ یعنی فلک الافلاک کو ثابت ہے، پھر اسی سے تمام دوسری حرکتیں مثلاً اینی اور وضعی کے مقدار کی تعیین ہوتی ہے، اور ان کے توسط سے ان حرکتوں کی مقدار معین ہوتی ہے جو کیف وکم میں واقع ہوتی ہیں،

باقی ان کے سوا دوسرے مقولوں میں جو تجدد و تغیر واقع ہوتا ہے، مثلاً اضافت ملک اور جو ان کے مماثل مقولے ہیں، یہاں تک کہ اعدام اور مکانات کے تغیرات و انقلابات یہ سب کے سب بالذات نہیں بلکہ بالعرض اور بالواسطہ حرکت ہیں، اور زمانے کے حساب سے ان چیزوں میں جو تقدم و تاخر محسوس ہوتا ہے یہ سب بالعرض ہے،

رہے وہ موجودات جو نہ خود حرکت ہیں، اور نہ حرکت میں پائے جاتے ہیں، تو ان میں سے کسی کا وجود زمانے میں نہیں ہوتا، البتہ ان کے متعلق یہ باور کیا جاتا ہے کہ تغیر پذیر اشیاء کے ساتھ انہیں ثبات حاصل ہے، اور ان کی اسی معیت کو دہر کہتے ہیں، اسی طرح تغیر پذیر حقائق کو دوسرے تغیر پذیر حقائق سے تغیر کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے قطع نظر کرکے ثباتی معیت جو ان کو حاصل ہے اس کو بھی دہری کہتے ہیں، اس لئے کہ کوئی ایسی شے کیوں نہ ہو اس کے لئے کسی نہ کسی قسم کے ثبات کا ہونا ضرور ہے خواہ اس کے ثبات اور قرار کے یہی معنی ہوں کہ ان کے تغیر میں ثبات و قرار ہے، بہرحال یہ معیت بھی دہری معیت ہے، اسی طرح ثباتی امور کی معیت ثباتی امور کے اعتبار سے ہو تو اس معیت کا نام سرمدی معیت ہے، اور دہری معیت کے اعتبار سے تقدم و تاخر پیدا نہیں ہوتا اور یہ کوئی ناممکن بات نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا تعلق معیت سے اضافت کے تقابل کا نہیں ہے اور جب یہ تعلق نہیں ہے، تو معیت کے لئے ان دونوں کا لزوم کیوں ضروری ہو،

مرحلۂ ہشتم[1]

اس مرحلے میں حرکت کے بعض احوال اور احکام کا تتمہ درج کیا جائے گا ہم اس مرحلے کو چند فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں۔

فصل

جس سے حرکت کی ابتدا ہوتی ہے، اور جس کی طرف حرکت کا رخ ہوتا ہے اصطلاحاً جنھیں ما منہ الحرکۃ اور ما الیہ الحرکۃ کہتے ہیں، اس فصل میں ان کی حقیقت بھی بیان کی جائے گی اور ان دونوں میں جو تضاد کا علاقہ ہے، اس کے تفصیلات بھی درج کئے جائیں گے تو یاد رکھنا چاہئے کہ کیف اور کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے اس کے مبدأ و منتہی یعنی ما منہ اور ما الیہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں یا ضد کے مشابہ ہوتے ہیں، مثلاً کیف میں جو حرکت سیاہی سے شروع ہو کر سفیدی کی طرف ہوگی، ان دونوں میں ظاہر ہے کہ کامل تضاد کا تعلق ہے، لیکن اگر زردی سے نیلے رنگ کی طرف حرکت ہو، تو یہ اس کی مثال ہوگی جن میں کامل تضاد تو نہیں ہے لیکن

---

[1] مصنف کا قاعدہ ہے کہ خاص کلی مضمونوں کیلئے انھوں نے ایک ایک مرحلہ قائم کیا ہے لیکن اس جزئی بحث کی تعبیر مرحلے سے عجیب ہے علامہ سبزواری نے بھی حاشیے پر تعجب کا اظہار کیا ہے اور اسے کتابت کی غلطی قرار دی ہے ۱۲ مترجم۔

قریب قریب تضاد ہی ہے، اس لئے کہ زردی اور نیل گونی میں سے ایک سفیدی سے زیادہ قریب ہے اور دوسری سیاہی سے اسی طرح کم کی مثال یہ ہے کہ مقدار میں کوئی چیز جو بڑی ہو، اور یہ بڑائی اس کی طبعی صفت ہو، اس کو چھوڑ کر وہ کسی ایسی چھوٹی مقدار کی طرف حرکت کرے جو اسی شے کی طبیعت کا اقتضا ہو، یونہی مقولۂ این (مکان) کی حرکت میں اگرچہ جتنے اپنی حدود ہوتے ہیں سب ذات اور حقیقت کے رو سے ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں لیکن پھر بھی مختلف جہات اور سمتوں کی بنیاد پر ان میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً کسی انتہائی بلند ترین نقطے یا جہت سے اگر کوئی طبعی حرکت نشیب کی طرف ہو، تو ایسی صورت میں یہ ضد سے ضد کی طرف حرکت ہوگی، کیونکہ طبعی جہت تو صرف یہی دو جہتیں ہو سکتی ہیں اور رہیں اور اگر بلندی کی انتہائی سرے سے نہیں، بلکہ کسی درمیانی نقطے سے بھی حرکت شروع ہو اور نشیب کی طرف متحرک ہے، تو ایسی صورت میں یہ اس کی مثال ہوگی کہ دونوں میں کامل تضاد نہیں بلکہ ایک گونہ تضاد ہے، البتہ یہی اپنی حرکت اگر طبعی نہ ہو، تو اس وقت مبدء اور منتہی میں تضاد کا ہونا دو وجہوں سے ضروری ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ اپنی حدود کی حالت بالکل وہی ہوتی ہے جو مقداروں کے اجزا کی ہے، یعنی مقداری امور کے اجزا جیسے کسی ایک حد میں اکٹھے ہو کر نہیں پائے جا سکتے، اسی طرح اپنی حدود میں بھی اجتماع ناممکن ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مبدء کا مبدء ہونا ایسی صفت ہے، جو منتہی کے منتہی ہونے کی صفت کی ضد ہے، جیسا کہ عنقریب تم کو بتایا جائے گا گویا ایسی صورت میں دونوں میں ذاتی نہیں بلکہ بالواسطہ اور بالعرض قسم کا تضاد ہوگا،

باقی دوری حرکات، تو ان کا مبدء اور منتہی کوئی نقطہ ہوتا ہے، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ خود حرکت کی جوہر ذات اور اصل حقیقت کا ہر حصہ ایک ایسے خاص مبدء اور ایک ایسے خاص منتہی کو چاہتا ہے جو باہم مجتمع نہیں ہو سکتے، مثلاً وضعی حرکت میں متحرک جسم کی ہر وضع کے متعلق یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک اعتبار سے مبدء ہے اور ایک اعتبار سے منتہی ہے یعنی دونوں کا وقت ایک نہیں ہو سکتا (پس اس حرکت کا جو حصہ مثلاً دس بجے کے زمانے میں ہے اس کو

مبدء فرض کیجیے، وہ بارہ ہے جو چکر واقع ہوا وہ منتہی ہو) اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اس حرکت کے جن حصوں کو مبدا ہونے اور منتہی ہونے کی صفات عارض ہونگے، ان کا وجود کبھی بالقوۃ ہوتا ہے اور کبھی بالفعل بھی ہوتا ہے، اور یہی حال خود ان صفات یعنی مبدء و منتہی ہونے کا ہے، پھر ان صفات کو ایک نسبت تو حرکت سے ہے اور باہم خود آپس میں بھی ان دونوں کے ایک قسم کی نسبت پائی جاتی ہے، حرکت کی طرف جو ان کی نسبت ہے یہ تضائف والی نسبت سمجھی جا سکتی ہے، اسلئے کہ مبدء، تو مبدا والے ہی کا مبدء ہے، باقی ان دونوں کی باہمی نسبت یہ تضائف نہیں ہے، اس لئے کہ قطعاً غیر ضروری ہے کہ آدمی جب مبدء کا تصور کرے تو اس کے ساتھ اس کے دماغ میں منتہی کا بھی تصور آ جائے، بلکہ یہ جائز ہے کہ کوئی ایسی حرکت بھی پائی جائے جس کی یا ابتدا نہ ہو یا انتہا نہ ہو، جیسے جنت والوں کے حرکات کا حال ہے کہ ان کے حرکات کی کوئی انتہا نہیں ہے، اگر بہر حال مبدء اور منتہی جب وجودی صفات ہیں تو ان میں نہ ایجاب و سلب والے تقابل کا امکان ہے اور نہ عدم و ملکہ کے تقابل کا، ظاہر ہے کہ تضاد کے سوا اب دوسری صورت ہی تقابل کی کیا رہ گئی، پس لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ ان میں تضاد کا علاقہ ہے، اگر تم یہ سوال کرو کہ جب یہ باہم ایک دوسری کی ضد ہیں تو پھر ایک ہی جسم میں ان کا اجتماع کیسے جائز ہو سکتا ہے میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ اضداد موضوع قریب میں تو جمع نہیں ہو سکتے لیکن انکے موضوع قریب سے جسے تعلق ہو، اور اس لئے وہ بھی ان کا بعید موضوع ہو، اس میں دونوں اکٹھے ہو سکتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ان دونوں صفات یعنی مبدء اور منتہی ہونے کا قریبی موضوع خود جسم نہیں ہے بلکہ جسم تو موضوع بعید ہے اور موضوع قریب ان کا جسم کے اطراف اور اس کے مختلف حالات ہیں،

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ باقی پانچ مقولوں میں ذاتی حیثیت سے حرکت واقع نہیں ہو سکتی، اگرچہ اجمالی طور پر بھی اس کا بیان پہلے بھی گزر چکا ہے مگر اب ہم ذرا زیادہ تفصیل

سے کام لینا چاہتے ہیں تو بات یہ ہے، کہ مضاف (یعنی مقولۂ اضافت والی چیز) دراصل کبھی کسی مستقل طبیعت کی شکل میں نہیں پایا جاتا بلکہ ہمیشہ وہ کسی نہ کسی کا تابع ہوتا ہے، جس کا تابع ہوتا ہے جب اس میں حرکت پیدا ہوتی ہے تو یہ بھی متحرک ہو جاتا ہے اور وہ ساکن ہوتا ہے تو یہ بھی ساکن ہو جاتا ہے وہ بڑھتا ہے تو یہ بھی بڑھ جاتا ہے وہ گھٹتا ہے تو وہ بھی گھٹ جاتا ہے، اگر وہ تیز ہوا تو اس میں بھی تیزی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ دھیما یا ضعیف ہوا، تو یہ بھی دھیما اور ضعیف ہو جاتا ہے، بہر حال اس میں جو کچھ بھی یہ باتیں پائی جاتی ہیں ان کی حیثیت بالذات نہیں بلکہ، بالعرض ہوتی ہے، یہ تو مضاف کا حال ہوا، باقی متی کا مقولہ، تو نجات میں شیخ نے لکھا ہے کہ جسم کے لئے متی حرکت کے واسطے سے ثابت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں متی کے اندر پھر حرکت کیسے واقع ہو سکتی ہے، اس لئے کہ حرکت تو جو بھی ہو وہ کسی متی ہی میں واقع ہوگی (یعنی کسی وقت سے اس کا تعلق ہوگا) اب اگر متی میں بھی حرکت واقع ہوتی تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ متی کے لئے بھی متی ہے، ہدف (یہ خلاف مفروض ہے) شیخ نے شفا میں لکھا ہے،

"یہ زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ متی میں دفعی انتقال ہوتا ہے"

"یعنی ایک سال سے دوسرے سال یا ایک مہینے سے دوسرے مہینے میں منتقلی دفعتہً پیش آتی ہے"

میں کہتا ہوں کہ اس کی تحقیق پہلے گزر چکی ہے کہ کسی شے کے تدریجی حصول کو خود اس کی اپنی ذات کے لحاظ سے جب اعتبار کیا جاتا ہے، تو وہ بھی دفعی امر بن جاتا ہے، خیر یہ تو ایک الگ بات ہے، بعض متاخرین کو شیخ کے اس کلام میں جو دشواریاں پیش آئی ہیں اور جو اعتراضات ان کی طرف سے ہوئے ہیں میں نے ان سب کا جواب اپنی کتاب شرح ہدایت الحکمۃ میں دیا ہے (یعنی جو صدرا کے نام سے مشہور ہے)

بہر حال شیخ نے اس کے بعد آگے یہ اضافہ کیا ہے،

ایسا خیال ہوتا ہے، کہ انتقال اور حرکت میں متی کا حال قریب قریب وہی ہے جو اضافت کا ہے یعنی اس میں بذاتِ خود حرکت واقع نہیں

ہوتی بلکہ چاہے کیف یا کم میں ہوتی ہے، پھر چونکہ زمانہ تو اس تغیر کے لوازم میں سے ہے اس لئے اضافت کے مقولے کو تبدل و تغیر بھی عارض ہو جاتا ہے یعنی زمانے کی وجہ سے اور بذات خود وہ ثابت و برقرار بھی رہتا ہے،

میں کہتا ہوں کہ مقولے کا زمانہ جو تابع ہوتا ہے، اس کی نوعیت وہ نہیں ہے جو اضافت کے تابع ہونے کی حالت ہے، اس لئے کہ زمانیکا وجود ظاہر ہے کہ دفعی و آنی نہیں ہے جیسا کہ مقولے کے وجود کا حال ہے، بخلاف اضافت کے کہ وہ آنی ہونے کی بھی گنجائش رکھتا ہے اور زمانی ہونے کی بھی، اور زمانے میں ان دو باتوں میں سے کسی ایک کی بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے خود اسی مقولے کے تجدد کا نام تو حرکت ہے، نہ کہ حرکت اس مقولے کی تابع ہوتی ہے اور یہی حال اور حکم متی (زمانے) کا ہے رہا جدہ (ملک) کا مقولہ، تو اس کے متعلق یہ بات محقق ہو چکی ہے، کہ وہ ثبات و قرار اور تجدد و تغیر دونوں معاملوں میں اپنے موضوع کا تابع ہوتا ہے، اور ان یفعل و ان ینفعل کے مقولوں (یعنی تاثیری و تاثری کیفیت) کے متعلق بعضوں نے تو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، مگر یہ خیال صحیح نہیں ہے، ہاں! اگر حرکت دینا، اور حرکت قبول کرنا ہی ان مقولوں کی کل حقیقت قرار دی جائے، یعنی یہ خود حرکت ہی ہو، اور محرک کی نسبت سے اس کو اَن یفعل (تاثیری امر) اور متحرک کی نسبت سے اَن ینفعل (تاثری حالت) قرار دیا جائے تو اس وقت اس دعوے کی تصحیح کی گونہ ایک صورت نکل آتی ہے، لیکن یہ مراد نہیں ہے، تو پھر یہ قول قطعاً غلط ہے، اس لئے کہ مثلاً ٹھنڈے ہونے کی حالت سے منتقل ہو کر شے اگر گرم ہونے کی حالت کی طرف حرکت کرے تو دو ہی صورت ہو سکتی ہے، ٹھنڈے ہونے کی صفت اس میں اگر باقی رہتی ہے، تو یہ ناممکن ہے، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ ایک ہی جز دو متضاد امور کی طرف ایک ہی وقت میں متوجہ ہے، اور اگر ٹھنڈے ہونے کی صفت باقی نہیں رہتی ہے، تو گرم ہونے کی حالت ظاہر ہے

کہ اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب تبرد ٹھنڈے ہونے کی حالت ٹھہر چکی ہو، گویا دونوں حالتوں کے بیچ میں سکون کا ایک وقفہ حائل ہو گیا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ تبرد سے تسخن (گرم ہونے کی حالت) کی طرف اس شے کی جو منتقلی ہوئی، اس میں اتصال باقی نہ رہا، یعنی شے مسلسل حرکت کی حالت میں نہ رہی،

میں کہتا ہوں کہ اسی تقریر کو ذرا زیادہ اختصار اور زیادہ مساوی شکل میں یوں بھی کر سکتے ہیں، یعنی یوں کہا جائے کہ کسی مقولے میں حرکت کی وقوع پذیری کے یہ معنی ہیں کہ حرکت کا حصول آہستہ آہستہ ہو رہا ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حرکت کا جو زمانہ اور وقت ہے، اس کی ہر آن میں حرکت کے لئے ایک ایسا فرد ثابت ہو گیا، جو دوسرے فرد سے متغائر ہے، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو چیز بھی ایسی ہو جس کا وجود آن میں ممکن نہ ہو اس میں حرکت کا واقع ہونا ناممکن ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ جو چیز آنی ہے وہ زمانی ہو جائے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ آن ہی زمانہ ہو جائے گا، اس موقع پر ممکن ہے کہ کوئی یہ کہے، کہ شے سے اس کی تاثیری اور فاعلی حالت کبھی رفتہ رفتہ اس طریقے سے الگ ہونی شروع ہوتی ہے کہ یہ خود اس کی فاعلیت کے کمزور اور ڈھیلے پڑنے کا نتیجہ ہوتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ موضوع جس پر فاعل اثر انداز ہو رہا تھا اس میں قبول کرنے کی صلاحیت گھٹتی چلی جاتی ہے میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ فاعل میں جو یہ کیفیت پیدا ہو چلی اس کی چند ہی وجوہ ہو سکتے ہیں یا یہ بات اس لئے ہو گی کہ فاعل کی قوت آہستہ آہستہ سست پڑتی چلی جاتی ہو، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب تاثیری فعل کا منشا طبیعت ہو، یا اس لئے ہو گی کہ فاعل کا عزم و ارادہ بتدریج ڈھیلا پڑتا جاتا ہو، اور یہ اس وقت ہو گا جب فعل کا تعلق ارادے سے ہو گا، یا وہ آلہ جس کے ذریعے سے فعل صادر ہو رہا تھا وہ بیکار ہوتا چلا جا رہا ہو گا یہ اس وقت ہو گا جب فعل کا تعلق کسی آلے سے ہو گا، بہر حال جو بھی صورت ہو ہر حال میں اصلی تبدیلی قوت یا ارادے میں ہو گی اور بطور تابع ہونے کے اس حالت سے فاعل کی فاعلیت بھی ضعیف ہو گی

لیکن یہ اتصاف ذاتی نہ ہوگا، اور میں نے جو تقریر کی اس پر اس قسم کے اعتراضات وارد نہیں ہو سکتے، غور کرنے سے یہ بات مخفی نہ رہے گی،

فصل

سکون کی حقیقت پر اس فصل میں روشنی ڈالی جائے گی اور یہ بھی بتایا جائے گا کہ حرکت کا مدمقابل کس قسم کا سکون ہے

اور یہ کہ جسم ان دونوں سے کس طرح خالی ہو سکتا ہے معلوم ہونا چاہئے کہ جب کوئی جسم متحرک نہیں ہوتا تو اس کی دو تعبیریں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ کسی این (مکان) یا کم یا کیف میں اس قسم کا حصول جسم کے لئے ثابت ہو جس میں بقا اور استمرار ہو دوسری تعبیر اس کی یہ ہے کہ ایسے جسم کے عدم حرکت کو سکون کہتے ہیں جس کی شان سے حرکت ہو یعنی جو حرکت کرنے کے لائق ہو قوم نے اس پر اتفاق کر لیا ہے کہ اسی امر عدمی کے ساتھ سکون کا اطلاق مخصوص ہے اور اس کی دو وجہ ہے، پہلی وجہ یہ ہے، کہ یہ امور مسلمہ میں سے ہے کہ سکون حرکت کا مدمقابل ہے اور دونوں میں تقابل کی نسبت اسی وقت پائی جا سکتی ہے جب کہ ایک عدمی مفہوم قرار دیا جائے کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ جن دو چیزوں میں تقابل کی نسبت ہوگی، ان کے حدود اور ان کی تعریفوں میں بھی تقابل کا ہونا ضروری ہے اب اگر حرکت کی تعریف پہلے یہ کی جائے گی، کہ ایسی چیز جو بالقوت ہو، اس کے اعتبار سے جس کمال کو اولیت حاصل ہو، اسی کو حرکت کہتے ہیں، تو ضرور ہے کہ سکون کی تعریف میں ایسی چیزیں شریک کی جائیں، جو حرکت کی تعریف کے اجزا کی مدمقابل ہوں پھر سکون کو اگر کوئی وجودی امر تسلیم کیا جائے، تو اس میں کمال کے کسی نہ کسی حصے کو محفوظ کرنا پڑے گا اس لئے کہ ہر وجودی امر کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی قسم کا کمال ہے، اور اس کے بعد اب سکون کی جب تعریف کی جائے گی، تو یہ ناگزیر ہے، کہ حرکت کی تعریف میں جو دونوں آخری قیدیں ہیں، ان میں سے کسی ایک کے مقابل کو سکون کی اس تعریف میں داخل کیا جائے یعنی یا یہ کہا جائے کہ ایسی چیز جو بالقوۃ ہو، اس کے کمال ثانی کو سکون کہتے ہیں یا یوں کہنا چاہیئے کہ ایسی چیز جو

بالفعل ہو، اس کے کمال اول کا نام سکون ہے، پہلی تعریف کی بنیاد پر لازم آتا ہے
کہ ہر سکون سے پہلے حرکت کا ہونا ضروری قرار دیا جائے ورنہ سکون کو کمال ثانی
کہنے کے کوئی معنی نہ رہیں گے، اور دوسری تعریف کی بنا پر لازم آتا ہے کہ ہر سکون
کے بعد حرکت ہو، ورنہ سکون کو کمال اول قرار دینا بے معنی ہو جائے گا چونکہ یہ دونوں
باتیں جو لازم آئیں غلط ہیں اس لئے معلوم ہوا کہ سکون کی یہ دونوں تعریفیں بھی غلط
ہیں اور یہی بات متعین ہو گئی، کہ سکون کی تعریف ہم ایسی چیز سے کریں جو کمال
کی مدمقابل ہو اور کمال کا مقابل ظاہر ہے کہ کوئی عدمی امر ہی ہو سکتا ہے یہ تو
جب تھا کہ ہم نے پہلے حرکت ہی کی تعریف کی لیکن اگر سکون کی تعریف پہلے
کی جائے، اور اس کو وجودی امر قرار دیا جائے تو اس وقت اس کی یہی تعریف
ہو سکتی ہے، یعنی حیز اور مکان میں شے کے حصول کو سکون سے موسوم کیا جائے
لیکن صرف اتنے الفاظ سے کام نہ چلے گا، بلکہ اس میں قید کا اضافہ کرنا پڑے گا
یعنی کسی ایسی قید کا جس سے پتا چلے کہ سکون اس حصول کا نام ہے جس میں قرار
واستمرار وغیرہ ہو، جس کے معنی یہ ہوئے کہ سکون کی تعریف زمانے یا زمانے کے
لوازم کے ذکر کئے بغیر ناممکن ہے، مثلاً شے کا کسی ایک مکان اور جگہ میں
ایک زمانے تک یا ایک آن سے زیادہ رہنا سکون ہے، یا یوں کہا جائے
کہ جسم کا کسی چیز میں اس طرح رہنا کہ اس سے پہلے بھی وہ اسی میں ہو، اور
بعد کو بھی اسی میں ہو، بہرحال کچھ بھی کہا جائے ان دونوں تعریفوں کے
سمجھنے کے لئے حرکت کا جاننا ضروری ہے جسے ہم سکون ہی کے ذریعے سے
جاننا چاہتے تھے، پس دور کا الزام سامنے آجاتا ہے، جو ظاہر ہے کہ محال ہے،
پس یہی صورت اب معین ہو جاتی ہے، کہ پہلے براہ راست حرکت کی تعریف
کی جائے، پھر اس کی تعریف سے سکون کو اس حیثیت سے جاننے کی کوشش
کی جائے کہ وہ حرکت کا مدمقابل ہے، اور یہ بات اسی وقت میسر ہو سکتی ہے
جب سکون کو عدمی امر تسلیم کیا جائے، یہ تو سکون کے عدمی ہونے کی پہلی وجہ
ہوئی، دوسری وجہ یہ ہے، کہ کھلی ہوئی بات ہے کہ حرکت کی ہر قسم کے مقابلے
میں ایک عدمی امر ضرور ہوتا ہے مثلاً نشو ونما اور بالیدگی کے مقابلے میں وقوف

اور ٹھہراؤ ہے، (یعنی جب نشو ونما ایک حالت پر پہنچکر رک جاتی ہے) یوں ہی ایک کیفیت کو چھوڑکر دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہونے کے لئے جو حرکت ہوتی ہے جسے استحالہ کہتے ہیں اس کا بھی ایک، مقابل ہے مکانی اور اینی حرکت جسے نقلہ کہتے ہیں وہ بھی اپنے مقابلے میں ایک عدمی امر کو رکھتا ہے اور نشو ونما کا مقابل جو سکون ہے، وہ خود کسی ایسی کم اور مقدار کا نام نہیں ہے جس میں بقا اور استمرار ہو، بلکہ نشو ونما سے جو مقدار حاصل ہو چکی ہے، اس کی عدم تبدیلی کی وہ تعبیر ہے اسی طرح استحالے کا جو مقابل ہے وہ بھی کسی باقی رہنے والی کیفیت کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کے عدم تغیرہی کی یہ بھی تعبیر ہے، اور یہی حال حرکت اینی (نقلہ) کے مقابل سکون کا ہے، یہ خیال کہ یہ ساری بحث صرف لفظی نزاع ہے جیسا کہ فضلاء نے لکھا ہے صحیح نہیں ہے۔

بعضوں کی رائے ہے کہ سکون حرکت کا مقابل ضرور ہے، لیکن جب حرکت مبدء میں ہو، تب تو وہ مقابل رہتا ہے اور منتہی پر پہنچنے کے بعد سکون حرکت کا مقابل نہیں رہتا، اسی طرح بعضوں نے اس کے برعکس یہ کہا ہے، کہ حرکت جب انتہا میں پہنچتی ہے تب ہی اس کا سکون مقابل ہے، ہر ایک نے اپنی اپنی رائے کی تائید میں دلیلیں پیش کی ہیں لیکن حق یہی ہے، کہ جو سکون کسی مکان میں حاصل ہوتا ہے وہ تو اس حرکت کا بھی مقابل ہے جو کسی مبدء سے شروع ہوتی ہے اور اس حرکت کا بھی مقابل ہے جو کسی انتہا پر پہنچتی ہے، اس لئے کہ سکون کسی خاص حرکت کے عدم کا تو نام نہیں ہے ایسا نہ ہوگا تو لازم آئے گا کہ حرکت کی جس خاص حالت مثلاً (ابتدا یا انتہا) کے اعتبار سے سکون کی حقیقت معین کی گئی ہے، یہ سکون تو حرکت نہ ہو، لیکن اس حالت اور جہت کے سوا جو سکون ہو، اس کا نام حرکت ہو جائے، پس واقعہ یہی ہے کہ جس قسم کے نیچے حرکت کے جتنے افراد بھی نکلیں گے سکون سب ہی کے عدم کا نام ہے، خواہ وہ مبدء والی حرکت ہو، یا منتہا والی،

اسی سلسلے میں قابل ذکر امر یہ بھی ہے، کہ حرکت طبعی کے مقابل سکون کے لئے بھی اگر طبعی ہونا ضروری قرار دیا جائے گا تو پھر ایسی طبعی حرکت

جو اوپر کی جانب ہو (مثلاً آگ کی حرکت) تو اس کے مقابل سکون کے متعلق ماننا پڑے گا کہ اس کا تعلق بھی اوپر ہی سے ہے، الغرض فوقانی حرکت کا مقابل سکون بھی فوقانی ہی ہوگا نہ کہ تحتانی سکون، اسی طرح جو حرکت نیچے کی طرف ہوگی اس کا سکون بھی تحتانی ہی ہوگا، اور اس بنیاد پر انتہا کے اعتبار سے جو سکون ہوگا وہی حرکت کا مقابل ہوگا یہ تو سکون کی حقیقت کی بحث تھی، رہا یہ مسئلہ کہ جسم کی حرکت اور سکون دونوں سے خالی ہونے کی کیا کیفیت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تین چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن میں یہ بات پائی جاتی ہے، ایک تو وہ جسم ہے جس کا اپنے طبعی حیز (جگہ) سے نکلنا ممکن ہو، مثلاً اجزا نہیں بلکہ افلاک اور عناصر کے کلیات کا جو حال ہے کہ اپنی اپنی جگہوں سے یہ متحرک ہو کر منتقل نہیں ہو سکتے، اور جب یہ متحرک نہیں ہیں، تو ساکن ہونا بھی ان کا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ساکن تو اسی کو کہتے ہیں جو متحرک ہونے کے لائق ہو یا جس کی شان متحرک ہونے کی ہو، پس جب وہ متحرک نہیں ہیں، تو ساکن بھی نہیں ہیں، بلکہ اپنی اپنی جگہوں میں ان کو قرار و ثبات حاصل ہے اور وہاں وہ نہ ساکن ہیں نہ متحرک، دوسری چیز اس سلسلے کی ایسے اجسام ہیں جنہیں ایک آن سے زیادہ کسی محیط جسم سے تماس اور اتصال میسر نہ آتا ہو، مثلاً بہتے پانی میں ٹھیری ہوئی مچھلیاں ہوں یا چلتی ہوئی ہواؤں میں ٹھیرے ہوئے پرندے ہوں، اس قسم کے اجسام بھی متحرک تو اس لئے نہیں ہیں کہ خارجی امور سے انہیں جو وضعی نسبتیں حاصل ہیں ان میں تبدیلی نہیں ہوتی، اور ان کو ساکن بھی نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ ایک ہی مکان میں ایک زمانے تک ان کو قرار بھی حاصل نہیں ہے اور سکون کے لئے یہ بات ضروری ہے، تیسری چیز اس ذیل کی یہ ہے کہ حرکت کی مسافت اور زمانے کی جتنی آنیں ہیں، ان میں سے ہر آن میں جسم کو جو حصول ہوتا ہے، مثلاً آغاز حرکت یا اختتام حرکت کی حالت میں جسم کی جو کیفیت ہوتی ہے جسم کی یہ کیفیت نہ حرکت کی ہے نہ سکون کی، کیونکہ حرکت تو ایسی حقیقت ہے جس کی تقسیم ہو سکتی ہے، اور انقسام پذیر شے کا حصول آن میں نہیں ہو سکتا

بہر حال جب جسم کا آن میں حرکت سے متصف ہونا محال ہے، تو جسم آن میں ساکن بھی نہیں قرار پا سکتا ہے،

میں کہتا ہوں کہ ان تینوں چیزوں میں جن کا ذکر کیا گیا، مجھے کلام ہے پہلی چیز میں تو یہ گفتگو ہے کہ مکان (این) میں عناصر کے کلیات کے عدم حرکت کو سکون کہنا اس لئے صحیح ہے، کہ ملکہ (وجودی) کے مقابل والے عدم کے متعلق بعضوں کا یہ خیال بھی ہے، کہ اگر شخصی طور پر عدم میں وجودی صفت کے قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو کچھ حرج نہیں) بلکہ جنس قریب میں بھی اگر اس کے قبول کرنے کا امکان ہو، تو اتنی بات کافی ہے، اور اس اعتبار سے عناصر کے کلیات پر ساکن ہونے کا اطلاق کیا جا سکتا ہے (اس لئے کہ اگر عناصر کے کلیات نہیں تو جسم جو ان کا جنس قریب ہے اس کی شان سے تو حرکت ہے اور وہ تو حرکت کے لائق ہے یا قبول کرتا ہے) اسی طرح دوسری چیز جو پیش کی گئی اس کے متعلق مجھے یہ کہنا ہے کہ قطع نظر اس سے کہ اس نظریے کی بنیاد ان لوگوں کی رائے پر قائم ہے جو مکان کو سطح قرار دیتے ہیں (یعنی جسم حاوی کی سطح) بہر حال اس کمزوری کے علاوہ یہ بھی دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ مچھلیاں اور پرندے اپنے مکان میں ساکن ہیں، اگرچہ (پانی اور ہوا کی سطح) بدلتی چلی جاتی ہے، لیکن یہ تبدیلی خود ان چیزوں کی طرف سے عمل میں نہیں آ رہی ہے گویا ان کا حال اس شخص کا ہے جو چلتی ناؤ میں بیٹھا ہوا ہے (یعنی باوجودیکہ جو مکان اس کو حاوی ہے اس کی سطح بدلتی چلی جا رہی ہے پھر بھی اس کو ساکن ہی کہتے ہیں اور وہ ساکن ہی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت کے لئے ضرورت اثر انداز فاعل کی بھی ہے اور اثر پذیر قابل کی بھی پس اگر کوئی فاعل کسی موجود قابل پر اثر انداز ہو کر اس میں حرکت نہ پیدا کرے تو اس قابل کو صرف ساکن ہی خیال کیا جائے گا، اور اس میں بجز سکون کے اور کچھ نہ ہوگا۔

اور تیسری چیز کے متعلق مجھے یہ کہنا ہے، کہ حرکت کے زمانے کی ہر آن میں متحرک حرکت ہی سے متصف

ہوتا ہے نہ کہ سکون سے، یعنی وہ صرف حرکت سے موصوف ہے، ایسی حرکت جس کا وجود آن میں ہو یہ اس کی صفت نہیں ہے، تم اس پر اگر یہ کہو کہ جب حرکت آن میں نہیں پائی جاتی، تو متحرک اس حرکت سے جو آن میں پائی جائے اس سے متصف نہیں ہوتا، اور جب اس سے متصف نہ ہوگا، تو لامحالہ اس کا جو مقابل ہے یعنی سکون سے متصف ہوگا، میں کہوں گا کہ حرکت جو آن میں پائی جائے اس کا مقابل مطلقاً عدم حرکت نہیں ہے، بلکہ اس حرکت کا عدم اس کا صحیح مقابل ہے جو آن میں پائی جانے یعنی آن میں ہونے کی، "قید کا تعلق حرکت سے ہے نہ کہ عدم سے اور اس بنیاد پر اب یہ لازم نہیں آتا کہ جسم اس آن میں اس حرکت فی الآن کے عدم سے متصف ہو، بلکہ جسم اس حرکت سے متصف ہے جو اس زمانے میں پائی جاتی ہے جس کے مختلف حدود میں سے ایک حد وہ آن بھی ہے، ہاں یہ صحیح ہے، کہ حرکت کی جو مدت اور زمانہ ہے، اس کی ہر آن میں جسم اس آن میں پائی جانے والی حرکت سے بھی اور اس آن میں پائے جانے والے سکون سے بھی قطعاً خالی رہتا ہے، اور یہ حرکت و سکون باہم ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ نہ یہ حرکت حرکت ہے اور نہ یہ سکون سکون ہے، کیونکہ زمانہ تو حرکت اور سکون دونوں کی تعریف میں ماخوذ ہے۔ نیز عام قاعدہ یہ بھی ہے کہ خاص کے ارتفاع سے (مثلاً انسان کے فقدان سے) عام ارتفاع (مثلاً حیوان کا فقدان لازم نہیں آتا اور ظاہر ہے کہ آن والی حرکت مطلق حرکت سے خاص ہے، اور جسم سے جو چیز منتفی ہوتی ہے وہ خاص کی طبیعت ہے اور یہ بات عام کی طبیعت کے ارتفاع کو مستلزم نہیں ہے۔

فصل

حرکت کی عددی و شخصی وحدت، نوعی وحدت جنسی وحدت کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی، یہ تم جان چکے ہو کہ حرکت اپنے موضوع کے ایک کمال اور وجودی صفت کا نام ہے اور تمہیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے، کہ حرکت کا تعلق چھ چیزوں سے ہوتا ہے

بس اب تم کو جاننا چاہئے کہ حرکت کی وحدت کا تعلق انہی شش گانہ امور میں سے بعض چیزوں کے ساتھ ہے، وحدت شخصی کے لئے موضوع (متحرک) اور زمانے کی وحدت کی ایسی ضرورت ہے کہ حرکت کی شخصی وحدت ان دونوں کی وحدت سے الگ نہیں ہو سکتی، اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ ہر عرضی وجود کے لئے ان دو چیزوں کی وحدت ناگزیر ہے، مثلاً دو جسموں میں سے ایک جسم میں جو سفیدی پائی جائے گی، یقیناً وہ اس سفیدی کی غیر ہوگی، جو دوسرے جسم (یا موضوع) میں پائی جاتی ہے، اور اگر کسی جسم کی سفیدی مٹنے کے بعد پھر واپس ہو جائے تو ظاہر ہے کہ یہ واپس ہونے والی سفیدی بعینہٖ وہ سفیدی نہ ہوگی جو مٹ گئی، اور جیسے سفیدی کے موضوع اور محل میں اگر نوعی اور جنسی کثرت پیدا ہو جائے تو اس سے خود سفیدی میں نوعی اور جنسی کثرت پیدا نہیں ہوتی، (یعنی گھوڑے مرغ فیل و ندان وغیرہ مختلف انواع کے موضوع ہیں لیکن انکی وجہ سے خود سفیدی پر کیا اثر پڑتا ہے کیا وہ سفیدی جو ہاتھی کے دانت میں پائی جاتی ہے، نوعاً اس سفیدی سے مختلف ہے جو نقرہ رنگ کے گھوڑے میں ہوتی ہے بہر حال موضوع کے جنسی و نوعی اختلاف سے جس طرح سفیدی میں نوعی و جنسی اختلاف نہیں پیدا ہوتا، اسی طرح حرکت کے موضوع میں بھی اگر جنسی اور نوعی کثرت پیدا ہو جائے، تو اس سے خود حرکت میں اسی قسم کی کثرت نہیں پیدا ہوتی، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ نوعی کثرتوں کے لئے ظاہر ہے کہ ذاتی فصلوں کے اختلاف کی ضرورت ہے اور موضوع کی طرف عرضی مقولات کی جو اضافت اور نسبت ہوتی ہے، یہ عرضی نسبت ہوتی ہے، تمام عرضی مقولوں کی نسبتوں کا یہی حال ہے یعنی موضوع کو ان مقولات کی ماہیت میں کسی قسم کا دخل نہیں ہوتا، اسی لئے یہ جائز ہے کہ تمام مقولات عرضیہ کسی ایک موضوع میں اکھٹے ہو کر پائے جائیں،

بہر حال ایسی حرکت جس کی وحدت شخصی ہو، وہی ہوگی، جس کا موضوع جس کا زمانہ، جس کی مسافت سب ایک ہو، ان تینوں میں سے جب کسی کے اعتبار سے اختلاف پیدا ہوگا، اسی وقت حرکت میں نوعی نہیں، بلکہ شخصی تعدد پیدا

ہو جائے گا، اور نوعی اعتبار سے حرکتوں میں اختلاف اسی وقت پیدا ہوگا جب ان کے مبادی میں اختلاف پیدا ہو جائے، مبادی سے یہاں مراد مامنہ مافیہ ما الیہ ہے (یعنی حرکت جس سے شروع ہو، جسے مبدء کہتے ہیں یہ تو مامنہ کا مطلب ہوا، مافیہ جس میں حرکت واقع ہو جسے مسافت کہتے ہیں، ما الیہ جس کی طرف متحرک اس حرکت کے ذریعے جا رہا ہے جسے منتہیٰ کہتے ہیں) مافیہ کے اختلاف کی صورت یہ ہے کہ دو حرکتوں میں سے ایک حرکت تو مبدء سے منتہیٰ تک سیدھے طور پر پہنچ جائے (یعنی این میں حرکت کرے) اور دوسری حرکت بطور گردش کے ہو (یعنی وضع میں حرکت کرے) یہ تو اپنی حرکت کے اختلاف کی مثال ہوئی کہ مافیہ کے بدل جانے سے دونوں حرکتیں بدل گئیں پہلی کا نام حرکت مستقیمہ اور دوسری کا مستدیرہ ہے) اسی طرح مافیہ کے اختلاف کی مثال کیف میں یہ ہے کہ دو حرکتوں میں سے ایک حرکت تو سفیدی سے زردی کی طرف اور زردی سے سرخی کی طرف سرخی سے اودے پن کی طرف اودے پن سے سیاہی کی طرف اور دوسری حرکت پستئی رنگ سے سبز رنگ اور سبز رنگ سے نیلے رنگ نیلے رنگ سے سیاہ رنگ کی طرف ہو یہ تو مافیہ کے اختلاف کی مثالیں ہوئیں، مامنہ اور ما الیہ کے اختلاف کی مثال چڑھنے والا اور اترنے والا ہو سکتا ہے (کہ چڑھائی کی حرکت سے اتار والی حرکت اس لئے مختلف ہوتی ہے کہ جو ایک کا مامنہ ہوتا ہے وہ دوسرے کا ما الیہ اور دوسرے کا مامنہ پہلے کا ما الیہ ہوتا ہے) بہر حال حرکت کے متعلقہ احوال و شرائط میں سے جب ان تین باتوں میں اختلاف ہوگا، تو ضروری ہے کہ ایسی حرکتیں نوع کے اعتبار سے واحد باقی نہیں رہیں گی، یعنی ان حرکات میں نوعی اختلاف کا پیدا ہو جانا ناگزیر ہے، لیکن بعض دفعہ ایسا خیال کیا گیا ہے کہ تسوید (یعنی سیاہ ہوتے چلے جانے والی) حرکت اور تبییض (یعنی سفید ہوتے چلے جانی والی حرکت) میں اگرچہ مبدء اور منتہیٰ کا اختلاف ہوتا ہے، لیکن دونوں کی راہ ایک ہی ہوتی ہے، اسی طرح بعضوں کا خیال ہے، کہ چڑھاؤ اور اتار میں اختلاف نوعی نہیں بلکہ عرضی ہے، لیکن یہ ساری باتیں غلط ہیں (اور صحیح یہی ہے کہ ان سب کے اختلافات نوعی طرز کے اختلافات ہیں) اسی طرح حرکت مستقیمہ یعنی اینی حرکت

جو کسی خط پر واقع ہو، اور حرکت دوری، دونوں میں نوعی اختلاف ہے، کیونکہ دونوں کے مافیہ (مسافت) میں نوعی اختلاف ہے، اس لئے کہ خط مستقیم اور مستدیر (گول) خط میں نوعی اختلاف ہے، بلکہ چھوٹے بڑے دائروں میں بھی اختلاف کی شکل نوعی طرز کی ہے، جس طرح وہ تمام حرکتیں جو سیاہی کی نوعیت میں متحد ہوں ان حرکتوں سے نوعی اختلاف رکھتی ہیں جو سفیدی کی نوع کے نیچے مندرج ہوتی ہیں، اور اس اختلاف کی وجہ وہی مافیہ الحرکت کا اختلاف ہے باقی جو حرکتیں کسی ایک نوع کے نیچے مندرج ہوتی ہیں، ان میں باہم تضاد نہیں ہوتا، سرعت اور بطو (یعنی تیزی اور سستی) کی وجہ سے حرکتوں میں جو اختلاف ہوتا ہے یہ اختلاف نوعی نہیں، بلکہ عرضی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں صفات تو حرکت کی ہر صنف اور ہر قسم کو عارض ہوتے ہیں، اور جنس کے اعتبار سے حرکتوں میں جو اختلاف ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی دو حرکتیں ہوسکتی ہیں جن میں ایک کیف کے مقولے میں واقع ہو، اور دوسری کم کے مقولے میں

ایک شک کا ازالہ

بعضوں کا یہ خیال ہے، کہ حرکت ہویت ہونے کے صفت سے تو موصوف ہوتی ہے، لیکن وحدت کی صفت سے متصف نہیں ہوسکتی، اس لئے حرکت ایک ایسی حقیقت کی تعبیر ہے جو مٹتی جاتی ہے اور ہوتی جاتی ہے" یعنی اس کے بعض اجزا غائب ہوتے جاتے ہیں اور بعض پیدا ہوتے جاتے ہیں، اس شبہے کے ازالے کی یہ شکل ہے کہ ان کو یہ یاد دلایا جائے جو پہلے بتایا گیا ہے کہ حرکت بذات خود بحیثیت حرکت ہونے کے دو حصوں میں تقسیم نہیں ہوسکتی، اور اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ وہ واحد ہو، جیسے دس کا عدد بحیثیت دس ہونے کے ناقابل تقسیم ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے، کہ دوسرے اعداد کے اعتبار سے تو وہ دس ہے لیکن بذات خود وہ واحد ہی ہے، اور یہ بات بھی گزر چکی کہ حرکت کا وجود خارج میں پایا جاتا ہے خواہ اس سے مراد حرکت قطعیہ ہو، یا توسطیہ، بعض لوگ اس شبہے کے ازالے میں یہ تقریر کرتے ہیں کہ واحد حرکت میں باوجود اس بات کے کچھ چیزیں اس کی مسلسل غائب ہوتی رہتی ہیں، لیکن پھر بھی اس کے وجود کے محفوظ رہنے کی

مثال ایسی ہے، جیسے کوئی خاص مکان اپنی وحدت کے ساتھ اس طرح قایم رہ سکتا ہے، کہ مسلسل ایک ایک اینٹ اس سے نکالتے چلے جائیں اور اس کی جگہ دوسری کو بھرتے چلے جائیں جس طرح اس شکل میں مکان کی وحدت محفوظ رہتی ہے یہی حال حرکت کا بھی ہے، اور حیوان و نباتات سب کے اشخاص کا یہی حال ہے، میں کہتا ہوں کہ حرکت اور عدد کی حالت مکان اور حیوانی و نباتی اشخاص جیسی نہیں ہے اس لئے کہ حرکت اور عدد دونوں کی خصوصیت یہ ہے، کہ ان کی صورت ہی بجنسہ ان کا مادہ ہے اور انکی وحدت بجنسہ کثرت کی وحدت ہے خواہ کثرت بالقوہ ہو یا بالفعل ہو، لیکن مکان اور ان حیوانی اور نباتی افراد کی حالت یہ نہیں ہے جو غذا کے ذریعے سے تحلیل ہونے والے اجزا کی تلافی کرتے رہتے ہیں۔

بہمن یار نے اپنی کتاب تحصیل میں شبہے کے مذکورۂ بالا حل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

مجھے اس قسم کے جواب پسند نہیں ہیں وجہ یہ ہے، کہ اس عالم میں جس میں کون و فساد ہے اور بگاڑ کا سلسلہ جاری ہے، یہ ناممکن ہے کہ کوئی صورت ثبات و قرار کی شکل میں پائی جائے جب تک کہ ابتدائے آفرینش ہی میں اس کا فیصلہ نہ کر لیا گیا ہو، کہ کچھ اجزا جو اس صورت میں پائے جاتے ہیں وہ صورت کے معدوم ہونے کے وقت تک اس طرح محفوظ رہیں گے، کہ جب تک وہ صورت موجود ہے، یہ اجزا اس سے الگ اور جدا نہیں ہو سکتے، اور ان اجزا کو کسی ایک صورت یا کسی ایک قوت کے ساتھ اس طرح وابستہ کر دیا گیا ہے، جو ان اجزا کی خدمت بدل کے ذریعے سے کرتی رہتی ہیں یعنی جب ان اجزا میں کوئی خلل واقع ہوتا ہے وہی صورت یا قوت بدل کے ذریعے اس خلل کی تلافی کرتی رہتی ہیں، ریہ تو اس عالم کون و فساد کے موجودات کا حال ہے، لیکن مکان کی حالت قطعاً یہ نہیں ہے مطلب یہ ہے، کہ ایسا مکان جس کی نکلی ہوئی اینٹوں کی جگہ دوسری اینٹیں بھری جاتی ہیں، اور یوں اس کو قائم رکھا جاتا ہے، میرے

نزدیک یہ مکان جس میں نئی اینٹیں بھری گئی ہیں قطعاً وہ مکان نہیں ہے جو ڈھ چکا، اس لئے کہ ترکیبی ہیئتوں کا شمار ان عوارض میں کیا جاتا ہے، جو اپنے محل اور موصوف کے فاسد اور غائب ہونے سے خود بھی فاسد اور غائب ہو جاتے ہیں، ان ترکیبی ہیئتوں کے متعلق یہ خیال کرنا کہ ایک محل کو چھوڑ کر دوسرے محل میں منتقل ہو سکتی ہیں قطعاً غلط ہے، اسی طرح بہتے ہوئے پانی پر آفتاب کی کرنوں سے جو چمک پیدا ہوتی رہتی ہے اور شعاعیں اس میں جھلملاتی رہتی ہیں، یہ چمک کوئی ایک واحد چیز نہیں ہے، جو مسلسل باقی رہتی ہے اسلئے کہ یہ چمک تو قابل (پانی) کا حال ہے، اور جب پانی مسلسل آگے بڑھتا جاتا ہے جو قابل ہے، تو اس کی صفت یعنی چمک، اور جھلملاہٹ کیسے باقی رہ سکتی ہے، مثلاً اگر قابل بالکلیہ مستحیل ہو کر دوسری صورت اختیار کرے جیسے یہی پانی ہوا ہو جائے تو اس وقت قابل کے تمام خصوصیات اور صفات بھی مطلقاً معدوم ہو جاتے ہیں،

بہمن یار کے، اس کلام سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ کسی واحد حرکت کی وحدت کا حال وہ نہیں ہے جو مکان یا اسی قسم کی اور چیزوں کی وحدت کا حال ہے، بلکہ ان امور کے مقابلے میں حرکت وحدت کی زیادہ مستحق ہے، باقی نمو اور ذبول (انحطاط) کی حرکت میں موضوع کے بقا کی کیا شکل ہوتی ہے اس کی بحث پہلے گزر چکی ہے فلکی حرکت کے متعلق ان لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ جس وجہ سے اس میں ماضی اور مستقبل کی تقسیم جاری ہوتی ہے، اس اعتبار سے اس کی وحدت ہمیشہ باقی رہتی ہے، لیکن میرے مسلک کے رو سے ہر آن فلک کی حرکت بدلتی رہتی ہے، اور ہر فلک کی مادی تجدد پذیر صورتوں میں سے جو چیز باقی رہتی ہے وہ فلک کی واحد عقلی صورت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی بقا کے ساتھ باقی ہے، یہی صورت دراصل خدا اور ان تجدد پذیر صورتوں کے درمیان واسطے کا کام دیتی ہے، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی چلی آ رہی ہیں،

باقی حرکت قطعیہ کی وحدت کا مسئلہ تو زیادہ قرین صواب یہ ہے، کہ

اس کی وحدت کی نوعیت عرضی وحدت کی ہے یعنی بالذات نہیں بلکہ بالعرض وحدت کا انتساب اس کی طرف ہوتا ہے، اور حرکت توسطیہ کی وحدت کی جو نوعیت ہے وہ اس حرکت کی وحدت کی نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ یہ یعنی حرکت توسطیہ تو ایک عقلی اور علمی چیز ہے، اور قطعیہ ایک اتصالی امر ہے جس میں انقسام پذیری کی صلاحیت ہے والعلم عند اللہ۔

فصل

سرعت (تیزی)، بطوء (سستی اور دیری) کی حقیقت اس فصل میں بیان کی جائے گی، اور یہ بتایا جائے گا کہ ان حقیقتوں کی پیدائش کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ حرکت کے اندر سکون دخل اندازی کرتا ہے حرکت کے متعلق جب یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی، یا ایسے جزء پر اس کی تقسیم ختم نہیں ہو سکتی، جس کی تقسیم نہ بالفعل ہو سکے اور نہ بالقوہ، تو محض ایسی ہے یہ مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ سرعت اور بطوء سکونوں کی دخل اندازی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا، پہلی بات یعنی حرکت کی عدم تقسیم وغیرہ کا مسئلہ اس کی دلیل یہ ہے، کہ اگر کسی ایسی حرکت کا پایا جانا ممکن ہوگا جس کی تقسیم ناممکن ہو، تو اس بنیاد پر ایسی مسافت کا پایا جانا بھی جائز ہوگا جس کی تقسیم نہ ہو سکے اور اس مسافت کا وجود چونکہ ناممکن ہے، جیسا کہ جواہر کی بحث میں اس کو ثابت کیا جائے گا، اس لئے اس لازم کا جو ملزوم ہے اس کا محال ہونا بھی ضروری ہے، یہ بات کہ ان دونوں چیزوں میں لزوم کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت ظاہر ہے، کہ مسافت پر منطبق ہوتی ہے، اور مسافت میں جسم کے اتصال کی وجہ سے اتصال کا ہونا ضروری ہے، اور چونکہ جسم کی تقسیم غیر متناہی حدود تک ہو سکتی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ حرکت کی تقسیم بھی کسی حد پر پہنچ کر رک نہیں سکتی رہی دوسری بات یعنی اس بنیاد پر سرعت و بطوء سکونوں کی دخل اندازی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا اس کی وجہ یہ ہے، کہ ایک حرکت دوسری حرکت سے تیز اور دوسری سست اگر اس لئے ہوتی کہ بیچ بیچ میں سکونوں سے دخل اندازی ہوتی، تو چاہیے تھا کہ متحرک چیز آدمی کو ساکن نظر آئے، اور چکی پارہ پارہ ہو جائے، یعنی اس کے اجزا باہم ایک دوسرے سے بکھر کر الگ ہو جائیں، اس عجیب لازمہ کی تشریح یہ ہے،

کو سریع اور تیز حرکت کے زمانے کو سست اور بطی حرکت کے زمانے سے ہی نسبت ہوتی ہے جو بطی حرکت کی مسافت کو سریع حرکت کی مسافت سے ہوتی ہے، اب مثلاً دو متحرک چیزیں فرض لی جاتی ہیں جن میں ایک کی حرکت کا وقت دوسرے کی حرکت کے وقت کا دسواں حصہ ہے، اور مسافت کے اعتبار سے ایک نے جو مسافت طے کی ہے، وہ دوسری کی مسافت کے ہزار ہا ہزار حصوں میں سے ایک حصہ ہے، مثلاً آفتاب کی حرکت اور ایک تیز رو گھوڑے کی حرکت میں جو نسبت ہے، اب اگر ان دونوں متحرکوں کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ ایک ہی وقت میں انھوں نے حرکت شروع کی اور ایک ہی وقت میں ختم کیا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ ان دونوں میں جو سست رفتار ہے، باوجود متحرک ہونے کے ساکن نظر آئے یعنی اگر سکون کی خلل اندازی کی وجہ سے سستی پیدا ہوتی ہے یہ مانا جائے بہر حال یہ بالکل معمولی بات ہے ابتدائی کتابوں میں اس کی بہ کثرت دلیلیں بیان کی گئی ہیں،

فصل

سرعت اور بطوء کے متعلقہ احوال کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی، اور یہ چند حالات ہیں ان میں سے ایک بات تو یہ ہے، کہ حرکت مستقیمہ ہو، یا مستدیرہ کمی ہو، یا کیفی، ان میں ان دونوں صفات کی حیثیت، ایسے مشترک امر کی ہے جن میں معنوی اشتراک ہو، وجہ یہ ہے، کہ سرعت ان حرکات میں سے کسی کے اندر بھی پائی جائے سب کی تعریف یہی ہوگی، کہ کم وقت میں مسافت طے ہوئی، گویا یہ تعریف سب میں مشترک ہے (اور یہی حال بطوء کا ہے) دوسری بات یہ ہے کہ طبعی حرکات میں تو بطوء کے اسباب وہ رکاوٹیں ہوتی ہیں، جو ان چیزوں کی طرف سے پیش آتی ہیں جنھیں حرکت کے ذریعے سے قطع کیا جاتا ہے یا پھاڑا جاتا ہے (مثلاً پانی میں چلنے والی حرکت بہ نسبت ہوا میں چلنے کے سست اسی لئے ہوتی ہے کہ پانی حرکت میں مزاحم ہوتا ہے رکاوٹ ڈالتا ہے) اور قسریہ حرکت میں سستی کی وجہ طبیعت کی رکاوٹ ہوتی ہے، (اس لئے کہ مثلاً پتھر کو اوپر جانے سے طبیعت ہی روکتی ہے) اور ارادی حرکت میں دونوں طرف کی رکاوٹ بطوء کا سبب ہوتی ہے، تیسری بات یہ ہے کہ سرعت اور بطوء میں تضائف والا تقابل نہیں ہے، اس لئے کہ تضائف کا تقابل

جن دو چیزوں میں ہوتا ہے خارجی اور ذہنی دونوں وجود میں دونوں ایک دوسرے کے لازم وملزم ہوتے ہیں، لیکن سرعت اور بطوء وجودکی ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک میں بھی باہم لزوم کا علاقہ نہیں رکھتے، اسی طرح ان دونوں میں عدم ملکہ والا تقابل بھی نہیں ہے، اس لئے کہ سریع اور بطی حرکتوں کا اگر وقت برابر ہوگا تو یقیناً سریع نے اتنی زیادہ مسافت قطع کی ہوگی جسے بطی نے قطع نہیں کیا ہوگا اور اگر مسافت دونوں کی برابر ہے، تو بطی کا وقت یقیناً سریع سے زیادہ ہوگا بہرحال ایک میں زمانے اور وقت کی کمی ہے، اور دوسرے میں مسافت کی کمی، پھر آخر کس بنیاد پر ان میں سے ایک کو عدمی قرار دیا جائے کوئی ترجیحی حق دونوں میں سے کسی کو حاصل نہیں ہے، اب یہی صورت رہ گئی کہ ان میں تضاد کا تقابل مانا جائے چوتھی بات یہ ہے، کہ سرعت اور بطوء میں چونکہ تضاد والا تقابل پایا جاتا ہے جیساکہ ابھی عرض کیا گیا، اور قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تضاد کا علاقہ ہوتا ہے، وہ انتہا درجے کی شدت وتیزی اور انتہا درجے کے ضعف کو قبول کرسکتی ہیں، اس بنیاد پر ضروری ہے کہ ان دونوں میں بھی شدت وتیزی کی کوئی آخری حد ہو، اسی طرح ضعف کی بھی آخری حد ہونی چاہئے، اب اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا کوئی ایسی سرعت قابل تصور ہے جس سے زیادہ سرعت ممکن نہ ہو، یونہی کوئی ایسا بطوء کیا ہوسکتا ہے جس سے ابطاء نہ ہو، میں کہتا ہوں کہ تحریک کے عمل سے جس قوت کو براہ راست تعلق ہوتا ہے، چونکہ اس کا متناہی اور محدود ہونا ضروری ہے اس لئے سرعت کی کوئی ایسی انتہا ضرور ہونی چاہئے جس سے آگے کوئی مرتبہ سرعت کا نہ ہو، اسی طرح بطوء کا تعلق چونکہ ان قوتوں سے ہے جو حرکت کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہیں، خواہ اس جسم کے قوام کی یہ رکاوٹ ہو جسے حرکت کے ذریعے سے پھاڑتے ہیں، یا طبیعت کی جانب سے ممانعت اور روک ہو، یا کچھ اور ہو، بہرحال اس بنیاد پر اس کی بھی کوئی انتہائی غایت ہونی چاہئے۔

پانچویں بات وہ ہے، جس کا ذکر علامہ طوسی نے اپنے اس خط میں کیا ہے، جسے انہوں نے اپنے بعض معاصرین کے پاس بھیجا تھا اور اس میں چند علمی مشکلات کو انہوں نے پیش کیا تھا، انہی مشکلات کے ذیل میں ایک اس مشکل کا

بھی تذکرہ کیا گیا تھا میں اسے بجنسہ درج کرتا ہوں:۔

جب یہ ناممکن ہے، کہ حرکت سرعت یا بطوء کے کسی درجے اور مرتبے پر نہ ہو، یعنی یہ حرکت میں اُن دو کیفیتوں میں سے کسی کیفیت کا کوئی درجہ ضرور پایا جانا چاہئے، اگر یہ صحیح ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ شخصی حرکات کے وجود میں ان کی شخصی حرکت ہونے کی حیثیت سے سرعت اور بطوء کو دخل ہے اور ظاہر ہے کہ سرعت اور بطوء کی ماہیتوں کے تحصل کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے. کہ زمانے سے ان کا تحصل ہو، نتیجہ یہ ہوا کہ شخصی حرکات کی علت ہونے میں زمانے کو بھی گویا دخل ہے، اور اس بنیاد پر پھر کسی معین و مخصوص حرکت کو زمانے کی علت قرار دینے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، یہاں یہ بات بھی قابل توجہ نہیں ہو سکتی، کہ حرکت بحیثیت حرکت ہونے کے زمانے کی علت ہے، لیکن بایں نقطۂ نظر کہ حرکت کوئی سی بھی حرکت ہے، زمانے سے تشخص گیر ہوتی ہے، گویا جس طرح صورۃ کو بحیثیت صورت ہونے کے کہا جاتا ہے، کہ ہیولی سے پہلے ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ کوئی سی بھی صورت ہے، ہیولی سے تشخص پذیر ہوتی ہے یہ توجیہ نا قابل توجہ اس لئے ہے، کہ حرکت زمانے کی علت بحیثیت حرکت ہونے کے کب ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ تمام حرکتوں کو زمانے کی علت ہونے میں گونہ دخل ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ زمانے کی علت وہ حرکت ہے جو خارج میں موجود اور متعین ہو، اس دشواری کے حل کی کیا صورت ہے؟"

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب اب تک کسی صاحب کی طرف سے میری نظر سے نہیں گذرا، باقی جو بات میرے دل میں آتی ہے وہ یہ ہے جیسا کہ میں نے پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی زمانے کو جو کہتے ہیں کہ وہ حرکت کو عارض ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عروض صرف ذہن کی تحلیلی قوت کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ زمانہ اور حرکت واقع میں دراصل ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے، گویا حرکت کے متعلق جو یہ کہتے

ہیں کہ اسے وہ زمانہ عارض ہوتا ہے جس سے اس کی مقدار کی تعیین ہوتی ہے، اس عروض کی حالت ایسی نہیں ہے، جیسے وجود اپنے معروض کو عارض ہوتا ہے، بلکہ اس عروض کی کیفیت ایسی ہے، جیسے ماہیت کو جنس اور فصل عارض ہوتی ہے اور جیسے ماہیت کو وجود عارض ہوتا ہے اس قسم کے عوارض کے متعلق تم جان چکے ہو کہ ایک اعتبار سے یہ مقدم بھی ہوتے ہیں اور ایک اعتبار سے یہ متاخر بھی ہوتے ہیں پس حل کی صورت یہ ہوگی کہ خاص حرکت کا تقوم تو کسی معین زمانے سے خارج میں حاصل ہوتا ہے، لیکن معین زمانہ حرکت کی ماہیت کو اس حیثیت سے عارض ہوتا ہے کہ وہ حرکت ذہن میں ہے گویا زمانے کی حیثیت حرکت کی علت کی ہے یعنی حرکت کے وجود اور تعین کا افادہ زمانے سے ہوتا ہے اور حرکت کی حیثیت زمانے کے اعتبار سے اس علت کی ہے جس نے اس کو قبول کیا ہو یعنی باعتبار ماہیت کے حرکت زمانے کی علت قابلہ ہے، لیکن یہ ساری کارستانیاں ذہنی تحلیل کے میدان میں انجام پاتی ہیں، باقی خارج کے اعتبار سے اگر پوچھتے ہو، تو یہاں نہ کوئی علت ہے اور نہ معلول نہ عارض ہے نہ معروض اس لئے کہ خارج میں تو دونوں ایک ہی چیز ہیں،

فصل

کن حرکتوں میں تضاد کا علاقہ ہے، یعنی کن کو کن حرکات کا ضد قرار دیا جا سکتا ہے، اس فصل میں اس کی تفصیل کی جائے گی، ایسے حرکات جن میں باہم جنسی اختلاف ہے، ان میں تضاد کا علاقہ نہیں ہو سکتا اس بنیاد پر مثلاً یہ جائز ہوگا کہ استحالہ (کیفی حرکت) اور نمو (کمی حرکت) نقلہ (اینی حرکت) کا کسی ایک موضوع میں اجتماع ہو جائے، اور اگر کسی وقت ان میں تضاد اور معاندت محسوس ہو، تو یہ ان کی ماہیتوں کا اقتضاء نہ ہوگا بلکہ یہ خارجی اسباب کا اثر ہوگا، مگر ایسے حرکات جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہیں، مثلاً تسود (سیاہ ہوتا چلا جانا) اور تبیض (سفید ہوتا چلا جانا) تو یہ دونوں باہم ایک دوسری کی ضد ہوں گی، اسی طرح نمو (بالیدگی) ذبول وانحطاط میں بھی یہی تضاد ہی کی نسبت ہوگی، اس قسم کی متضاد حرکتوں کے لئے طبعاً کچھ

مقررہ حدود ہیں جن تک وہ پہنچنا چاہتی ہیں، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے
کہ حرکتوں میں تضاد کا تعلق جب کبھی ہوگا تو اس کا تعلق ان ہی
چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوگا جن کے ساتھ حرکت
کا وجود وابستہ ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ حرکتوں میں تضاد
کا تعلق موضوع کی وجہ سے نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ بسا اوقات
یہ ہوتا ہے کہ ایسی چیزیں جو ایک دوسری کی ضد ہیں، ان کو ایسی حرکتیں
عارض ہوتی ہیں جو نوعی طور پر واحد ہوتی ہیں، مثلاً آگ اور پانی میں
تضاد ہے، اور دونوں کو اوپر کی جانب جانے والی یعنی فوقانی حرکت
عارض ہوتی ہے آگ کو طبعی حیثیت سے اور پانی کو قسری قوت
سے، اسی طرح زمانے کو بھی حرکتوں کے تضاد میں دخل نہیں
ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کو اپنی ذات کی حد تک
تضاد سے کوئی سروکار نہیں ہے مسافت کی وجہ سے بھی حرکتوں
میں تضاد کا تعلق پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ بسا اوقات
ما فیہ الحرکت (یعنی مسافت) کی حقیقت واحد ہوتی ہے لیکن
اس میں متضاد حرکتیں واقع ہوتی ہیں، مثلاً ایسا بہت ہوتا ہے
کہ سیاہی سے شروع ہو کر جو حرکت سفیدی تک پہنچتی ہے
اس کی راہ اور جو حرکت سفیدی سے سیاہی کی طرف
ہوتی ہے اس کی راہ دونوں ایک ہی قسم کی ہوتی ہے، مگر باوجود
اس کے جس حرکت کی انتہا سفیدی پر ہوتی ہے وہ اس
حرکت کی ضد ہوگی جس کی انتہا سیاہی پر ہو، اسی طرح فاعل
یعنی محرک کے تضاد سے بھی حرکت کے تضاد پر کوئی اثر نہیں پڑتا
خلاصہ یہ ہے کہ آغاز اور اختتام کے درمیان میں حرکت کو جن اسباب
و وسائل سے تعلق پیدا ہوتا ہے چونکہ ان کی ضد نہیں ہوتی اس لئے
حاصل یہی نکلا کہ جب مذکورہ بالا امور میں سے کسی کو حرکت کے
تضاد میں دخل نہیں ہے، تو لے دے کر اب یہی بات باقی

رہ گئی، کہ ما منہ اور ما الیہ یعنی مبدء اور منتہی کی وجہ سے حرکتوں
میں تضاد کا علاقہ پیدا ہوتا ہے، یہ بات پہلے بھی بتائی جا چکی
ہے کہ ان دونوں میں کسی نہ کسی وجہ سے تضاد کا تعلق ضرور ہے، پس
اب سمجھنا چاہئے کہ جب مبدء اور منتہی میں ذاتی تضاد ہو، یعنی
ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات کی ضد ہو، تو اس وقت
حرکتوں میں بھی تضاد کا تعلق قائم ہو جاتا ہے، لیکن ہمیشہ
یہ ضروری نہیں ہے، یعنی جب ان دونوں میں تضاد ہو، تو حرکتوں
میں تضاد کا ہونا بھی ضروری ہو یہ کلیہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر کسی
حرکت کی ابتدا سیاہی سے ہو، لیکن اس کا رخ سفیدی کی
طرف نہ ہو، بلکہ شفاف ہونے پر یہ حرکت ختم اور منتہی ہوتی
ہو، تو ایسی حرکت اس حرکت کی ضد نہیں ہوگی جس کی انتہا
سیاہی پر ہوتی ہو، الحاصل انہی حرکات میں تضاد کا علاقہ ہوگا
جن کے کنارے (مبدء اور منتہا) باہم ایک دوسرے کے
مقابل ہوں خواہ ان میں یہ تقابل خود ان کی ذات کا اقتضا ہو،
جیسے سیاہی اور سفیدی کا حال ہے یا ان میں تقابل حرکت ہی
کی راہ سے پیدا ہوا ہو، یعنی ان دونوں کناروں میں سے
ایک میں یہ صفت پیدا ہوگی کہ وہ حرکت کا مبدء اور
نقطۂ آغاز ہے اور دوسرے کنارے میں یہ صفت کہ اسی
حرکت کا وہ منتہی ہے، یہاں ایک بات غور کرنے کے قابل
ہے مطلب یہ ہے، کہ کسی ایک چیز کا تعلق کسی دوسری
چیز سے جب اس قسم کا ہو، جیسے حرکت کو جو تعلق کناروں
(مبدء اور منتہی) سے ہے، اور یہ دوسری چیز ایسی ہو کہ ذاتی
طور پر اس کی جوہر ذات میں تضاد نہ ہو، بلکہ بالعرض تضاد کی صفت
اس میں قائم ہوئی ہو، مثلاً مبدء ہونے کی صفت کی وجہ سے اب وہ نقطہ جہاں
سے حرکت شروع ہوئی اس کو منتہی سے تضاد کا تعلق پیدا ہو گیا،

یہاں ایک اندیشہ ہے جو غور و تامل کا مقتضی ہے، مطلب یہ ہے کہ جب کسی چیز کا تعلق کسی دوسری چیز سے ہو مثلاً حرکت کا تعلق (مسافت) کے اطراف اور کناروں سے ہے، اور یہ دوسری چیز ایسی ہو کہ اس کو کسی سے تضاد کا علاقہ خود اس کی جوہر ذات کی وجہ سے نہ پیدا ہوتا ہو، بلکہ عرضی طور پر یہ علاقہ اس کو عارض ہو، جیسے مبدء ہونے کی وجہ سے (مسافت) کے اس کنارے اور سرے کو تضاد عارض ہوا ہے، تو ایسی صورت میں یہ ضروری نہیں ہے، کہ جب ان میں تضاد عرضی قسم کا ہو، تو ان کا جس سے تعلق ہے ان میں بھی تضاد کی نوعیت عرضی ہی ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ جو چیز ان کے لئے عرضی ہے، مثلاً کناروں کے لئے مبدء ہونے کی صفت عرضی ہے، لیکن ان کناروں سے جس کا تعلق ہے یعنی حرکت کی جوہر ذات میں وہی عرضی چیز داخل ہو، اس کی مثال یہ ہے کہ حار (گرم) جسم اور (ٹھنڈا) بارد جسم میں ظاہر ہے کہ جو تضاد ہے وہ ان صفات کا نتیجہ ہے جو ان کو عارض ہوئے ہیں، یعنی تسخین (گرم کرنے کی صفت) تبرید (ٹھنڈا کرنے کی صفت) کی وجہ سے ان اجسام میں بھی تضاد پیدا ہو گیا ہے گویا وجود اس بات کے ان دونوں جسموں میں اگرچہ تضاد عرضی ہے لیکن خود ان دونوں عارضوں میں حقیقی تضاد ہے، اب یونہی دیکھو، کہ حرکت کا مسافت کے سروں اور اطراف سے جو تعلق ہوتا ہے، تو اس تعلق کی وجہ صرف ان کا اطراف ہونا نہیں ہے، بلکہ اس تعلق کی بنیاد ان کے مبدء اور منتہی ہونے پر مبنی ہے، اس لئے کہ حرکت کی جوہر ذات اپنے اندر تقدم و تاخر کو دبائے ہوئے ہے کیونکہ "مفارقت اور قصد" یا "چھوڑنا اور توجہ" ہی تو حرکت کی اصل حقیقت ہے، اور جب یہ چیزیں حرکت کے جوہری صفات ہیں، تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ مبدء اور منتہی کو بھی حرکت کی ذات اپنے ساتھ سمیٹے ہوئے ہے، پس معلوم ہوا کہ حرکت، کا تعلق مسافت کے اطراف اور کناروں سے ان کے مبدء اور منتہی ہونے کی حیثیت سے ہے، اور یہ دونوں باوجود متقابل ہونے کے حرکت کے مقوم بھی ہیں، اگرچہ حرکت کے موضوع کا تقوم ان سے حاصل نہیں ہوتا، بہرحال یہ دونوں ضدیں (یعنی مبدء ہونا اور منتہی ہونا) یہ دونوں

حرکت کے ساتھ ذاتی ہونے کا تعلق رکھتی ہیں لیکن مسافت کے دونوں کناروں سے ان کو ذاتی ہونے کا تعلق نہیں ہے۔

فصل

یہ دعویٰ کہ حرکت مستقیمہ مستدیرہ (گردشی) حرکت کی ضد نہیں ہوتی، اسی طرح ایسی مستدیر حرکتیں جو باہم اپنے اپنے موڑ میں دوسرے سے مختلف ہوں مثلاً کسی سے چھوٹا دائرہ بنتا ہو اور کسی سے بڑا، الغرض ان مختلف مستدیر حرکتوں میں بھی اس اختلاف کی وجہ سے تضاد نہیں ہوتا، اس فصل میں ان دعووں کو ثابت کیا جائے گا۔

پہلی صورت تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ استقامت اور استدارہ (گولائی) میں جو اختلاف پایا جاتا ہے یہ ایسی دو چیزوں میں اختلاف نہیں ہے جن کا توارد ایک ہی موضوع پر ہوتا ہو یعنی ایک ہی موصوف ان دونوں سے متصف نہیں ہوتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ استقامت کے موضوع مثلاً خط کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وہ گولائی کی شکل اختیار کرے یعنی مستقیم خط باقی رہتے ہوئے وہ گول نہیں ہو سکتا، اور جب گول ہوگا تو خط مستقیم باقی نہ رہے گا بلکہ بگڑ جائیگا، پس معلوم ہوا کہ استقامت اور استدارہ یہ دونوں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں، اور جب ان کا یہ حال ہے تو پھر بیچاری حرکت مستقیمہ اور مستدیرہ میں تضاد کا علاقہ کیسے پیدا ہو سکتا ہے، اور یہی حال گولائیوں اور استداروں کے مختلف مراتب کا ہے یعنی ایک مرتبہ دوسرے مرتبے کا ضد نہیں ہو سکتا کیونکہ کسی ایک موضوع پر ان کا تعاقب کبھی نہیں ہوتا علاوہ اس کے تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ حرکتوں میں تضاد کا علاقہ ما فیہ الحرکت کی وجہ سے تو ہو سکتا ہی نہیں (پس جو حرکت دائرے پر ہو اور جو حرکت خط مستقیم پر ہو ان دونوں میں تضاد اگر خط مستقیم اور دائرے کی وجہ سے ہوگا، تو اس کے یہی معنے ہوئے کہ ما فیہ الحرکت کی وجہ سے ان میں تضاد پیدا ہو گیا حالانکہ ما فیہ الحرکت کی وجہ سے تضاد کا تعلق پیدا ہی نہیں ہوتا) اور اگر طرفین (مبدء و منتہا) کی وجہ سے حرکت مستدیرہ کو دوسری حرکتوں سے تضاد کا تعلق پیدا ہوگا تو علم ہندسہ کے اس قاعدے کہ کسی ایک خط مستقیم کو وتر مان کر اگر دائرے بنائے جائیں گے، تو اس میں لا تحدود دائروں اور دائروں کے

قوسوں کے بننے کی گنجائش ہے یعنی لامتناہی دوائر اور قوسوں کا وجود اس میں بالقوہ پایا جاتا ہے اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ایک حرکت مستقیمہ جو وتر پر ہوگی ممکن ہوگا کہ اس کی لامحدود ضدیں پیدا ہوجائیں حالانکہ ایک چیز کی ضد ایک ہی چیز ہوتی ہے یعنی وہی ضد ہوگی جو اس کے مقابلے میں انتہائی بعید پر ہو، ماسوا اس سب کے قوسوں کے اختلاف کی حیثیت تو نوعی ہوسکتی ہے: شخصی (اور نوعی اختلاف تضاد کے لئے کافی نہیں) ہاں اس میں کچھ حرج نہیں ہے کہ ایسی چیزیں جن میں ذاتی تضاد نہ ہو، لیکن باوجود اس کے کسی اور وجہ سے ان میں تضاد کا تعلق پیدا ہوجائے، مثلاً اخلاقی صفات میں توسط اور اعتدال یہ افراط اور تفریط دونوں کی ضد ہے، لیکن افراط و تفریط میں تو ذاتی تضاد ہے اور توسط سے ان دونوں کو تضاد کا جو علاقہ ہے اس کی نوعیت عرضی ہے یعنی اس تضاد کی وجہ دوسری بات ہے، اور وہ یہ ہے کہ اعتدال و توسط تو اخلاق میں فضیلت اور خوبی سمجھی جاتی ہے اور افراط و تفریط دونوں کا شمار رذائل اور کردار کی خرابیوں میں کیا جاتا ہے، چونکہ رذالت ان دونوں کے لوازم میں سے ہے اور رذالت کی ضد فضیلت اعتدال کو لازم ہے (اس لئے ان میں تضاد کا علاقہ پیدا ہوگیا) تو دیکھو! توسط و اعتدال ایک اعتبار سے تو وسطانی امر ہے، اور ایک حیثیت سے وہ بھی ایک طرف اور کنارہ ہے (یعنی رذائل کے مقابلے میں بحیثیت فضیلت ہونے کے یہ مد مقابل بن کر ایک طرف واقع ہوگیا ہے) اسی طرح افراط و تفریط ایک اعتبار سے دو اطراف ہیں اور ان کے بیچ میں توسط و اعتدال ہے، لیکن دوسرے اعتبار سے (یعنی بحیثیت رذیلہ ہونے کے) دونوں ایک طرف میں واقع ہیں۔

عام خیال یہی ہے کہ مستدیر حرکات یا دوری حرکتوں میں تضاد کا علاقہ نہیں پایا جاتا خواہ ان میں سے کوئی شرقی اور دوسری غربی ہی کیوں نہ ہو (یعنی ایک کی ابتدا شرق سے اور دوسری کی غرب سے ہو) وجہ یہ ہے کہ ان کی انتہا تو بہر حال ایک ہی چیز پر ہوگی اور جب ان کی انتہاؤں میں اختلاف نہیں ہے تو تضاد کیسے پیدا ہوگا اس لیے کہ دو متضاد حرکتوں کے لیے ضرور ہے کہ ان کی انتہائیں

میں اختلاف ہو، لیکن میرے خیال میں یہ چیز قابل غور ہے،

بہر حال مستقیم حرکات میں تضاد کی کیفیت کیا ہوتی ہے، یہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے، کہا گیا تھا کہ اوپر کی طرف چڑھنے والی حرکت نیچے کی طرف اترنے والی حرکت کی ضد ہے، اور ان میں جو تضاد پایا جاتا ہے وہ محض ان کی حرکت مستقیم ہونے کا اقتضا ہے اس کے سوا بھی ان میں تضاد کی ایک اور وجہ بھی ہے جس کو حرکت سے تعلق نہیں ہے یعنی ایک کنارے کا اوپر ہونا اور دوسرے کنارے کا نیچے ہونا، الغرض ایسی حرکت جس میں تضاد پایا جاتا ہو، وہی ہے جو ایک بالفعل طرف (سرے) سے شروع ہو کر کسی بالفعل طرف (کنارے) تک مسافت کے قریب ترین راستے سے پہنچے، اور اس کی ضد وہی حرکت ہوگی جس کی ابتدا اس پہلی حرکت کی انتہا سے ہو، اور اس کی جو ابتدا تھی اسی پر جا کر ختم ہو، نہ کہ کسی دوسری چیز پر، لیکن بروج کی حرکت خواہ سیدھی ہو یا الٹی فرض کی جائے دونوں میں تضاد نہیں ہے، یا کسی دائرے کے نصف پر جو حرکت واقع ہو وہ اس حرکت کی ضد نہیں ہو سکتی، جو اسی دائرے کے دوسرے نصف پر ہو، اس لئے کہ دائرے میں ایک قوس کو دوسرے قوس سے کسی قسم کا کوئی امتیاز و تعین حاصل نہیں ہوتا ما سوا اس کے دائرے پر جو حرکت ہوگی اس میں جس حد یا نقطے کی طرف حرکت ہوگی، بجنسہ اسی حد اور نقطے سے حرکت شروع بھی ہوگی یعنی اس میں جو حد مطلوب ہوگی، وہی حد بجنسہ متروک بھی ہوگی دوری حرکت میں یہی ہوتا ہے،

فصل

ہر مستقیم حرکت کی انتہا بالآخر سکون پر ہوگی، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، اسی دعوے کی ایک دوسری تعبیر یعنی ایسی دو حرکتیں جو باہم مختلف ہوں ان کے درمیان میں سکون کا ہونا ضروری ہے، اس تعبیر کو پیش نظر رکھ کر متقدمین چار دلیلوں سے اس کو ثابت کرتے تھے، پہلی دلیل یہ ہے، کہ کوئی چیز جب کسی معین حد سے متصل و مماس ہوتی ہے اور اس سے جدا و مبائن ہوتی ہے، تو ان دونوں کاموں کے لئے دو آنوں کی ضرورت ہے ایک آن تو وہ جس میں اتصال اور تماس حاصل ہو، اور دوسری وہ آن، جس میں مباشت اور جدائی کا حصول ہو،

اور ظاہر ہے کہ دو آنوں کے بیچ میں زمانے کا ہونا ضروری ہے کیونکہ تمالی آنات (یعنی بغیر زمانے کی فصل کے مسلسل یکے بعد دیگرے دو آنوں کا پایا جانا) محال ہے پس ان دو آنوں کے بیچ میں جو زمانہ ہوگا اس میں حرکت تو ہوگی نہیں، لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ سکون ہے، لیکن اس دلیل کا جواب دو طریقے سے دیا جاتا ہے پہلا طریقہ تو نقض کا ہے یعنی مسافت میں جو حد بھی فرض کی جائے گی اس میں یہ دلیل جاری ہوتی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دنیا میں آج تک حرکت کبھی پائی نہیں گئی، اور دوسرا طریقہ وہ ہے جس میں مغالطے کو حل کیا گیا ہے یعنی یہ کہا جاتا ہے کہ مباینت (جدا ہونا) یہ تو خود حرکت ہے، اور حرکت ظاہر ہے کہ زمانے کے سوا اور کسی چیز میں نہیں پائی جا سکتی، اسی زمانے کا جو کنارہ ہے یعنی آن اس میں یہ حرکت نہیں پائی جاتی، الغرض مباینت میں خود ایک طرف اور کنارہ پیدا ہوتا ہے لیکن چھوڑنے والی شے مباینت کے اس کنارے سے جس وقت متصف ہوتی ہے، اس وقت وہ مباین نہیں ہوتی بلکہ اتصال و تماس کے زمانے کا وہ آخری کنارہ ہے، لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب یہ تماس اور اتصال زمانے میں وقوع پذیر ہو، لیکن اگر وہ کوئی ایسا تماس ہے، جس کا وقوع زمانے میں نہیں بلکہ آن میں ہوا ہے، تو تماس کے زمانے کا وہ آخری کنارہ نہیں بلکہ خود تماس والی وہ آن ہوگی اور ایسا ہونا ناممکن ہے کہ مباینت کے زمانے کا طرف ایسی آن ہو جس میں مباینت نہیں بلکہ مباینت کی مخالف حالت یعنی مماست اور اتصال پایا جائے، دوسری دلیل الشیخ متقدمین کی یہ ہے کہ اگر اوپر چڑھنے والی حرکت کا اترنے والی حرکت کے ساتھ اتصال جائز ہوگا، تو ان دونوں حرکتوں میں سے ایک واحد متصل حرکت پیدا ہو سکتی ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی دو حرکتیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں وہ ایک ہو جائیں حالانکہ یہ محال ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دو خطوں کے درمیان جب کسی حد مشترک کا بالفعل وجود پایا جاتا ہے، تو اس وقت دونوں کا ایک خط ہونا ناممکن ہے خصوصاً جب دونوں خطوں کی جہت بھی مختلف ہو، مثلاً کسی زاویہ کو اگر وہ دونوں خط محیط ہوں، بلکہ اتصالی وحدت دونوں خطوط میں

اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب ان دونوں کے درمیان حد مشترک بالفعل نہیں بلکہ صرف بالقوۃ کی حیثیت میں پایا جاتا ہو اور جو حال دو خطوں کا ہے یہی حال دو حرکتوں کا بھی ہے یعنی جب دونوں کے بیچ میں حد مشترک بالفعل شکل میں موجود ہو تو پھر دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر اوپر چڑھنے والی اور نیچے اترنے والی دونوں حرکتوں میں اتصال پیدا ہو جائے گا (یعنی بیچ میں سکون نہ ہوگا) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اوپر چڑھنے والی حرکت کی غایت نیچے کی طرف پلٹنا قرار پا جائے گویا جو متروک ہے وہی اسی حیثیت سے مطلوب و مقصود ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو اس وقت لازم آتی جب حرکتوں کا اتصال ان کی وحدت کو مستلزم ہوتا، یعنی صرف اسی لئے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی وقفہ اور سکون نہیں ہے اس بات کو ضروری نہیں ٹھیراتا کہ دونوں ایک ہی ہو جائیں اور ان کے درمیان میں جو حد مشترک ہے وہ باطل ہو جائے چونکہ یہ واقعہ نہیں ہے اس لئے دلیل بھی بے معنی ہے۔

چوتھی دلیل اسی کے قریب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ مثلاً کالے ہونے چلے جانے نیچے (اسود) والی حرکت سے شروع ہو کر اگر کوئی چیز سفید ہونی شروع ہو تو سوال یہ ہے کہ ان دونوں حرکتوں کے درمیان اگر کوئی وقفہ نہیں ہے بلکہ بغیر کسی وقفے کے ایسا ہوا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ سیاہ ہونے کی صلاحیت و قوت بجنسہ سفید ہونے کی صلاحیت و قوت قرار پائے یعنی کوئی سفید چیز جب کالی ہونی شروع ہو تو اس کے کالے ہونے کی صلاحیت ہی سفید ہونے کی بھی صلاحیت ہو (اس لئے کہ کالے ہونے کے بعد یہ مان گیا ہے کہ پھر وہ بغیر وقفے کے سفید ہونا شروع ہوئی) اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ سفید چیز جب کالی ہونے لگے تو اس میں کالے ہونے کی جو صلاحیت ہے وہی سفید ہونے کی بھی صلاحیت ہے گویا یہ مانا جائے کہ سفید چیز میں سفید ہونے کی اور سیاہ چیز میں سیاہ ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے حالانکہ یہ محال ہے اس لئے کہ کوئی چیز اپنی صلاحیت خود ہو ایک بے معنی سی اور ناممکن بات ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ شے جس وقت سفید ہوتی ہے اس وقت سیاہ پڑتے چلے جانے کی حرکت اس میں شروع نہیں ہوتی، اس لئے کہ سیاہ پڑنے کی حرکت ظاہر ہے کہ سیاہی کی طبیعت سے ماخوذ ہوگی اور سیاہی سفیدی کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی بلکہ اس کا وجود، سفیدی کے بعد پایا جاتا ہے نیز جو لوگ سیاہ پڑنے کی صلاحیت و قوت کو بجنسہٖ سفید پڑنے کی صلاحیت و قوت قرار دیتے ہیں ان کے اس قول پر یہ بات بھی ضروری نہیں ہے کہ سفید میں سفید ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی مطلب یہ ہے کہ قریبی صلاحیت تو نہیں ہوتی لیکن اگر بعید صلاحیت اس میں ہو، تو کیا حرج ہے (سفید کپڑا سیاہ ہونے کے بعد پھر سفید ہوجاتا ہے اس بناء پر کہ سیاہی کے بعد جو سفیدی پیدا ہوئی ظاہر ہے کہ اس میں بالقوۃ موجود تھی) اور یہ جواب اس وقت ہے جب یہ مان لیا جائے کہ سفید ہونے کے زمانے میں ہی شے سیاہ پڑنی شروع ہوتی ہے،

بہر حال قدما سے جو دلیلیں وراثت میں ہم لوگوں تک پہنچی ہیں وہ یہی چار ہیں اور کل کی کل کمزور و بودی ہیں البتہ اس دعوے کی برہانی دلیل وہ ہے جس پر شیخ رئیس نے اعتماد کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے، کہ

"جسم کی حرکت کی قریب ترین علت دراصل جسم کا وہ میل (رحجان اور جھکاؤ) ہوتا ہے جو خود جسم میں پایا جاتا ہے یعنی سافت کی کسی حد سے حرکت شروع ہوکر آخر تک میل ہی کے ذریعے سے پہنچتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جسم کو حرکت دے کر جو چیز کسی حد تک پہنچاتی ہے اس محرک کے لئے ضروری ہے کہ وہ جسم کے ساتھ ہو، پس معلوم ہوا کہ جس حد تک بھی جسم کو جو پہنچائے اس پہنچانے والے کو پہنچنے کے وقت ضرور موجود رہنا چاہیئے اور اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ جس میل نے متحرک کو حرکت دے کر مسافت کی کسی حد تک پہنچایا ہے، اس کو پہنچنے کی آن میں موجود ہونا چاہیئے، اور اس میں کوئی ناممکن بات لازم نہیں آتی اس لیے کہ میل کی حالت تو حرکت جیسی نہیں ہے، یعنی حرکت کا وجود جس طرح آن میں نہیں ہوسکتا، میل سے متعلق یہ

بالکل غیر ضروری ہے، آن میں اگر اس کا وجود ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں یہ بالکل کھلی ہوئی بدیہی بات ہے،

اب اس حد سے یعنی جہاں جسم پہنچا تھا، وہاں سے فرض کیجئے کہ وہ پلٹتا ہے، ظاہر ہے کہ پلٹنے کی اس حرکت کے لئے ایک دوسرے میل کی ضرورت ہے، جو اس حرکت بازگشت کی علت قریبہ ہو، اس لئے کہ ایک ہی میل کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ کسی حد تک پہنچانے کی بھی یہی علت ہو، اور اسی حد سے جدا کرنے کی علت بھی وہی ہو، اور ثابت ہو چکا کہ میل کا حدوث آن میں ہوتا ہے، وہ آن جس میں میل اول نے جسم کو اس خاص حد تک پہنچایا تھا، وہی میل ثانی کے حدوث کی آن نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک ہی جسم میں دو مختلف جہتوں کا میلان آن واحد میں حاصل نہیں ہو سکتا پس ضرور ہوا کہ میل ثانی کا حدوث ایسی آن میں ہو، جو اس آن کے مغائر ہو، جس میں میل اول نے جسم کو خاص حد تک بالفعل پہنچا دیا تھا پس دونوں آنوں کے بیچ میں ایک ایسے زمانے کا ماننا ناگزیر ہے، جس میں جسم کو ساکن مانا جائے، اور یہی دعویٰ تھا"

میں کہتا ہوں کہ اس دلیل کے تمام مقدمات صحیح ہیں، البتہ ایک بات صرف سمجھنے کے لئے رہ جاتی ہے، یعنی یہ جو کہا گیا تھا کہ ایک ہی میل کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ کسی حد تک پہنچانے کی یہی علت ہو، اور اسی حد سے جدا کرنے کی علت بھی وہی ہو اس مقدمے میں "جدا کرنے" سے مراد پلٹنے کی اور مڑنے کی جدائی ہے یعنے جو جدائی پلٹنے اور مڑنے سے حاصل ہو کیونکہ اگر اس کا یہ مطلب نہ لیا جائے گا، تو مسافت کی حدود میں متحرک پہنچتا بھی ہے اور انھیں چھوڑتا چلا جاتا بھی ہے اس کے ذریعے سے یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، (یعنی اس صورت میں جو میل پہنچنے کی علت ہے وہی میل چھوڑنے کی بھی علت ہے) میں نے مقدمے کے اس حصے کا یہ مطلب اس لئے بیان کیا، کہ شیخ نے جو دلیل پیش کی ہے اس کا تعلق ان مختلف حرکات سے ہے جو مختلف میلانوں کے محتاج ہوتے ہیں اور کوئی شبہ نہیں کہ ایسے دو مختلف میلوں کا جو ایک ہی موضوع میں پائے جاتے ہوں کسی آن واحد میں جمع ہونا ناممکن ہے،

شیخ کی اس دلیل پر فخری[1] اعتراضوں کا جو سلسلہ ہے، اسے بھی سن لینا چاہئے، امام رازی کہتے ہیں، کہ یہ دلیل کمی اور کیفی حرکتوں میں نہیں چلتی کیونکہ ان حرکتوں میں میل کی ضرورت نہیں ہوتی اور دلیل کا سارا دار و مدار اسی میل پر ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ تو بالکل ایک لفظی مغالطہ ہے، اس لئے کہ اگر میل کے لفظ کو بدل دیا جائے اور اس کی جگہ ہم اس چیز کو رکھ دیں جو حرکت کے قریبی سبب ہونے میں میل کا قائم مقام ہو کیونکہ سبب جب بدل گیا تو اس کا قریبی سبب بھی ضرور بدل جائے گا، حیرت ہے کہ علمی دنیا کے آدمی ہو کر امام اس قسم کے لفظی گرفتوں پر اپنے کو خدا جانے کس طرح آمادہ کر لیتے ہیں،

امام کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک "دولاب" جو گھوم رہی ہو، ہم فرض کرتے ہیں کہ اس پر ایک کرہ رکھا ہوا ہے اور اسی کے ساتھ ہم یہ بھی فرض کرتے ہیں کہ اس دولاب کے اوپر ایک چوڑی چکنی ایسی چھت ہے، جسے یہ کرہ ہر دورے میں چھوتا ہے، ایسی صورت میں اس کرے کا اوپر والی چھت سے ہر دورے میں اتصال صرف ایک آن میں ہوگا، نہ اس آن سے پہلے اتصال ہوگا اور نہ اس کے بعد امام نے پھر اس کا خود ہی نہایت سہل سا ایک جواب دیا ہے، میں اس جواب کی کمزوری کا ذکر کر کے اپنے بیان کو طول دینا نہیں چاہتا، باقی خود ان کے اس دولاب والے اعتراض کا صحیح جواب عنقریب اس مقام پر بیان کیا جائیگا جہاں "حبۃ مرمیۃ" (دانہ جو اوپر پھینکا گیا ہو) والے شبہے کا جواب دیا جائیگا،

امام نے اس کے بعد ان لوگوں کی دلیل کا ذکر کیا ہے، جو (ان دونوں حرکتوں) کے بیچ میں سکون کے منکر ہیں، تقریر اس کی یہ درج کی ہے، کہ بڑی بات جو اس سلسلے میں وہ کہہ سکتے ہیں یہ ہے، کہ

"پتھر جو نیچے سے اوپر کی طرف پھینکا گیا اگر چڑھنے کے بعد اترنے کے وقت ٹھہر جاتا ہے، یعنی چڑھاؤ اور اتار دونوں حرکتوں کے درمیان میں سکون کی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ

---

[1] یعنی امام فخر الدین رازی کے اعتراضات ۱۲

[2] صوبیت ۱۲

چڑھاؤ کے وقت طبیعت پتھر میں موجود رہے گی اب قسری لعنی بیرونی قوت
(جو اس کو اوپر لے گئی ہے) اگر طبیعت سے زیادہ قوی ہوئی تو حرکت
رکے گی نہیں، بلکہ بالائی سمت کی طرف جاری رہے گی اور اگر وہ کمزور ہوگی
تو چڑھاؤ والی حرکت باقی نہیں رہے گی بلکہ اتار والی حرکت شروع
ہو جائے گی اور اگر طبیعت کی قوت اور بیرونی قوت دونوں برابر برابر
درجے کی ہوں گی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ پتھر ساکن ہو جائے
اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ بیرونی قوت کی اتنی مقدار کے لیے
ضروری ہے کہ بذات خود (بغیر کسی سبب کے) وہ معدوم نہ ہو کیونکہ
اگر بغیر سبب کے وہ معدوم ہو سکتی ہے، تو ایسی چیز کبھی موجود ہی نہیں
ہو سکتی اس لئے ضرور ہے کہ اس کے عدم کا کوئی سبب ہو، اب
اس کے انعدام کا سبب اگر اس ہوا کا مقابلہ ہو جس کو پھاڑ کر پتھر
اوپر گیا ہے، جسے بیرونی میل کے کمزور ہونے کا سبب قرار دیا گیا ہے
تو یہ مقابلہ حرکت کے وقت ہو سکتا ہے نہ کہ سکون کی حالت میں
(اور جب اس کو ساکن مانا گیا ہے) تو ضروری ہے کہ بیرونی میلان
کی اتنی مقدار معدوم نہ ہو پس اب لابدی ہے کہ پتھر کی واپسی
اس وقت تک نہ ہو جب تک کوئی ڈھکیلنے والا اس کو نہ ڈھکیلے،
بہرحال جب پتھر گرنے سے پہلے ساکن ہوگا، تو اس سکون کی
علت طبیعت تو ہو نہیں سکتی، اس لئے کہ طبیعت جسم کو اس کے طبعی
فعل سے کیسے روک سکتی ہے؟ بلکہ یہ سکون قسری اور بیرونی قوت کا نتیجہ ہوگا،
اور اس کا حاصل یہ ہوا کہ قاسر جسم کو ایک ایسی خارجی قوت عطا کرتا ہے
جو اس کو بعض خاص جگہوں میں روک لیتی ہے، شیخ نے زمانہ ثانی
کے سکون کا بھی سبب قرار دیا ہے، لیکن یہ دو وجہوں سے غلط ہے،
پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قاسر کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اس نے
جسم میں حرکت پیدا کرنے والی کسی بیرونی قوت کا تو افادہ کیا لیکن
سکون پیدا کرنے والی قوت اس نے پتھر میں اگر نہیں پیدا کی ہے،

تو سکون کا حصول (اس کی علت کے بغیر کیسے ہوگا) اور اگر اس نے سکون پیدا کرنے والی قوت بھی اسی پتھر میں پیدا کی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دو ضدوں میں لزوم پیدا ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے،

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قاسر کی بخشی ہوئی قوت کا پہلا حال تو یہ تھا کہ اس سے سکون پیدا نہیں ہوتا تھا (بلکہ حرکت پیدا ہوتی تھی) پھر اس کے بعد وہی قوت اب سکون کی علت بن گئی، تو سوال یہ ہے کہ جب تک اس سے سکون نہیں پیدا ہوتا تھا اس کی کیا وجہ تھی؟ اگر کسی رکاوٹ اور مانع کی وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا تھا اور یہ مانع طبیعت بھی ہو سکتی ہے، تو اس شق پر جب طبیعت کو اس اجنبی قوت سے کمزور تسلیم کیا گیا تھا وہ مانع نہیں رہ سکتی، اور اس شق پر جس میں دونوں قوتیں برابر برابر کی قرار دی گئی تھیں کسی ایسی قوت کی ضرورت ہی نہیں جو سکون کی علت بنے، پس ضروری ہوا کہ یہ برابری باقی رہے۔ اور بیرونی قسری قوت مغلوب نہ ہو، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو پتھر اوپر کی جانب پھینکا گیا ہے وہ واپس نہ ہو، تعجب ہے کہ شیخ نے "خلا" کے باب میں خود تصریح کی ہے کہ قسری قوت کی راہ میں اگر اس ہوا کی طرف سے رکاوٹ نہ ہو، جسے پھاڑ کر پتھر اوپر کی جانب جا رہا ہے، تو یہ پھینکا ہوا پتھر فلک کی سطح تک پہنچ جاتا لیکن یہاں یہ کہتا ہے کہ قاسر ہی بعض جگہوں میں سکون پیدا کرنے والی قوت کو پیدا کرتا ہے، دونوں باتوں میں تطبیق آسان نہیں ہے"

میں کہتا ہوں کہ اس سکون کا فاعل اور سبب طبیعت ہے لیکن بایں شرط کہ قاسر میں ضعف پیدا ہو لے، اور قسری قوت کے ضعف کی علت بھی طبیعت ہی کا وجود ہے، مگر بایں طور کہ جس ہوا کو پھاڑ کر پتھر اوپر کی طرف گیا ہے اس کی مقاومت اور اس کی جانب سے جو مقابلہ ہوتا ہے، وہ بھی طبیعت میں اس کی استعداد پیدا کرتی ہے کہ قسری قوت کو ضعیف کرے یعنی جہاں پر پہنچ کر اس

حرکت کو سکون حاصل ہوگا، اس سے پہلے ہوا کی مقاومت طبیعت میں اس استعداد کو پیدا کرتی چلی جاتی ہے، آخر یہ تو مشاہدے کی بات ہے کہ ہوا کی مقاومت اور مقابلے کی جہت جتنی بڑھتی چلی جائے گی قسری قوت کے ضعف میں اسی نسبت سے اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، پس سکون کے سبب کا بھی یہی حال ہے، شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ قاسری پتھر میں اس قوت کو پیدا کرتا ہے جو اس پتھر کو کسی جگہ پر سکون عطا کرتی ہے، یعنی مقصد یہ ہے کہ اوپر کی طرف جو قوت اس پتھر کو طبیعت پر غالب اگر لے جا رہی تھی وہی قوت جب طبیعت کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے، تو سکون کے اسباب میں سے ایک سبب اس وقت تک بنی رہتی ہے جب تک اصلی اور طبعی قوت اس پر غالب آجائے، کہ اس کے بعد پتھر کی حرکت نیچے کی طرف ہونے لگتی ہے، باقی امام نے جواب میں جو یہ کہا تھا کہ اس سکون کا حاصل ہونا ضروری ہے اس لئے کہ جب جسم کا حرکت کی آخری حالت میں حرکت سے موصوف ہونا ناممکن ہو جائے تو اس وقت اس جسم کے لئے سکون خود بخود ضروری ہو جاتا ہے علت اور سبب کی اس کو ضرورت نہیں ہوتی گویا لوازم اپنے ثبوت میں جس طرح علت کے محتاج نہیں ہوتے وہی اس کا بھی حال ہوگا اور اس بنیاد پر یہ ماننا ہمارے لئے لازم نہ ہوگا کہ پتھر اوپر میں ٹھیرا رہے، کیونکہ اس ضرورت کا ازالہ ہوگیا، اور طبیعت پھر باعث حرکت بن جائے گی، امام کے جواب کا گویا یہی خلاصہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کا یہ جواب انتہا سے زیادہ رکیک ہے بچند وجوہ پہلی وجہ یہ ہے کہ سکون کا شمار ان اعدام میں ہے جو اپنے حصول میں علت کے محتاج ہوتے ہیں، کیونکہ سکون کے متعلق دو ہی خیال ہو سکتے ہیں، یا تو اس کو وجودی مانا جائے، جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے جو اس کی تعبیر یہ کرتے ہیں یعنی "کسی مکان یا کم یا کیف وغیرہ میں ایک مدت تک رہنا" اس کو سکون کہتے ہیں یا اگر خود سکون وجودی نہیں ہے، تو اس وجودی (یعنی مکان وغیرہ میں ہونا) صفت کے لوازم میں سے وہ ضرور ہے، اور ہر حال میں اس کے لئے وجودی علت کی ضرورت ہے، محض یہ بات سکون کے پائے جانے کے لئے کافی نہیں ہے کہ حرکت کی علت نہیں پائی جاتی، دوسری وجہ یہ ہے کہ

انھوں نے جو یہ فرمایا کہ جب ضرورت کا ازالہ ہوگیا تو طبیعت باعث حرکت بن گئی، اس فقرے کے بھی کوئی معنی نہیں ہیں، اس لئے کہ جس کا وجود ضروری ہو، اس کا ازالہ آخر بلا سبب کیوں ہوگیا تیسری وجہ یہ ہے کہ لوازم ماہیت کے متعلق انھوں نے جس خیال کا اظہار کیا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ لوازم در اصل ماہیت کے معلول ہوتے ہیں، لیکن بایں شرط کہ ماہیت کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا وجود ہو، خواہ خارجی وجود ہو یا ذہنی یہ تو بعضوں کا مذہب ہے اور بعضوں کا خیال ہے، کہ ماہیت خود بحیثیت ماہیت ہونے کے لوازم کی علت ہے، کچھ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ لوازم اسی علت کے معلول ہوتے ہیں جس علت کی معلول ماہیت ہوتی ہے، اور میری رائے میں صحیح بات یہ ہے کہ لوازم معلول بالعرض ہوتے ہیں، بہر حال کوئی سا بھی مذہب اختیار کیا جائے لیکن اتنی بات ضروری ہے کہ لوازم کا حصول ماہیت کی علت کے حصول سے جدا نہیں ہوسکتا (امام کے جواب کی تنقید ختم ہوئی)

اس سلسلے میں جو مشکلات پیش کئے گئے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے، کہ سکون تو ایک زمانی شے ہے، یعنی جو اپنے زمانے کی تقسیم سے جو خود بھی تقسیم ہوجاتی ہے، اب دو حرکتوں کے بیچ میں سکون کی جتنی بھی مقدار مانی جائے گی، اس سے کم مقدار بھی کافی ہوسکتی ہے پھر سکون کے زمانے کو جو معین کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ جسم کے حالات بڑائی، چھوٹائی، صغر و کبر کثافت و لطافت، گرانی، اور سبکی ثقل و خفت وغیرہ کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، پس یہی چیزیں سکون کی مقدار کے معین ہونے کے اسباب ہوسکتی ہیں۔

دو مستقیم حرکتوں کے درمیان میں جو لوگ سکون کی ضرورت کا انکار کرتے ہیں، ان کی منجملہ اور دلیلوں کے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ایک عظیم الشان چٹان مثلاً اوپر سے گرتی ہوئی آرہی ہو اب اگر راستے میں اس چٹان کی ملاقات ایک ایسے دانے سے ہوجائے جو نیچے سے پھینکا گیا تھا، اور یہی وقت اس دانے کے پلٹنے کے یعنی دوسری حرکت دانے کی شروع ہونے

سے پہلے جس سکون کی ضرورت بتائی جاتی ہے اتفاق سے دانہ اسی سکون کی حالت میں تھا، چاہئے کہ اوپر سے نیچے آنے والی چٹان اس دانے کی وجہ سے درمیان ہی میں اٹک جائے، بلکہ اگر چٹان کی وجہ سے بھی اس دانے میں نیچے کی طرف حرکت شروع ہو جب بھی چونکہ چڑھاؤ کی حرکت کو چھوڑ کر اب اس میں اتار والی حرکت شروع ہوگی، بیچ میں سکون کا ہونا ضرور ہے، اس لئے چٹان ہی نہیں بلکہ پہاڑ بھی اگر آرہا ہو، تو چاہئے، کہ وہ بھی رک جائے، اس کا مشہور جواب تو یہ ہے کہ دانہ دراصل پہاڑ کی وجہ سے نہیں، بلکہ پہاڑ کی حرکت سے ہوا میں جو حرکت ہوگی، ہوا کی اس حرکت سے ٹکرانے کی وجہ سے دانہ پلٹ پڑے گا، اور ایسی صورت میں پلٹنے کے لئے جو سکون دانے میں پیدا ہوگا وہ پہاڑ کی ملاقات سے پہلے ہوگا، پھر ان جواب دینے والوں پر جب یہ اعتراض ہوا کہ یہ تو مشاہدہ ہے، کہ پہاڑ سے دانے کی ملاقات اسی وقت ہوتی ہے جب وہ دانہ اوپر کی جانب چڑھ رہا تھا، نہ کہ پلٹنے کے وقت پہاڑ سے اس کی ملاقات ہوتی ہے، مثلاً کوئی پتھر اوپر سے آرہا ہو، اور نیچے سے کوئی تاک کر نیچے سے اس پر تیر چلائے، یا آنے والے پتھر کو کوئی نیچے سے ہاتھ کو حرکت دے کر روکے تو اس وقت یہ مشاہدہ بدیہی ہو جاتا ہے بعضوں نے جواب میں یہ بھی کہا ہے، کہ دانے سے پہاڑ کا ٹھہر جانا زیادہ سے زیادہ بعید از عقل ہے، لیکن محال تو نہیں ہے، امام رازی ہی نے لکھا ہے کہ یہ بات اگرچہ بعید از عقل ہے لیکن جب ممکن ہے اور دلیل سے اس کی ضرورت ثابت ہوتی ہے، تو اس کا ماننا ناگزیر ہے، میں کہتا ہوں کہ آخر کس دلیل کا یہ اقتضا ہے، دلیل یا برہان سے اگر کوئی بات ثابت ہوتی ہے تو وہ یہ ہے کہ ایسی دو حرکتیں جن میں دونوں حقیقی اور واقعی حرکتیں ہوں ان کے بیچ میں سکون کا ہونا ضروری ہے، لیکن ایک حرکت حقیقی ہو، اور دوسری حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہو ان میں بھی سکون کی ضرورت ہے، یہ کہاں سے ثابت ہوا، میری مراد مجازی سے ایسی حرکت ہے، جیسے کشتی کے سوار کی حرکت ہوتی ہے کہ یہ حرکت ذاتی طور پر دراصل سکون ہے، بس یہ کہا جا سکتا ہے کہ دانے کی حرکت

اگرچہ سکون پر ختم ہوگئی تھی لیکن باوجود اس سکون کے پہاڑ یا چٹان کی حرکت سے اس کو عرضی حرکت بھی ہوتی رہی اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کہ ایک ساکن جسم کسی دوسرے متحرک جسم سے متصل ہونے کی وجہ سے اسی جانب عرضی طور پر متحرک ہو جو اس کی طبیعت کی حرکت کی جہت اُس وقت ہو جب تمام بیرونی موانع سے خالی ہو لیکن اس وقت چونکہ بیرونی قوت کا کچھ نہ کچھ بقیہ اس میں ابھی باقی ہے اس لیے بجائے ذاتی اور طبعی حرکت کے اس کی یہ حرکت عرضی ہوگئی۔

فصل فاعل اور محرک کی مختلف قسموں کے حساب سے حرکت کی تقسیم اس فصل میں کی جائے گی، اب تک حرکت کے حالات کے اعتبار سے ہم گفتگو کرتے رہے اور اب ہم اس پر گفتگو کریں گے کہ انواع کے اعتبار سے حرکت کی کیا کیفیت ہے، بہرحال ایسی حرکت جو بذات خود حرکت ہو، یعنی حرکت بالذات کی تو تین قسمیں ہیں طبعی ارادی قسری، اور اگر بالذات کی قید نہ لگائی جائے بلکہ مطلق حرکت کے اقسام سے سوال ہو، تو اس حساب سے اس کی چار قسمیں ہو جاتی ہیں، تین تو یہی مذکورۂ بالا اقسام، اور چوتھی قسم حرکت بالعرض۔

اچھا تو میں اب ہر قسم کا بیان شروع کرتا ہوں، اس کی تقریر یوں کرنی چاہیئے کہ ہر وہ چیز جو حرکت سے متصف ہوتی ہے، دو حال سے خالی نہیں یا اس میں خود حرکت موجود ہوگی یا بذات خود تو اس میں حرکت نہیں پائی جاتی لیکن جس چیز سے اس کو اتصال و اقتران حاصل ہے، دراصل وہ چونکہ متحرک تھی اس لئے حرکت کا انتساب اس کی طرف بھی کر دیا گیا ہے ثانی الذکر کو حرکت بالعرض کہتے ہیں، اور پہلی صورت جس میں خود حرکت پائی جاتی ہے اس کے متعلق دیکھنا چاہیئے کہ اس کی حرکت کا سبب خود اسی میں موجود ہے، یا اس سے خارج ہے، اگر خارج ہے، تو اس کا نام حرکت قسری ہے، لیکن جس میں حرکت کی سبب خود متحرک کے اندر موجود ہے اگر وہ کوئی ادراک و شعور والی ہستی ہے، تو اس کا نام حرکت نفسانیہ ہے اور اگر شعور نہیں ہے، تو اس کا نام حرکت طبعیہ ہے، یہ تو عام کلی تقسیم ہے لیکن بعض

خاص خاص حرکات کے متعلق لوگوں کو یہ دشواری محسوس ہوتی ہے کہ آخر ان کو کس قسم میں داخل کیا جائے خصوصاً نبض کی حرکت کے متعلق فیصلے میں سخت اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ نبض کی حرکت طبعی ہے بعض کہتے ہیں کہ ارادی (نفسانی) ہے، پھر ان دونوں صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اینی قرار دیجائے یا وضعی، یا کمی، ہر فریق اپنے دعوے کے ثبوت میں وجوہ پیش کرتا ہے، جس کی تفصیل طب کی کتابوں خصوصاً کتاب قانون کے "کلیات" میں موجود ہے، بعض علماء نے سانس کی حرکت کے متعلق لکھا ہے کہ ایک حساب سے وہ ارادی ہے اور ایک اعتبار سے طبعی ہے، یعنی اس کا تعلق ارادے سے بھی ہے اس لئے کہ ہر سانس ایسے زمانے میں وقوع پذیر ہوتی ہے جس کے اعتبار سے سانس لینے والا اس کو اپنے ارادے سے مقدم بھی کر سکتا ہے اور متاخر بھی، لیکن چونکہ سانس لینے والوں کو اس کی ایسی ضرورت ہے کہ کسی طرح اس سے بے نیاز نہیں ہوسکتے، اس لئے ارادے سے گویا اس کو تعلق نہیں ہے، صاحب قانون نے جو یہ لکھا ہے کہ "سانس کی حرکت ارادی ہے اس لئے کہ اس کی جو فطری راہ اور طبعی مجریٰ ہے وہ بدلا جا سکتا ہے" اس سے ان کی وہی غرض ہے جو میں نے بیان کیا، باقی اس پر یہ اعتراض کہ سونے والوں میں تو ارادہ نیند کے وقت موجود نہیں رہتا، اب اگر سانس کی حرکت کو ارادی قرار دیا جائیگا تو لازم آتا ہے کہ نیند میں کوئی سانس نہ لے" مگر یہ اعتراض لغو ہے، اس لئے کہ سونے والوں سے ارادی حرکات صادر ہوتے رہتے ہیں لیکن ان کو یہ محسوس نہیں ہوتا کہ ان کی حرکتیں ارادی ہیں، اور نہ اس کا شعور ہی ان کو یاد رہتا ہے،

اسی طرح نشو و نما کی حرکت کے متعلق بظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ طبعی ہے یعنی نشو و نما قبول کرنے والے اجسام کی طبیعتوں کا وہ اقتضا ہوتا ہے، یعنی جب غذا ان کے اندر پہنچ کر اجزائے جسم میں جذب ہو جاتی ہے، تب ان کے طبائع یہ چاہتے ہیں کہ جسم تینوں اقطار میں بڑھتا جائے، اور ارباب تحقیق کے نزدیک یہی حال نبض کا بھی ہے، اس لئے یہ حرکت قصد اور ارادے سے بھی نہیں ہوتی اور نہ کبھی خارجی قاسر اس کا سبب ہوتا ہے بلکہ قلب میں جو حیوانی قوت

پائی جاتی ہے وہ نبض کی حرکت کا سبب ہوتی ہے (باقی یہ بات کہ وہ اینی ہے یا وضعی یا کچھ اور) تو جمہور کا میلان اسی طرف ہے کہ وہ اینی اور مکانی ہے، لیکن بعض لوگوں نے وضعی قرار دیا ہے اور بعضوں نے کمی' جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا تھا) اس پر اگر تم اعتراض کرو، کہ طبعی حرکت کا تو قاعدہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی سمت کی طرف ہوتی ہے، بلکہ اس کی بھی تصریح موجود ہے کہ چڑھاؤ، اور اُتار کے سوا طبعی حرکت کی اور کوئی شکل نہیں ہے' یعنی طبعی حرکت کے ذریعے سے متحرک یا اوپر جائے گا جیسے آگ وغیرہ کا حال ہے یا نیچے آئے گا جیسے مٹی اور اس کے اجزا کا حال ہے' میں کہتا ہوں کہ عنصری بسائط تک یہ بات صحیح ہے' لیکن ان کے سوا نباتی یا حیوانی طبائع میں طبعی حرکات مختلف جہتوں اور مختلف غائتوں کی طرف بھی واقع ہوتی ہیں، اور قلب' و شرائین کی شان یہ ہے کہ ان سے ایسی حرکتیں صادر ہوتی ہیں' جن کی کبھی ابتدا مرکز سے ہوتی ہے' اور محیط تک پھیل جاتی ہیں جیسا کہ انبساط میں ہوتا ہے' اور کبھی محیط سے شروع ہو کر مرکز تک پہنچتی ہے' جیسا کہ انقباض میں ہوتا ہے' لیکن انبساط والی حرکت سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ محیط تک پہنچ کر ختم ہو جائے اور نہ انقباض کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مرکز تک رسائی حاصل ہو جائے' بلکہ دونوں حرکتوں سے غرض یہ ہوتی ہے' کہ ان خراب ہواؤں کا ازالہ ہو جائے جن سے مزاج میں فساد پیدا ہوتا ہے' ان دونوں حرکتوں کی جسم کو ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ ایک ہی قوت سے متضاد آثار یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے رہتے ہیں'

میں کہتا ہوں کہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ بجائے چار کے حرکت کو پانچ قسموں پر تقسیم کیا جائے' یعنی حرکت کی ایک اور قسم ہے جس کے متعلق میرا خیال ہے کہ اس کا نام تسخیری حرکت رکھا جائے' یہی نام اس کے لئے موزوں ہے اور یہ اس حرکت کی طرف اشارہ ہے جس کا مبدء اور سرچشمہ نفس ہے' یعنی نفس طبیعت کو اپنا خادم اور آلۂ کار بنا کر اس حرکت کو پیدا کرتا ہے' لیکن نفس طبیعت کو جو اس کام کے لئے استعمال کرتا ہے' اس کے لئے مزید کسی جدید ارادے کی حاجت نہیں ہوتی' بلکہ دونوں میں جو ذاتی تعلق ہے وہی اس کے لئے کافی ہے'

اسی قسم کے اضافے کی وجہ سے دو ہی صورت اختیار کرنی پڑے گی، یعنی طبعی حرکت کی دو قسمیں کر دی جائیں ایک طبعی حرکت وہ جسے نفس طبیعت کو اپنا خادم و آلہ بنا کر صادر کرے اور دوسری وہ جس میں یہ نہ ہو، بلکہ بذات خود طبیعت اس کا سبب ہو، یا نفسانی حرکت کی دو قسمیں قرار دی جائیں، ایک قسم وہ جو کسی زائد ارادے کے ذریعے سے نفس اس حرکت کو پیدا کرے دوسری وہ جس میں طبیعت کو اپنا خادم بنائے، اسی قسم میں وہ دوری حرکت بھی داخل ہے، جو فلک کی طبیعت کی طرف منسوب ہے، کیونکہ فلکی نفس طبیعت کو خادم بنا کر اس حرکت کو صادر کرتا ہے

قدیم حکماء کی طرف یہ خیال منسوب کیا گیا ہے، کہ فلک میں پانچویں قسم کی طبیعت پائی جاتی ہے، (جو اربعۂ عناصر کے سوا ہوتی ہے) پچھلے لوگ چونکہ اصل مقصد کو نہ پا سکے اس لئے اس خیال کی تاویل انھوں نے دو طریقوں سے کی، پہلی تاویل یہ کی گئی ہے، کہ افلاک کے حرکات اگرچہ طبعی نہیں ہوتے، لیکن ان اجسام کی طبیعت (جو عناصر کے طبائع سے مختلف ہے) کے یہ حرکت مخالف نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ حرکت ظاہر ہے، کہ جسم سے خارج چیز سے تو پیدا نہیں ہوتی پس گویا وہ طبعی ہی ہوئی، اور دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے، کہ حرکت جس قوت سے بھی پیدا ہوتی ہے، میل ہی کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے اب فلک میں یہ ہوتا ہے، کہ جس نے اس میں پہلی حرکت کو پیدا کیا، وہی فلک میں ایک میل کے بعد دوسرا میل مسلسل پیدا کرتا چلا جاتا ہے، اور اس میں کیا حرج ہے اگر اسی میل کا نام طبیعت رکھ دیا جائے، اس لئے کہ نہ وہ نفس ہے نہ ارادہ ہے، نہ کوئی ایسی چیز ہے جو باہر سے حاصل ہوئی ہو، اسی کے ساتھ یہ بھی ناممکن ہے کہ وہ حرکت نہ پیدا کرے یا مقررہ جہت کے خلاف حرکت دے، نیز اس فلکی جسم کی طبیعت کا جو اقتضا ہے اس کے بھی خلاف نہیں ہے، اب اگر اسی کا نام طبیعت رکھ دیا جائے اور کہہ دیا جائے کہ فلک طبعی حرکت کے ساتھ متحرک ہے تو کیا حرج ہے، اسی بنیاد پر بطلیموس نے کہا تھا کہ "کوئی صاحب اختیار ہستی اگر کسی ایسی بات کو طلب کرے جو اس کے لئے بہتر ہو، اور لزومی طور پر اس کو اختیار کرے، تو اس میں اور طبعی فعل میں پھر کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا۔"

میں کہتا ہوں کہ افلاک کے حرکات طبعی ہیں، اور ان کے طبائع تجدد پذیر حقائق ہیں، دوری حرکات براہ راست انھی سے پیدا ہو رہے ہیں، ان کی یہ طبیعتیں ان کے نفوس اور عقول سے کوئی جداگانہ چیزیں نہیں ہیں، جیسا کہ پہلے بھی میں نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، تحقیق کا یہ مقام نہیں ہے، بلکہ دوسری جگہ اس کی تفصیل ہونی چاہیے؛

فصل

طبعی حرکات سے کس چیز کی طلب کی جاتی ہے؟ ۱۹ فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، قاعدہ ہے کہ ہر طبعی حالت کا ازالہ قسری قوت کے ذریعے سے ممکن ہے، نیز طبعی حالت کبھی طبیعت کے ساتھ بالفعل پائی جاتی ہے اور کبھی بالقوۃ، اس حال کو حاصل کرنے کے لئے جب وہ بالقوۃ ہو، طبیعت حرکت کر سکتی ہے، اب ان تمام امور کا نتیجہ یہ ہے کہ طبعی حرکت کی غرض کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ قاسر کی وجہ اگر شے کسی غیر طبعی حالت میں پہنچ گئی ہے مثلاً مٹی کے ڈھیلے کو کسی نے اوپر کی جانب پھینک دیا، اب جب قسری قوت کا ازالہ ہو جائے تو طبیعت حرکت کر کے شے کو اس کی طبعی حالت پر واپس کر دیتی ہے، اور ایک غرض طبعی حرکت کی یہ بھی ہوتی ہے، اسی طرح جب کوئی حال قوت و صلاحیت کی کیفیت میں رہتا ہے، تو طبیعت حرکت کر کے اس قوت و صلاحیت کو بالفعل کر دیتی ہے، طبعی حرکت کی یہ دوسری غرض ہے یعنی ان طبعی کمالات کا حصول جو بالقوت تھے، لیکن اینی اور مکانی حرکات کے متعلق چند مشکلات پیش آتے ہیں، یعنی بھاری چیزوں کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ جب اوپر چڑھنے کے بعد نشیب کی طرف وہ آتی ہیں، تو اس وقت کیا وہ خود مرکز کی طالب ہوتی ہیں، اسی طرح ہلکی چیزیں جب طبعی رفتار کے ساتھ اوپر جاتی ہیں، تو کیا فلک کی سطح کو چھونا چاہتی ہیں، مگر دونوں باتیں ناممکن ہیں اس لئے کہ پوری زمین کے لئے مرکز کا پانا ناممکن ہے (آخر جو اتنی طویل و عریض ہے مرکز جو ایک نقطہ کا نام ہے کیسے چھو سکتی ہے) اور یہی حال مثلاً آگ کا ہے، کہ زیادہ سے زیادہ آگ کی سطح فلک کی باطنی سطح کو چھو سکتی ہے (لیکن پوری آگ کا فلک کی سطح کا چھونا ناممکن ہے) ظاہر ہے

جو چیز طبعی ہوگی اسس کو ممکن ہونا چاہئے نہ کہ نا ممکن، نیز یہ بھی سوال ہوتا ہے (کہ وہ تمام حرکات طبعی جو اوپر سے نیچے کی طرف ہوتی ہیں اگر ان کا مقصد مرکز کا پانا ہے) تو پانی اوپر سے آتے ہوئے پھر زمین کے اوپر کیوں ٹھہر جاتا ہے، (اسی طرح جو نیچے سے اوپر جاتی ہیں اگر فلک کی سطح کا چھونا ان کو مطلوب ہوتا) تو ہوا آگ سے نیچے کیوں اٹک کر رہ جاتی ہے، یہ جواب کہ دو ہلکے عناصر (آگ اور ہوا) اگرچہ طالب تو محیط (فلک ہی کے) ہیں لیکن آگ غالب آگئی، اور آگے بڑھ گئی، اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ ہم ہوا میں جب ہاتھ پھیلائیں تو ہمیں یہ محسوس ہو کہ وہ اوپر جانا چاہتی ہے، جیسے ہوا کو کسی برتن میں بند کر کے ہم پانی میں جب دباتے ہیں تو ہمیں یونہی محسوس ہوتا ہے، اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ بھاری جسم ہوں یا ہلکے ہر ایک کا مطلوب مطلق مکان ہی کو قرار دیا جائے، کہ یہ بداہت کے خلاف ہے اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مطلق مکان کے کچھ کچھ حصے ان کے مطلوب ہیں، اس لئے کہ مکانوں میں ذاتی حیثیت سے کچھ اختلاف نہیں ہے، اور یہ احتمال بھی غلط ہے کہ پورے کرے سے صرف نزدیک اور قریب ہونا طبیعت کا مطلوب ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو چاہئے کہ کنوئیں میں جو ڈھیلا ڈالا جائے، وہ اس کے دہانے کے اوپر ہی چپک کر رہ جائے۔

میں کہتا ہوں کہ جب یہ سارے احتمالات غلط ثابت ہو چکے، تو اب صحیح بات یہی ہے، کہ طبیعت کا حقیقی مطلوب دراصل خیر ہے، لیکن مطلق خیر نہیں، بلکہ ترتیب کی شرط کے ساتھ یہ طلب مشروط ہے، یعنی پانی کے لئے مثلاً یہی مناسب ہے کہ اس کی جگہ زمین کے اوپر اور ہوا کے نیچے ہو، مناسبت کی وجہ

لہ۔ محشی نے کہا ہے کہ یہ ثابت بن قرہ کا مذہب ہے اس کے بعد وہی لکھتے ہیں کہ زمین بیچ فضا میں کس طرح اٹکی ہوئی ہے اس کے جواب میں بعضوں نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ چاروں طرف سے آسمان زمین کو دھکیل رہا ہے مدافعت کی قوت چونکہ ہر طرف مساوی تھی اس لئے بیچ میں اٹکی پڑی ہے اور بعضوں کا خیال ہے کہ ہر طرف سے آسمان زمین کو جذب کر رہا ہے اور جذبی قوت کی مساوات سے زمین درمیان میں لٹک کر رہ گئی ہے ۱۲۔

یہ ہے کہ پانی میں چونکہ ٹھنڈک کی صفت اور قوام اس کا درمیانی درجے کا ہے یعنی نہ زیادہ گاڑھا ہے اور نہ زیادہ رقیق، اس لئے اس کو زمین سے مناسبت ہے، اور رطوبت و سیال و مائع ہونے کے صفات کی وجہ سے اس کو ہوا سے مناسبت ہے، اسی پر دوسرے اجسام کے حیزوں اور طبعی جگہوں کو قیاس کرلینا چاہیے، بلکہ یہ واقعہ ہے کہ اگر ان کے طبعی مقامات اور حیزوں کی یہ ترتیب نہ ہوتی تو اپنی ضد کے اتصال سے سب تباہ و برباد ہو جاتے، (مثلاً زمین کا اتصال اگر آگ سے ہوتا یا پانی کا اتصال آگ سے ہوتا تو کیا موجودہ نظام قائم رہ سکتا تھا) اور میں یہ اس بنیاد پر کہہ رہا ہوں کہ ان واقعی امور سے قطع نظر کر کے کوئی سمت صرف سمت ہونے کی حیثیت سے کسی کی مطلوب کیوں ہونے لگی،

بہر حال اصل مقصود تو اس نتیجے کا حاصل کرنا، اور اس کے مخالف حال سے گریز کرنا ہے، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بسا اوقات یہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ مکان تو طبعی ہے لیکن ترتیب غیر طبعی ہے، مثلاً کسی ایسے گھڑے کو جس میں ہوا بھری ہوئی ہو، اگر ہوا میں ایسی جگہ معلق کردیں جہاں سے وہ پانی کو اپنے اندر جذب کر سکتا ہو، تو دیکھا جاتا ہے کہ گھڑا مسلسل پانی کو چوستا رہتا ہے، اس کی وجہ کیا ہے یہی کہ ہوا ایک اجنبی محیط یعنی گھڑے سے بھاگنا چاہتی ہے، اور پانی مسام کی راہ سے چڑھ چڑھ کر اس کی جگہ کو اس لئے پر کرتا رہتا ہے کہ خلا محال ہے، اس پر اگر یہ پوچھا جائے کہ یہاں جو حرکت ہو رہی ہے اس کا سبب غیر طبعی سے گریز ہے یا طبعی کی طلب ہے تو میں کہوں گا کہ دونوں باتیں ہیں، اس لئے کہ دونوں میں کچھ تضاد تو ہے نہیں، اور صرف گریز کو سبب نہیں قرار دیا جا سکتا، ورنہ چاہیے تھا کہ حرکت کسی خاص سمت کی طرف نہ ہوتی، بلکہ جدھر بھی اتفاق ہوتا اسی طرف رخ کرتی، کیونکہ ترجیح تو پھر کسی کو کسی پر ہوگی نہیں، مگر ظاہر ہے کہ یہ بالکل غلط اور خلاف مشاہدہ ہے، (اس لئے معلوم ہوا کہ طبعی حرکت میں غیر طبعی حال سے گریز اور طبعی حال کی یافت دونوں مطلوب ہیں)

فصل

کسی ایک جسم میں مختلف حرکات کے مبادی اور اسباب جمع ہو سکتے ہیں، اس فصل میں اسی مسئلے کی تفصیل بیان کی جائیگی، ایسا جسم جو کسی دوسرے جسم سے پیدا نہیں ہوا بلکہ خود عدم سے وجود کے دائرے میں آیا، یعنی ابداعی جسم میں ذاتی حرکت کے بعد صرف دوری وضعی حرکت اور نفسانی کیفیت والی حرکت کے سوا اور کسی دوسری حرکت کا مبدء نہیں پایا جا سکتا، اس لئے کہ اس قسم کے اجسام میں اینی حرکت اور کمی حرکت مثلاً نمو و انحطاط تخلخل اور تکاثف وغیرہ کا پایا جانا ناممکن ہے، اسی طرح ان میں ایک حال سے دوسرے حال ایک کیفیت غیر نفسانی سے دوسری کیفیت کی طرف حرکت کی بھی گنجائش نہیں ہے، مثلاً گرم ہوتے چلے جانا، ٹھنڈے ہوتے چلے جانا ایک رنگ کو چھوڑ کر دوسرا رنگ آہستہ آہستہ اختیار کرنا جسے تلون کہتے ہیں، آہستہ آہستہ غذا ہضم کرنا، سانس لینا، ان باتوں کا امکان ان میں کہاں ہے کیونکہ اس قسم کی چیزوں سے ان کی ذات پاک اور بری ہے جیسا کہ عنقریب تمھیں معلوم ہوگا، اسی لئے ان امور کے مبادی و اسباب ان اجسام میں نہیں پائے جا سکتے، ورنہ اگر پائے جاتے اور پھر ان کے آثار بھی ان پر طاری نہ ہوں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ طبیعت اپنے کام کو چھوڑ بیٹھی حالانکہ یہ محال ہے۔

باقی ایسے اجسام جن میں چیز سے چیز بنتی ہے، اور تکوین و فساد کا سلسلہ ان میں جاری ہے، خصوصاً ان میں جو اجسام مرکب ہیں، جائز ہے کہ ان کے اندر بعض مبادی دوسرے مبادی کے ساتھ جمع ہو جائیں، بلکہ جمع ہوتے ہیں، اور جس طرح مبادی جمع ہوتے ہیں ان مبادی کے مختلف حرکات بھی ان میں جمع ہوتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی قسم کا بھی جسم ہو، یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی جسم میں حرکت مستقیمہ اور حرکت مستدیرہ کے مبادی جمع ہوں، ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس قسم کا جسم جب اپنے طبعی مکان سے باہر ہو جائے، اور اس کی طبیعت میں دونوں حرکتوں کا مبدء ہو، تو لازم آئے گا کہ اپنے طبعی مکان تک جو اس کا مطلوب ہے حرکت مستقیمہ سے پہنچے، اور دوری حرکت کا مبدء اس کو گھما کر

اس مطلوب سے پھر جائے اور یہ دونوں باتیں اس کی طبیعت ہی کے اقتضا کے سبب ہوں ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے، ہاں! ایک صورت ممکن ہو سکتی ہے یعنی یہ مانا جائے کہ دوری حرکت کا میل اس میں اس وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ جسم اپنے طبعی مکان میں ہو لیکن ایسی صورت میں دوری حرکت کا مبدء طبعی باقی نہ رہے گا، نیز اس کا بھی امکان نہیں ہے کہ دوری حرکت کو بجائے طبیعت کے نفس کی طرف منسوب کر دیا جائے، اس لئے کہ نفس طبیعت کے توسط بغیر کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکتا جیسا کہ ہمارا خیال ہے، علاوہ اس کے بجائے خود یہ ثابت شدہ مسئلہ ہے کہ کسی خارجی تحریک کو جسم اسی وقت قبول کر سکتا ہے جب اسی قسم کی حرکت کا اس میں ذاتی میلان بھی ہو، پھر اگر نفس اس میں دوری حرکت پیدا کرے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس میں دوری حرکت کا میل ذاتی طور پر پایا جاتا ہے، یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جس طرح سب مانتے ہیں کہ جسم جب اپنے طبعی مکان اور حیز میں نہیں رہتا تو اس وقت اس کی طبیعت حرکت کو چاہتی ہے اور جب طبعی مکان میں پہنچ جاتا ہے تو اس وقت طبیعت ہی سکون کو بھی چاہتی ہے پھر جیسے یہ ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، کیوں نہ یہی، دوری حرکت کے متعلق مانا جائے کہ طبیعت طبعی مکان میں پہنچنے کے بعد بجائے سکون کے دوری حرکت کو مقتضی ہو جاتی ہے، میں نے جو کہا کہ اس احتمال کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جو شکل پیش کی گئی ہے، اس میں طبیعت صرف ایک ہی بات کو چاہتی ہے یعنی اپنے طبعی مکان میں سکون، لیکن کبھی یہ سکون حرکت کے بعد حاصل ہوتا ہے، اس لئے ضمناً حرکت کو بھی چاہتی ہے، لیکن سکون کے لئے اس کی ضرورت تو نہیں ہے کہ جسم اپنے طبعی مکان میں دوری حرکت سے موصوف ہو، یعنی سکون حاصل کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ جسم اپنے طبعی مکان میں گھومے اور گھومنے کے بعد ساکن ہو، اس لئے کہ مکان کے اجزا میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہوتا سب یکساں نوعیت کے ہوتے ہیں، کسی جز کو چھوڑنا اور کسی پر آکر ٹھہر جانے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے (اور دوری حرکت کے معنی یہی ہیں)

فصل

قسری حرکت کے مبدء اور اسباب کی اس فصل میں تحقیق کیجائیگی،
اس باب میں صحیح ترین خیال یہ ہے کہ حرکت قسری کی علت
بھی اسی جسم کی طبیعت ہے، جس پر قاسر نے عمل کیا ہے،
یعنی خارجی قوت کا اثر قبول کرکے جو متحرک ہوا ہے، اور طبیعت اس حرکت
کا مبدء اس تغیر کی وجہ سے ہو جاتی ہے جو بیرونی قوت کے عمل سے جسم میں
پیدا ہو جاتا ہے، یعنی یہی تغیر طبیعت میں اس کی استعداد و صلاحیت پیدا کرتی ہے
کہ حرکت قسری کی وہ علت اور مبدء ہو جائے، باقی شیخ کے کلام سے یہ ظاہر
معلوم ہوتا ہے کہ حرکت قسری کا مبدء وہ میل ہوتا ہے، جو بیرونی محرک سے
جسم میں پیدا ہو جاتا ہے، تو اس میں یہ سوال باقی رہتا ہے کہ حرکت قسری
کے لئے صرف مدافعت کافی نہیں ہے، اس لئے کہ قاسر سے جو قوت مدافعت
کی جسم میں حاصل ہوئی تھی، وہ تو باقی نہیں رہتی، اور مدافعت کی وہ قوت جو
طبیعت سے تدریجی طور پر پیدا ہوتی چلی جاتی ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کا مال
یہی ہوا کہ اس حرکت کا مبدء بھی طبیعت ہی ہے گویا قسری اور غیر مناسب
میلانوں کے پیدا کرنے میں طبیعت کا وہی حال ہے جو مناسب طبعی میلانوں
کے پیدا کرنے میں اس کا حال ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ بخاری اور
غیر طبعی غریب حرارت کو مریض کی طبیعت ہی اس لئے پیدا کرتی ہے کہ
اپنی فطری حالت سے وہ ہٹ گئی ہے، پھر جب طبیعت اپنی فطری حالت
پر پلٹ کر آجاتی ہے تو اس سے پھر وہی حالات صادر ہونے لگتے ہیں جو جسم
کی طبیعت کے مناسب ہوتے ہیں، یا ناہموار شکل جس میں نشیب و فراز یا
دندانے ہوں، اس کو بھی زمین کی طبیعت ہی اس لئے پیدا کرتی ہے، کہ قسری
اور بیرونی اسباب کی وجہ سے زمین کی طبیعت جو کردی اور گول شکل چاہتی
تھی، اس شکل کو کھو بیٹھی ہے پھر زمین میں جو طبعی صفت یبوست (خشکی)
کی پائی جاتی ہے، جس کی خاصیت یہ ہے کہ جو شکل بھی حاصل ہو، اس کو زور سے
پکڑ لے اور اس کو محفوظ رکھے، اس کا یہ نتیجہ ہے کہ زمین اپنی اصلی گول شکل
کی طرف پھر واپس بھی نہیں ہو رہی ہے، اور اس میں کوئی منافات کی صورت بھی

لازم نہیں آتی، یعنی وہی طبیعت جو کروی شکل کو چاہتی تھی اب دندانہ دار غیر ہموار شکل کو پکڑے بیٹھی ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے، اسی لئے شیخ نے کہا ہے کہ اگر اس ہوا کی طرف سے رکاوٹ نہ پیدا ہو جیسے پتھر پھاڑ کر اوپر جاتا ہے اور اسی رکاوٹ کی وجہ سے چڑھاؤ کا جو میلان پتھر میں پیدا ہو گیا تھا، کمزور پڑتا جاتا ہے اگر یہ مقابلہ درمیان میں پیش نہ آتا، تو جو پتھر اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے وہ آسمان کی سطح سے ٹکرانے کے بعد ہی واپس ہوتا،

میں کہتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں کچھ پیچیدگی ہے، اور وہ یہ ہے کہ درمیانی ہوا جسے پھاڑ کر پتھر حرکت کرتا ہے اس کے دباؤ، اور رکاوٹ کی وجہ سے (پتھر جب نیچے کی طرف آتا ہے) طبعی میلان کیوں کمزور نہیں ہوتا، بلکہ دیکھا جاتا ہے کہ طبعی حرکت میں جوں جوں زیادہ ہوا کی مسافت قطع کر کے پتھر زمین کے قریب پہنچتا ہے تو اس کی حرکت میں اور زیادہ تندی اور تیزی پیدا ہو جاتی ہے، الغرض تعجب کی بات ہے، کہ طبعی میلان تو ہوا کی رکاوٹ سے کمزور نہیں پڑتا اور قسری میلان کمزور پڑ جاتا ہے، (آخر دونوں میں فرق کیا ہے) ممکن ہے کہ اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ہوائی رکاوٹوں سے میل میں کمزوری اس وقت پیدا ہوتی ہے جب جسم طبعی اپنے حیز سے باہر ہو، جسم طبعی حیز سے جتنا زیادہ باہر ہوتا چلا جائے گا اسی قدر اوپر جانے کے میلان میں کمزوری بڑھتی جاتی ہے، تا آں کہ بالآخر قسری میلان بالکلیہ فنا ہو جاتا ہے، اور جسم کی اصلی قوت اب نمودار ہوتی ہے، (جو اس کو واپس لا کر طبعی حیز میں پہنچا دیتی ہے)

لیکن سچی بات یہ ہے، کہ مسئلے کی صحیح تحقیق کے لئے، دراصل ضرورت ہے، کہ ہمارے چند مقررہ مشرقی اصول کی طرف رجوع کیا جائے یعنی یہ بات کہ بیرونی قوت جس صورت پر عمل کرتی ہے، یہ صورت اپنی اصل ذات، اور جوہری حقیقت کو چھوڑ کر دوسری صورت کی طرف منقلب ہو جاتی ہے، مثلاً پگھلے ہوئے لوہے میں وہ آتشی صورت جو حرارت لو، گرمی کو پیدا کرتی ہے اس لوہے کی آہنی صورت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے، اسی طرح جو پتھر اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے، اس میں ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے جس کی خاصیت سبکی اور خفت

ہوتی ہے، اور پتھر کی حجریت کے ساتھ یہ صورت جمع ہو جاتی ہے اور یہ جائز ہے کہ کسی واحد صوری وجود میں چند ایسے ذاتی صفات اور ذاتیات اکٹھے ہو جائیں، جو متفرق مختلف الحقائق موجودات میں بکھرے ہوئے پائے جاتے تھے اس قاعدے کے ذریعے سے اس مشہور شبہے کا حل بھی پیدا ہو جاتا ہے جس کی تقریر یہ کی جاتی ہے کہ اوپر کی طرف حرکت دینے والی قوت اگر آگ کی صورت ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہی آگ اگر کسی پتھر میں لگ جائے اور وہ اتنا مشتعل ہو کہ آگ کی طرح اوپر جانے لگے، (جیسے لکڑی وغیرہ میں جب آگ لگتی ہے تو اوپر کی طرف اُس کی حرکت ہونے لگتی ہے) تو یہ ماننا پڑے گا کہ آگ کی صورت ایک جوہر میں عرض بن کر پائی گئی، حالانکہ وہ تو جوہر ہے اچھا تو اصل مسئلے کی طرف توجہ کرنا چاہیئے، گفتگو قسری حرکت کے مبدء میں ہو رہی تھی، معلوم ہونا چاہیئے کہ اس حرکت کی علت میں جتنے مذاہب و خیالات ممکن ہیں وہ چار ہی ہو سکتے ہیں یعنی اس حرکت کی علت یا تو اس جسم میں موجود ہو گی جس پر قسری قوت نے عمل کیا ہے، یا اس سے باہر موجود ہو گی، پہلی شق یعنی خود اسی جسم مقسور میں اس کو اگر مانا جائے تو دو ہی احتمال ہیں، اختتام حرکت تک وہ موجود رہتی ہے، یا نہیں موجود رہتی ہے اگر باقی نہیں رہتی ہے، تو گویا "تولید" کے نظریے کو تسلیم کر لیا گیا، یعنی یہ مان لیا گیا، کہ حرکت دوسری حرکت کو پیدا کرتی ہے، اور اگر باقی رہتی ہے تو یہ وہی نظریہ ہوا جس میں مانا جاتا ہے کہ قاسر جسم میں ایک ایسی قوت پیدا کر دیتا ہے، جس سے جسم حرکت پذیر ہوتا ہے، یہ تو اس شق کے احتمالات ہیں جس میں اس حرکت کی علت جسم کے اندر مانی گئی تھی، لیکن یہ شق کہ وہ جسم سے باہر ہے، تو اس وقت لامحالہ یہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ قسری حرکت کی علت کوئی جسم ہے، پھر اس سے جو جسم مقسور میں حرکت پیدا ہو گی اس کی دو ہی صورت ہے یعنی جذب کے ذریعے سے وہ خارجی جسم اس میں حرکت پیدا کرے گا، یا جذب و تخلخل کے ذریعے جس میں نکلنا دفع یعنی دھکے کے ذریعے سے یہ حرکت پیدا ہو گی، جذب والی شق تو ان لوگوں کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ جو پتھر ہوا میں پھینکا گیا ہے، اس کے آگے جو ہوا ہوتی ہے،

وہ مڑکر پتھر کو پکڑ لیتی ہے، اور یوں پتھر قوت کے ساتھ آگے بڑھتا جاتا ہے اور دوسری شق یعنی دفع والا احتمال یہ ان لوگوں کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ قاسر ہوا اور پتھر دونوں کو دھکا دے کر اوپر کی طرف روانہ کرتا ہے لیکن ہوا چونکہ پتھر سے زیادہ لطیف ہے تو اس پر دھکے کا اثر فوراً پڑتا ہے، اور اپنے ساتھ وہ اس جسم کو بھی اوپر کی طرف لی جاتی ہے جو اس میں رکھ دیا جاتا ہے لیکن آخر کے دونوں خیالات بالکل غلط ہیں اس لئے کہ جذب ہو یا دفع اگر اختتام حرکت تک وہ باقی نہیں رہتے، تو حرکت کے لئے پھر ایک اور علت اور سبب کی ضرورت باقی ہی رہی، جو جذب و دفع کے سوا ہو، اور گفتگو پھر اس علت میں بھی شروع ہو جائے گی، اور اگر یہ باقی رہتے ہیں، تو پھر ان کی علت میں گفتگو شروع ہو جائے گی کہ آخر ان کو بھی تو علت و سبب کی حاجت ہے، اسی طرح تولید والا خیال وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ معلول کا وجود علت کے بغیر بھی باقی رہ سکتا ہے، اور یہ کہ علت مفقود ہونے کے بعد بھی اپنے معلول پر اثر انداز ہو سکتی ہے،

بہر حال جب یہ بودے سخیف خیالات باطل ثابت ہو چکے تو ایک ہی رائے صحیح باقی رہی، لیکن اس کی تصحیح و تحقیق کے لئے ذرا ژرف نگاہی کی ضرورت ہے، یہ تو قسری حرکت کے مبدا کی بحث تھی رہ گئی یہ بات کہ قسری حرکت کی کئی قسمیں ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی تو اینی اور مکانی حرکت کی شکل میں پائی جاتی ہے پھر اس کی صورت کبھی یہ ہوتی ہے کہ طبعی مکان سے بالکلیہ متحرک کو باہر کر دیتی ہے، مثلاً ایسا پتھر جو اوپر کی جانب پھینکا گیا ہو، ظاہر ہے کہ ایسا پتھر زمین سے بالکل جدا ہو کر دوسرے کرہ میں پہنچ جاتا ہے، اور کبھی بالکلیہ اپنے طبعی مکان سے متحرک جدا نہیں ہوتا، جیسے کسی پتھر کو زمین پر کھینچیں، باقی اٹھا کر جو کسی پتھر کو طبعی مکان سے جدا کرتے ہیں، یعنی کوئی زمین سے اس کو اٹھا کر اوپر لے جائے، تو یہ عرضی حرکت سے زیادہ مشابہ ہے، یہ تو قسری حرکت کی وہ صورتیں ہیں، جن سے مکانی حرکت پیدا ہوتی تھی، اسی طرح کبھی قسری حرکت وضعی بھی ہوتی ہے یعنی دوری حرکت جو قسری قوت سے پیدا ہو دراصل یہ جذب اور دفع سے مرکب ہوتی ہے جیسے چرخی وغیرہ کی حرکتوں کا

حال ہے، اور کبھی دوری حرکت قسری قوت سے اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ وہ حرکتوں
میں مکرر ہو جاتی ہے سنار کی گھریاں جو پگھلی ہوئی دھات چرخ کھانے لگتی ہے
اس کی یہی وجہ ہوتی ہے، اس میں یہ ہوتا ہے کہ حرارت سے تاؤ کھا کر دھات کے
جو اجزا اپنے مستقر میں تھے وہ بلند ہو ہو کر اوپر کی طرف چڑھنا چاہتے ہیں پھر طبعی قوت
ان کو نیچے کی طرف لانا چاہتی ہے یوں کھولتے ہوئے، وہ گھومنے لگتے ہیں لیکن
مستقر پر نہیں بلکہ بلندی اور مستقر کے درمیان یہ رقص پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ جولاہا کاؤ
کی حرکت ہے، تو کبھی یہ صورت خارجی اسباب کے اثر سے پیدا ہوتی ہے اور
کبھی جذب و دفع کے ساتھ جب طبعی میلان جمع ہو جاتا ہے تو یہ صورت پیش آجاتی ہے
مثلاً گیند کو پہاڑ سے جب لڑھکائیں، باقی مقدار اور کمیت میں بھی قسری حرکت
ہوتی ہے، یا نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوتی ہے، زیادہ ہونے اور بڑھنے
کی صورت تو ورم اور سوجن کی ہے، یا بوتل کے پانی میں جو تخلخل اس وقت
پیدا ہوتا ہے، جب اس کو خوب اچھی طرح زور سے چوسیں، اور کمی کی صورت
وہ انحطاط اور نقاہت ہے، جو مرض کی وجہ سے بدن میں محسوس ہو، اور وہ
انحطاط جو بدن میں بڑھاپے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے تو اس کی نوعیت کچھ مختلف
ہے، یعنی کائنات کے کلی نظام کے اعتبار سے تو یہ حرکت طبعی ہے، لیکن خاص
جزئی بدن کے حساب سے قسری ہے، کیفیت میں قسری حرکت کی ایسی مثال جس کا
تعلق محسوسات سے ہو، پانی ہے جب وہ گرم کیا جائے، اور غیر محسوس حالات
اور اخلاق میں اس کی مثال امراض، اور تمام اخلاقی و نفسیاتی کیفیات ہیں مثلاً
کفر اور جہالت کی شدت، یا بخل کا کسی میں زور بڑھتا جائے، یہی حال ان تمام
رذائل اور بداخلاقیوں کا ہے جو بہ تدریج پیدا ہو رہے ہوں، اس لئے کہ یہ ایسے
حالات ہیں، جو قطعاً انسانی فطرت کی طبیعت کے خلاف ہیں (قسری حرکات
کی یہ صورتیں عرضی مقولوں کی ہیں) لیکن جوہری ہستیوں کے اندر تغیرات تو
میرے مسلک کے رو سے چونکہ یہ تغیرات جوہری حرکات کے نتائج ہیں، اس لئے
ان میں طبعی اور قسری دونوں قسم کی حرکتیں پائی جاتی ہیں، طبعی کی مثال تو پیٹ
کا وہ بچہ ہے، جو نطفے سے حاصل ہوتا ہے، یا وہ نباتات ہیں جو تخم سے پیدا ہوتے ہیں،

اور قسری کی مثال وہ آگ ہے جو چقماق کی چوٹ سے پیدا ہوتی ہے، یا اکسیر والے کیمیاگر جو تانبے کو سونا، رانگ کو چاندی بناتے ہیں، اور یہ تو تکوین، اور بناؤ کی مثالیں ہوئیں، بگاڑ اور فساد بھی کبھی طبعی ہوتا ہے، جیسے حیوانات میں جو موت بڑھاپے کا نتیجہ ہو، اور طول مدت کی وجہ سے درخت جو خشک ہو جاتے ہیں، اور کبھی قسری بھی ہوتا ہے جیسے زہر یا قتل کے ذریعے سے جو موت پیدا ہوتی ہے، یا درخت کو جو کاٹ دیتے ہیں،

فصل ہر جسم میں ضرور ہے مستقیم حرکت کے میل کا مبدء بھی پایا جائے اور مستدیر میل کا بھی، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، یہ ایک مانی ہوئی بات ہے کہ ہر جسم کی یہ شان ہونی چاہیئے کہ ایک مکان سے وہ دوسرے مکان کی طرف یا ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف حرکت کرے، جس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سوال یہ کیا جاتا ہے کہ اس جسم میں اگر مذکورۂ بالا حرکات کا مبدء پایا جاتا ہے تو یہی میرا دعویٰ ہے اور اگر نہیں پایا جاتا، تو پھر چاہیئے کہ بیرونی قوتوں کے ذریعے سے جو حرکت پیدا ہوتی ہے اس کا قبول کرنا اس جسم کے لئے بہت زیادہ آسان ہو اس لئے کہ جس جسم کا میلان کسی خاص طرف زیادہ ہوگا تو اس سمت کے خلاف اس میں حرکت پیدا کرنا ظاہر ہے کہ اسی قدر دشوار ہوگا، جتنا یہ میلان اس میں زیادہ سخت ہوگا، کیونکہ بدیہی بات ہے کہ معاوق اور رکاوٹ کے ساتھ شے کا جو حال ہوتا ہے، وہ اس حال کے مساوی نہیں ہو سکتا جب شے کے ساتھ وہ معاوق اور رکاوٹ نہ ہو، اب اگر کوئی ایسا جسم فرض کیا جائے جس میں کسی میل کا مبدء نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ خارجی قوت سے اس جسم کا میل قبول کرنا بہت زیادہ آسان ہوگا، لیکن اگر اس کو مان لیا جائے تو ایسے جسم کا پایا جانا ناممکن ہوگا جس میں کسی قسم کا طبعی میل نہ پایا جاتا ہو، ورنہ پھر یا یہ ماننا پڑے گا کہ ایک مکان سے دوسرے مکان تک جسم اچانک دفعۃً پہنچ جائے، لیکن ظاہر ہے کہ لازم بتیا ہد سے کے خلاف ہے، یعنی اچانک کوئی جسم ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو کر نہیں پہنچتا ماسوا اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ ایسی حرکت بھی پائی جا سکتی ہے

جس کے لئے کوئی مدت اور زمانہ نہ ہو، لیکن یہ تو محال ہے پس جس وجہ سے یہ بات لازم آئی ثابت ہوا کہ وہ بھی محال ہے غور کرنے والوں کے لئے جس لزوم کا میں نے دعویٰ کیا ہے بالکل بدیہی ہے، اہل بصیرت ناظرین کے لئے تو اتنی بات کافی ہوسکتی ہے اگرچہ میں جانتا ہوں کہ جھگڑالو بحثی مناظرہ کرنے والوں کے مقابلے کے لئے ناکافی ہے، اس لئے مناسب ہے کہ ذرا زیادہ تفصیل اور وضاحت سے کام لیا جائے، اچھا تو میں کہتا ہوں کہ ہر جسمانی قوت یقیناً بڑھنے گھٹنے، زیادہ ہونے کم ہونے، متناہی ہونے غیر متناہی ہونے کے صفات سے موصوف ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بذات خود جسم ان صفات سے موصوف ہوتا ہے، بلکہ جن اعداد، یا مقدار، یا زمانے سے جسم موصوف ہوتا ہے ان کے ذریعے سے یہ صفات جسم کے صفات بن جاتے ہیں، بہر حال اس جسمانی قوت کی حد بندی شمار کے اعتبار سے اور زمانے کے حساب سے اور اس قوت کی شدت و زور کے اعتبار سے ہوسکتی ہے یعنی اس قوت سے جو آثار ظاہر ہوں گے یا جو حرکات پیدا ہوں ان کو گن کر اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے اسی طرح زمانے کے حساب سے بھی اندازہ ہوسکتا ہے یعنی کتنی زیادہ مدت میں یا کتنی کم مدت میں اس سے کیا آثار یا حرکات ظاہر ہوئے اس ذریعے سے اس کا یقیناً اندازہ ہوسکتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت کی مدت دراصل ایک ایسی مقدار ہے جس میں محدود و غیر محدود سب کی گنجائش فرض کی جاسکتی ہے، کیونکہ کم (مقدار) کی یہ خاص خصوصیت ہے، الغرض زمانے میں دونوں باتوں کی قطعاً گنجائش ہے، زمانے کی زیادتی میں اس کی گنجائش کا پتا تو مدت اور شمار کے اختلاف سے چلتا ہے اور کمی میں اس کا اندازہ قوت کی شدت اور زور کے تفاوت سے چلتا ہے، شاید بات پورے طور سے ذہن نشین نہیں ہوئی، اس لئے اس اجمال کی تفصیل کی جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسی چیز جس کا تعلق مقدار والی یا عدد والی شے سے ہو مثلاً وہ قوتیں جن سے ایک خاص وقت تک مسلسل کچھ اعمال صادر ہوتے رہتے ہیں، یا ایک عمل کے بعد دوسرا عمل اس سے یکے بعد دیگرے صادر ہوتا ہے، اور ان اعمال کی کوئی خاص تعداد ہے،

اب محدود و غیر محدود کے فرض کرنے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ ان اعمال کی مقدار سے اس کا اندازہ کیا جائے جو مسلسل بغیر کسی انقطاع کے اس قوت سے خاص وقت تک صادر ہوتے رہے ہیں یا اس فرض میں ان اعمال کے شمار سے فائدہ اٹھایا جائے جو یکے بعد دیگرے اس قوت سے صادر ہوئے، مقدار کے اعتبار سے اگر یہ کیا جائے گا تو عمل کی وحدت اور اس کے زمانے کے اتصال کی شق کو فرض کر کے ایسا کیا جائے گا، یا صرف خود عمل کے مسلسل اتصال کو پیش نظر رکھا جائے گا، اور اس کی وحدت و کثرت کا خیال نہ کیا جائے، اب ان تمام اعتبارات کے حساب سے قوتوں کی تین قسمیں نکل آتی ہیں، پہلی قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ ان سے ایک ہی عمل مختلف زمانوں میں صادر ہوا ہے، مثلاً چند تیر انداز ہیں جن کے تیروں نے ایک محدود مسافت کو مختلف زمانوں میں قطع کیا، ایسی صورت میں یقیناً وہ تیر انداز جس کا تیر سب سے کم مدت میں پہنچا ہے اس کی قوت ان لوگوں سے زیادہ شدید اور زور دار ہوگی جن کے تیروں کے پہنچنے میں زیادہ مدت صرف ہوئی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی قوت جو شدت و زور میں غیر محدود اور لامتناہی فرض کی جائے گی لازم آتا ہے کہ اس کا عمل سرے سے زمانے میں واقع ہی نہ ہو اور دوسری قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ مختلف زمانوں میں کوئی عمل ان سے مسلسل صادر ہوا، مثلاً ہوا میں چند تیر اندازوں نے تیر چلائے، اور ہر ایک کے تیر کی حرکت کا زمانہ مختلف ہے یعنی کسی کا تیر فوراً واپس ہو گیا کسی کا دیر میں آیا ایسی صورت میں جس کے تیر کا زمانہ زیادہ ہوگا ظاہر ہے کہ اس کی قوت ان کی قوت سے قطعاً زیادہ ہوگی جن کے تیر کے حرکت کی مدت کم ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے جو قوت غیر متناہی ہو اس کا عمل غیر محدود اور لامتناہی مدت تک باقی رہے تیسری قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ یکے بعد دیگرے ان سے ایسے اعمال صادر ہوئے جو عدداً مختلف ہیں، مثلاً چند تیر انداز تیر اندازی کرنا شروع کریں، اور ہر ایک کے تیر اندازی کی تعداد مختلف ہو ایسی صورت میں

ظاہر ہے کہ جن سے زیادہ تعداد میں تیر اندازی بن پڑے گی وہ ان سے زیادہ قوی ہوں گے جن کی تیر اندازی کی تعداد کم ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو قوت غیر متناہی فرض کی جائے گی اس کے عمل کی تعداد بھی غیر متناہی ہوگا الحاصل پہلا اختلاف تو شدت اور ضعف میں ہوگا، دوسرا مدت میں تیسرا شمار اور تعداد میں؛ لیکن چونکہ شدت کے اعتبار سے غیر محدودیت کا ناممکن ہونا اس لئے بالکل ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ اس سے اثر کا صدور در ظہور کم سے کم مدت میں ہو یعنی اتنی تھوڑی مدت میں کہ گویا وہ آن ہے بلکہ وہ واقع میں آن ہی ہوگی حالانکہ زمانے کے سوا حرکت کے واقع ہونے کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے اور مذکورۂ بالا صورت میں یہی لازم آتا ہے جو محال ہے بہرحال اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ قسری تاثیر میں اختلاف ان چیزوں کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے جس پر قسری قوت عمل کرتی اور جو اس قسری قوت کو قبول کرتی ہے مطلب یہ ہے کہ وہ چیزیں جن پر قسری قوت عمل کرتی ہے اور جو اس عمل کو قبول کرتی ہیں ان کی جسامت جتنی زیادہ بڑی ہوگی قاسر کا تحریکی اثر اسی قدر ضعیف اور کم زور ہوگا اس لئے کہ بڑی جسامت والے جسم میں رکاوٹ اور مقابلے کی قوت زیادہ قوی ہوگی کیونکہ اس کی رکاوٹ جو کچھ بھی ہوگی وہ اس کی طبیعت کا اقتضا ہوگا، اور ظاہر ہے کہ بڑے جسم میں طبیعت زیادہ قوی ہوگی اور چھوٹے جسم میں کمزور ہوگی، جب یہ امور ذہن نشین ہو چکے تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہر حرکت میں تین متناسب امور کا پایا جانا ناگزیر ہے یعنی زمانہ[1]، مسافت[2] سرعت وبطوء (تیز رو اور سست رو ہونے) میں ان کا کوئی درجہ، اور یہ کلیہ ہے کہ ان تین باتوں میں سے دو باتوں میں جب دو حرکتیں متفق ہوں گی تو تیسری بات میں ان کا متفق ہونا ناگزیر ہے اور جو دو حرکتیں ان تین باتوں میں سے کسی ایک میں متفق ہوں، اور اس کے بعد باقی دو میں سے کسی ایک میں مختلف ہوں تو دوسری بات میں بھی اسی نسبت سے اختلاف ہونا لابدی ہے اب اگر ہم کوئی ایسا جسم فرض کریں جس میں مطلقاً میل نہیں ہے یعنی عدیم المیل ہے، اور کوئی قاسر اس کو کسی معین مسافت میں ایک خاص درجے کی قوت

حرکت دے تو کسی معین وقت و زمانے کا اس حرکت کے لئے ہونا ضرور ہے۔ اس لئے کہ مطلق کے وجود کی شکل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ کسی معین وجود میں ہو کر پایا جائے اب اس کے بعد ایک ایسا جسم فرض کیا جاتا ہے جس میں طبعی میل پایا جاتا ہے اور اس کو قاسر اسی درجے کی قوت سے اسی مسافت میں حرکت دے تو ضرور ہے کہ ثانی الذکر کی حرکت کی مدت یقیناً سابق الذکر کی حرکت کی مدت سے زیادہ ہوگی یعنی میل والے کی حرکت کا زمانہ اس جسم کی حرکت کی مدت سے زیادہ ہوگا جس میں میل فرض نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ معاوق اور رکاوٹ والی حرکت ایسی ہو جائے جس میں معاوق اور رکاوٹ نہیں ہے اور اگر ہم ایک تیسرے جسم کو بھی فرض کریں اور یہ بھی مانیں کہ اسکو بھی قاسر نے اسی درجے کی قوت سے اسی مسافت میں متحرک کیا ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ اس میں ایسا طبعی میل پایا جاتا ہے جس کی قوت کو میل والے جسم کی قوت سے وہی نسبت ہے جو نمبر اول اور نمبر دوم والوں کی حرکت کے زمانوں میں ہے اب نمبر اول والے (یعنی عدیم المیل) والے کے زمانے کو نمبر دوم والے کے زمانے کا ہم دسواں حصہ مثلاً فرض کرتے ہیں یہ تمام نسبتیں اگر محفوظ رہیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نمبر اول (عدیم المیل) والے کا زمانہ اور نمبر سوم کا زمانہ مساوی ہو جائے اس کے یہ معنی ہوں گے کہ نمبر سوم والے جس میں میل فرض کیا گیا تھا اس کے میل کا کوئی اثر باقی نہ رہے یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہو جائے جو بداہتہً محال اور ناممکن ہے

چند شکوک اور ان کا ازالہ

اس مقام پر چند شبہات پیش کئے گئے ہیں جن میں پہلا شبہہ یہ ہے کہ نمبر سوم والے کے میل کی قوت کو نمبر دوم کے میل کی قوت میں جو یہ نسبت فرض کی گئی ہے جو دو زمانوں یا دو مسافتوں میں ہوتی ہے ہم کہتے ہیں کہ ہم ہی تسلیم نہیں کرتے کہ ایسی نسبت کا پایا جانا ممکن بھی ہے اس لئے کہ ایسے انتہائی ضعف کا امکان موجود ہے جس سے زیادہ ضعف ممکن نہ ہو دوسرا شبہہ یہ ہے کہ بالفرض اگر دونوں میلوں میں یہ نسبت پائی بھی جائے لیکن ہم اس میل کے متعلق

یہ نہیں مانتے کہ دو قسری میل کے لئے بھی رکاوٹ کا کام دے سکتا ہے، اس لئے کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ معاوقت اور رکاوٹ قوت کی اتنی مقدار پر موقوف ہو کہ اس سے کم میں اس کا اثر ظاہر نہ ہو تیسرا شبہہ یہ ہے کہ دونوں زمانوں کے درمیان جو نسبت ہے وہ تو مقداری نسبت ہے، اور دونوں رکاوٹوں میں جو نسبت ہے وہ تعدادی ہے، ایسی صورت میں ایک کا دوسرے پر انطباق صحیح نہ ہوگا[۲] اس لئے کہ پہلی نسبت کے متعلق ممکن ہے کہ وہ صمی نسبت ہو۔

ان تمام شبہوں کا جواب یہ ہے کہ قوتوں میں شدت و ضعف کے درجوں کا حال وہی ہے جو زیادتی اور کمی کے مدارج و مراتب کا ہے یعنی جس طرح زیادتی و کمی کے مراتب دونوں پہلوؤں (یعنی زیادتی اور کمی دونوں کے حساب سے کسی ایسی حد پر پہنچ کر رک نہیں جاتے، کہ جن کے آگے ان کا پھر کوئی مرتبہ ذاتی طور پر نہ پیدا ہوتا ہو گویا جس طرح اجسام کی تقسیم کسی ایسی حد پر پہنچ کر رک نہیں جاتی جس کے بعد تقسیم ممکن نہ ہو، اور نہ جسم کا بڑھاؤ کسی ایسی حد تک رک سکتا ہے کہ اس پر زیادتی ممکن نہ ہو یعنی ذاتی طور پر جسم کا حال یہی ہے یوں کسی خارجی یا بیرونی مانع کی وجہ سے رکاوٹ پیدا ہو جائے تو وہ دوسری بات ہے، یہی حال جسم کے میلانوں اور ان کے دباؤ کے کم ہونے اور زیادہ ہونے میں ہے یعنی میل اگر ضعف کے انتہائی درجے تک بھی پہنچ جائے جب بھی رکاوٹ پیدا کرنے میں کچھ نہ کچھ اس کا اثر ضرور ظاہر ہوگا، کیونکہ اثر کا مبدء او سبب تو وجود ہے، خائتہ مافی الباب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا اثر محسوس نہ ہو، لیکن جب میل کا وجود ہے تو اس کے اثر کا ہونا بھی لابدی ہے، محسوس ہو، یا نہ محسوس ہو،

لے صمّ کے معنے بہرا ہونے کے ہیں یہ حساب کی اصطلاح ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ دو مقداریں ایسی جن میں ایک زائد اور دوسری ناقص ہو ناقص کو جب گھٹائیں تو ناقص اول سے وہ بہر حال ناقص رہے اور یہ نقص سلسلہ لا متناہی حدود تک چلا جائے چونکہ اتصالی مقداروں کی تقسیم لا متناہی حدود تک جاری ہوتی ہے اس لئے اس میں یہ جائز ہے بخلاف عدد کے کہ آخر گھٹتے گھٹتے ایک کے عدد پر ختم ہو جاتا ہے، ۱۲

ایک بات تو یہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ مقدار سے جن چیزوں کا تعلق ہوتا ہے، ان کا حال ان باتوں میں یعنی مساوات، تفاوت، عددیت مشارکت، تقسیم وغیرہ کے قبول کرنے میں وہی ہوتا ہے جو خود مقدار کا حال ہے، فرق اگر کچھ ہے تو یہی کہ مقدار کے لیے ان حالات کا ثبوت ذاتی طور پر ہوتا ہے یعنی خود ان کی ذات ہی قبول کرتی ہے، اور مقدار کے متعلقات سے ان امور کا ذاتی نہیں بلکہ عرضی تعلق ہوتا ہے، (ان دو باتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد تمام شبہوں کا جواب نکل آتا ہے) البتہ جو سب سے زیادہ زوردار شبہہ ان لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ سوال یہ ہوتا ہے کہ حرکت کا وجود زمانے میں کیا اس طرح ممکن ہے کہ اس کی راہ میں کوئی معاوق اور رکاوٹ نہ ہو، یا یہ ناممکن ہے؟ اگر اس کو ممکن قرار دیا جاتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے، کہ معاوقت اور رکاوٹ رکھنے والے جسم میں حرکت کے زمانے کا بعض حصہ تو حرکت کے مقابلے میں واقع ہوگا اور اسی زمانے کا بعض حصہ معاوقت اور رکاوٹ کے مقابلے میں خرچ ہوگا، اور اس بنیاد پر اس جسم کی حرکت کا زمانہ جس میں ضعیف درجے کی معاوقت اور رکاوٹ پائی جاتی ہے، اس جسم کی حرکت کے زمانے سے بڑھ جائے گا، جس میں معاوقت اور رکاوٹ کا وجود سرے سے نہیں ہے، کیونکہ دو رکاوٹوں میں جو نسبت ہونی چاہئے اس کا یہی صریحی اقتضا ہے، اور اگر دوسری شق مانی جاتی ہے یعنی بغیر رکاوٹ اور معاوقت کے حرکت کا وجود ناممکن قرار دیا جاتا ہے تو چلئے سرے سے دلیل ہی ختم ہو گئی، اس لئے کہ اس کے عدم امکان کی صورت میں گویا یہ لازم آیا کہ تمہاری دلیل چند ایسے فرضی مقدمات پر مبنی تھی جس میں بعض مقدمے محال تھے، ہو سکتا ہے کہ نتیجے میں جو خلاف مفروض کی شکل پیش آ گئی تھی اس کی وجہ یہی محال ہو نہ کہ جسم کا رکاوٹ اور معاوق سے خالی ہونا،

میں کہتا ہوں کہ اس شبہے کے جواب کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ دوسری شق کا اختیار کر لیا جائے، اور یہ جو کہا گیا کہ اس سے دلیل ہی ختم ہو جاتی ہے اس کو غلط ثابت کیا جائے، تقریر اس کی یوں ہو سکتی ہے کہ دلیل کا حاصل تو یہ تھا کہ

جس میں معاوق اور رکاوٹ کو نہیں مانا گیا تھا اس کی حرکت کے متعلق لازم آتا ہے کہ زمانے میں اس کا واقع ہونا محال ہو۔

کیونکہ اگر وہ محال نہیں بلکہ ممکن ہو تو پھر چند ایسے امور جو ممکن نہیں ان کے ساتھ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے کوئی محال لازم نہیں آتا، ان چند امور سے میری مراد نمبر دوم اور نمبر سوم والے اجسام کی حرکت بہ طریقۂ مذکور ہے، اور محال جو لازم آتا تھا وہ یہ ہے کہ معاوق اور رکاوٹ والے جسم کا زمانہ اور جس جسم میں معاوق اور رکاوٹ نہیں ہے اس کا زمانہ لازم آتا ہے کہ دونوں برابر ہو جائیں مگر یہ بات چونکہ لازم آئی اس لئے زمانے میں اس حرکت کا واقع ہونا معلوم ہوا کہ محال ہے لیکن اس کے ساتھ چونکہ یہ مسلم ہے کہ ہر حرکت بہرحال زمانے میں واقع ہوتی ہے اس لئے اس کا زمانے میں نہ واقع ہونا ثابت ہوا کہ یہ محال ہے، اور ان سب کا آخری خلاصہ یہ ہے کہ جس میں مطلقاً میل (یا معاوق اور رکاوٹ) نہ فرض کی گئی تھی ثابت ہوا کہ اس کی حرکت محال ہے اور یہی تو مقصود تھا۔

اسی طرح جواب کی دوسری صورت یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی شق کو تسلیم کرکے جواب دیا جائے یعنی کہا جا سکتا ہے کہ واقع میں کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی جس کا وقوع زمانے میں نہ ہو، اس مقدمے میں اور اس مقدمے میں کہ حرکت اپنے وقوع میں زمانے کو نہیں چاہتی دونوں میں ایسی صورت میں کوئی منافات نہیں ہے جب دوسرے مقدمے کو یعنی اپنے وقوع کے لئے حرکت زمانے کو نہیں چاہتی اس کا اعتراف کسی ناممکن بات کے واقع ہونے کے ساتھ مشروط کر دیا جائے کیونکہ حرکت کا زمانے کو نہ چاہنا اس کا اعتراف تو امر محال کے ساتھ مشروط ہے، اور حرکت کا زمانے کو چاہنا اس کا یقین ایک واقعے کا یقین ہے، پھر دونوں میں منافات کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ الغرض جب واقع کے حساب سے یہ مقدمہ یعنی حرکت کا وجود بغیر زمانے کے نہیں ہو سکتا یقینی ہے تو اب استدلال کی ترتیب یوں ہو سکتی ہے، اگر اس جسم میں جس کے اندر میل کو نہیں مانا گیا ہے، اگر حرکت واقع ہو گی تو لامحالہ وہ کسی زمانے ہی میں واقع ہو گی ورنہ ماننا پڑے گا کہ لازم کا وجود ملزوم سے جدا ہو گیا، اور اگر یہ حرکت زمانے میں

واقع ہوگی تو لازم آتا ہے کہ وہ جسم جس میں معاوق اور میل نہیں ہے معاوق والے کے برابر ہو جائے حالانکہ یہ ناممکن ہے، اور جب یہ ناممکن ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ زمانے میں وہ حرکت واقع نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ بھی محال ہی ہے، پس نتیجہ یہ نکلا کہ جس جسم میں میل نہ مانا جائے گا اس کی حرکت مطلقاً محال ہوگی۔

مذکورۂ بالا اعتراض جسے میں نے سب سے زیادہ زوردار اور قوی قرار دیا ہے دراصل یہ وہی اعتراض ہے جسے بعض متاخرین نے یعنی شیخ ابوالبرکات بغدادی نے پیدا کیا ہے، امام رازی نے انہی کی پیروی کرتے ہوئے دوسرے طریقے سے اسی اعتراض کی تقریر یہ کی ہے اور وہ یہ ہے، کہ حرکت بذاتِ خود زمانے کو چاہتی ہے، اور رکاوٹ کی وجہ سے علاوہ اس زمانے کے کچھ اور وقت بھی درکار ہے، اب وہ جسم جس میں رکاوٹ اور معاوقت پائی جاتی ہے، اس میں تو دونوں زمانے اکھٹے ہو جائیں گے، اور جس میں رکاوٹ و معاوقت مفقود ہے، اس میں صرف ایک زمانہ خصوصیت کے ساتھ پایا جائے گا۔ ایسی صورت میں کسی حال میں بھی خود حرکت کے زمانوں میں تو کوئی اختلاف نہ ہوگا۔ بلکہ جو کچھ بھی اختلاف ہوگا وہ رکاوٹ کے اوقات میں ہوگا۔ یعنی رکاوٹ کی زیادتی اور کمی پر اس اختلاف کی بنیاد قائم ہوگی، اور یوں حرکت کے زمانے کے ساتھ رکاوٹ کے زمانے سے جس قدر بھی حین کے لئے ضروری ہوگا جب ملایا جائے گا تو اختلاف کا یہ ہونا ناگزیر ہوگا، پس خلافِ مفروض کا جو الزام لگایا گیا تھا وہ الزام عائد نہیں ہوتا بلکہ مرتفع ہو جاتا ہے۔ امام رازی کے اس اعتراض کے جواب کی تقریر ایسے طریقے سے کہ جس کے بعد متاخرین کے اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہیں، یہ ہو سکتی ہے، کہ معترض کا یہ دعویٰ کہ حرکت بذاتِ خود زمانے کو چاہتی ہے اس سے اگر اس کی مراد یہ ہے، کہ سرعت و بطوء کے کسی درجے کی تعیین کے بغیر حرکت کا یہ اقتضا ہے، تو اس کی غلطی واضح ہے، اس لئے کہ حرکت سرعت و بطوء کے صفات سے جدا ہو کر نہیں پائی جا سکتی ظاہر ہے کہ جو بات کسی شئے سے جدا ہو کر نا قابل تصور ہو، اس کے بغیر کسی امر کا اقتضا اس شئے کے لئے ثابت کرنا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا، خواہ اس اقتضا میں اس بات کو دخل نہ بھی ہو، اور اگر یہ مراد ہے کہ سرعت و بطوء کے کسی درجے سے قطع نظر کر کے حرکت زمانے کی

کسی مقدار کو چاہتی ہے، تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حرکت کی نسبت سرعت اور بطوء کے ساتھ ایسی ہے جیسے جنس کی نسبت اپنے انواع کے ساتھ ہوتی ہے کہ جنس کا وجود اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ ان نوعوں میں سے کسی نوع کے ساتھ اس کا تحقق نہ ہو، یہاں پر ایک بات جاننے کے قابل یہ ہے کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں جواب دینے کے لئے پہلے ایک مقدمے کا ذکر بطور تمہید کے کیا ہے، اور وہ مقدمہ یہ ہے کہ حرکت اگر نفسانی ہو، تو اس میں نفس کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ سرعت یا بطوء کا کوئی درجہ اس حرکت کے لئے مقرر کرے یعنی نفس کو سرعت و بطوء کا جو درجہ اپنے مناسب حال معلوم ہوتا ہے، اس کو مقرر کر لیتا ہے، اور اسی خیال کی بنیاد پر نفس سے اسی درجے کے مناسب حرکت کا میل پیدا ہوتا ہے، پھر اسی میل سے تیز یا سست حرکت حاصل ہوتی ہے، یہ تو نفسیاتی حرکات کا حال ہے، باقی جو غیر نفسیاتی حرکات ہیں، یعنی جن کا مبدء طبیعت یا قسری قوت ہوتی ہے، اس میں سرعت و بطوء کے درجے کی تعیین کے لئے کسی اور امر کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ ان میں شعور اور ادراک کا وجود تو ہوتا نہیں جس سے مناسبت و موزونیت وغیرہ کا اندازہ ہو سکتا تھا، اسی لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ طبعی و قسری حرکات خود اپنی ذات کے حساب سے قریب قریب ایسی چیزیں ہیں جو زمانے کے بغیر بھی واقع ہو سکتی ہیں اگر ایسا ہونا ممکن ہوتا، لیکن چونکہ یہ ممکن نہیں ہے، اس لئے، ایسی حرکتیں محتاج ہوئیں کہ کوئی ان کے اس میل کی حدبندی کرے جیسے وہ چاہتی ہوں، اور ایسے حال کی انھیں ضرورت ہوئی، جس کے ذریعے سے خود انکے درجے کی بھی تعیین ہو جائے اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک محرک اور غیر محرک میں اس چیز کے متعلق کش کش نہ واقع ہو، جو ان سے صادر ہونا چاہتی ہے اس کی ضرورت اس لئے ہے کہ خود طبیعت میں بحیثیت طبیعت ہونے کے ظاہر ہے کہ کوئی تفاوت نہیں ہے۔

اسی طرح قاسر بھی اگر ایسا فرض کیا جائے جس سے زیادہ کامل اس فعل کے صادر کرنے میں کوئی دوسرا نہ ہو، یعنی قسری قوت بدرجۂ اتم اس میں پائی جاتی ہو، تو اس کی وجہ سے بھی تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا لہٰذا میل تو وہ بذات خود مختلف ہے

(یعنی طبعی حرکت میں طبیعت کا اور قسری میں قاسر کا تابع ہوتا ہے) اس لئے میل سے بھی کام چل نہیں سکتا، پس ناگزیر ہوا کہ وہ چیز جس سے میل اور میل سے متعلقات یعنی سرعت اور بطوء کی تعیین و تحدید ہو سکتی ہے، وہ کوئی اور چیز ہو، اور یہی چیز وہ ہے، جس کا نام معاوق (روک پیدا کرنے والا) ہے، اب خواہ متحرک سے وہ باہر ہو، مثلاً جس میں حرکت واقع ہو رہی ہو اس کا قوام ہو، جیسے ہوا کی رقت اور پانی کا گاڑھا پن اور غلظت، یا متحرک سے خارج نہ ہو، لیکن طبعی حرکت میں ثانی الذکر شکل ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ کسی شے کے متعلق یہ جائز نہیں ہو سکتا، کہ وہ ایک چیز کو چاہے بھی، اور جس سے اس چیز میں رکاوٹ پیدا ہوئی ہو، اس کو بھی چاہے، بلکہ اندرونی معاوق وہی ہو سکتا ہے جو قسری حرکت کو روکے اور یہ طبیعت ہے یا نفس ہے، کہ یہی دونوں میل طبعی کے مبدء ہیں، اب اگر دونوں اندرونی اور بیرونی معاوقوں اور رکاوٹوں کی یہاں نفی کی جائے گی تو سرعت و بطوء کی صفت کا بھی انکار کرنا پڑے گا، اور ان دونوں کے انکار کے یہ معنی ہیں کہ ہم حرکت ہی کا انکار کر رہے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں حرکتوں سے حکماء کبھی اس مسئلے کو ثابت کرتے ہیں یعنی یہ کہ بیرونی معاوق کے وجود سے انکار ناممکن ہے، اور اسی راہ سے خلا کے محال ہونے کو ثابت کرتے ہیں، اور کبھی انہی دونوں حرکتوں سے اندرونی اور داخلی معاوق کے وجود کی ضرورت ثابت کرتے ہیں، اور اس ذریعے سے ان اجسام میں جو قسری قوت سے متحرک ہو سکتے ہیں طبعی میل اور دباؤ کے ثبوت پر استدلال قایم کرتے ہیں محقق طوسی نے اس تمہیدی مقدمے کو پیش کرنے کے بعد مذکورۂ بالا اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے، جن میں پہلا طریقہ تو یہ ہے، کہ اس کے بعد ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ خود حرکت تو بذات خاص ایک خاص زمانے اور وقت کو چاہے، اور اپنی سرعت و بطوء کی وجہ سے کسی دوسرے وقت اور زمانے کا مطالبہ کرے، ایسا ہونا ناممکن ہے، آخر جب ہم یہ بتا چکے ہیں کہ حرکت کے لئے ناممکن ہے کہ وہ پائی جائے اور سرعت و بطوء کا کوئی خاص درجہ اس میں نہ پایا جائے، بلکہ جب کبھی اور جہاں کہیں حرکت کا وجود ہوگا، ان دونوں میں سے کسی کیفیت کے کسی خاص درجے کی

شکل ہی میں ہوگا، گویا ان دونوں کے تمام مدارج اور مراتب سے الگ ہو کر حرکت کا وجود ہی نہیں ہے ظاہر ہے کہ جو چیز موجود ہی نہ ہوگی بھلا وہ کسی بات کو چاہے گی کیا؟ جواب کا یہ تو پہلا طریقہ ہے، دوسرے طریقے کی تقریر یہ ہے کہ حرکت بذات خود کسی زمانے کو نہیں چاہتی، اس لئے کہ اگر حرکت کا وجود اس طرح پایا جائے کہ سرعت اور بطوء کے کسی درجے پر وہ ہو، تو یہ ممکن ہے کہ ہم ایک دوسری حرکت کو اس طرح فرض کریں کہ اس کے وقوع کا زمانہ پہلی حرکت کے زمانے کے حساب سے نصف یا دونا اور دوچند ہے، لامحالہ ایسی صورت میں یہ دوسری حرکت جو فرض کی گئی ہے، وہ پہلی کے اعتبار سے سریع اور تیز ہوگی، یا سست اور بطی ہوگی، یعنی سرعت یا بطوء کا کوئی درجہ اس میں ضرور پایا جائے گا اور یہ بات اس وقت پائی جائے گی جبکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ ان کیفیتوں سے اس کو اس وقت کوئی تعلق نہیں ہے، پس (یہ خلاف مفروض ہے)

متاخرین میں سے بعضوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ محقق نے دلیل کو صرف دو حرکتوں یعنی طبعی اور قسری کی حد تک محدود کر دیا نیز دلیل کے اکثر مقدمات محل تامل اور ایسے ہیں جن کا مان لینا آسان نہیں ہے، علاوہ اس کے یہ دعویٰ کہ ایسی حرکت جس میں اندرونی اور بیرونی معاوق نہ پائے جاتے ہوں موجود ہی نہیں ہو سکتی یہ عجیب ہے اس لئے کہ دلیل کا تو سارا مدار اسی مقدمے پر ہے، اگر یہ غلط ہو جائے تو دلیل کی بنیاد ہی گر جاتی ہے۔

معترض نے محقق طوسی کی بیان کے جن مقدمات کو محل تامل قرار دیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے محقق کا یہ دعویٰ کا کہ "قسری قوت کی وجہ سے تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا" اس سے اگر ان کی یہ غرض ہے، کہ دلیل میں جو تینوں حرکتیں فرض کی گئی تھیں ان کے قاسر میں کوئی تفاوت نہیں ہے، اور اسی لئے گویا یہ کہنا مقصود ہے کہ سرعت و بطوء کی تحدید اگر قاسر کی جانب سے ہوگی تو حرکت کی تینوں صورتوں میں سرعت و بطوء کا اختلاف قاسر کی جانب سے پیدا نہیں ہو سکتا، بہر حال اگر ان کی مراد یہی ہے، تو معترض کا مطلوب بھی تو یہی ہے کیونکہ وہ بھی تو اسی کا مدعی تھا کہ معاوق سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی قسری حرکت کچھ نہ کچھ وقت اور زمانے کے کسی نہ کسی حصے کو

ضرور چاہتی ہے، اسی طرح سرعت و بطوء کے کسی نہ کسی درجے کو بھی، اور زمانے کی یہ مقدار، سرعت و بطوء کا یہ درجہ تینوں صورتوں میں محفوظ ہے، اس کے بعد معاوق کی وجہ سے زمانے میں زیادتی پیدا ہوتی ہے اور اسی کی وجہ سے باہم نسا تا ان میں تفاوت پیدا ہوتا ہے اور اگر یہ غرض ہے، کہ تمام قسری حرکات میں بھی قاسر کے اعتبار سے تفاوت نہیں ہوتا، اس لئے اگر درجے کی حد بندی کو قاسر کا کام قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ سرعت اور بطوء کے اعتبار سے قسری حرکات میں کوئی تفاوت نہ ہو، اگر یہ مقصود ہے تو اس کا غلط ہونا ظاہر ہے کہ بدیہی ہے،

اسی طرح محقق طوسی کے بیان کا وہ فقرہ جس کا حاصل یہ تھا کہ جسم متحرک میں بھی کوئی تفاوت نہیں ہے اس لئے فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ ایک ہی طبیعت کے ہیں، اور اس بنیاد پر انھوں نے نتیجہ نکالا ہے، کہ اس تفاوت کے لئے پھر کوئی اور سبب ہونا چاہئے جو محرک کے عمل میں رکاوٹ پیدا کرے میں کہتا ہوں کہ یہ بھی کوئی ضروری بات نہیں ہے، اس لئے کہ اس "اور سبب" کے لئے کیا ضرور ہے کہ وہ معاوق ہی ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ "میل" بھی ہو سکتا ہے، خود محقق طوسی شرح اشارات میں لکھتے ہیں۔

> سرعت اور بطوء کے کسی نہ کسی درجے کا حرکت میں پایا جانا ضرور ہے کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی جس میں ان دونوں کیفیتوں کا کوئی درجہ اس میں نہ پایا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ایسی کیفیت ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے، ان میں اختلاف جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے، اس کی حیثیت بالکل اضافی ہوتی ہے، اس لئے کہ جو درجہ حرکت کے کسی درجے کے حساب سے سرعت کہلاتا ہے، وہی اور درجے کے اعتبار سے بطی اور سست کہلانے کا بھی مستحق ہو سکتا ہے، حرکت کا اس کیفیت سے جدا ہونا چونکہ ناممکن ہے، اسی کے ساتھ طبیعت جو حرکت کا مبدء ہے، وہ نہ شدت کو قبول کرتی ہے اور نہ ضعف کو اس لئے ایسی تمام حرکتیں جو باہم شدت و ضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں طبیعت

سے سب کو مساوی نسبت حاصل ہے، اور اس بنیاد پر طبیعت سے کسی
خاص حرکت کا صادر ہونا اس لئے ناممکن ہونا چاہئے کہ کسی حرکت کو دوسری
حرکت پر ترجیح کی کوئی وجہ نہیں، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ حرکت سب سے پہلے
ایک ایسے امر کو چاہتی ہے جس کی وجہ سے اس کی شدت و ضعف کی
توجیہ ہو سکے، اور یہ بات کبھی تو جسم کے اختلاف سے حاصل ہوتی ہے
یعنی جس جسم میں طبیعت پائی جاتی ہے، اس کی مقدار کے صغر و کبر کی
وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہوتا ہے، یا کیفیت کی وجہ سے یعنی تکاثف
اور تخلخل کا نتیجہ ہوتا ہے، یا وضع کی وجہ سے یعنی جسم متحرک میں بعض دفعہ
جزاحمت جاتے ہیں، اور بعض دفعہ پھول جاتے ہیں، یا اس کے سوا کوئی
بات ہو، اور وہی میل ہے"

طوسی کی یہ تصریح صاف بتا رہی ہے، کہ حرکت میں سرعت و بطوء، کے درجوں
کی جو تحدید و تعیین ہوتی ہے اس کا سبب میل ہے، اور بالفرض ہم یہ تسلیم بھی کر لیں
کہ اس "و" اور سبب "کے لئے معاوق کا ہی ہونا ضروری ہے، یعنی محرک کی تاثیری عمل
میں جس سے رکاوٹ اور معاوقت پیدا ہوتی ہے وہی اس اختلاف کا سبب ہے
ہم اگر اس کو مان بھی لیں، تو ہم یہ ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں، کہ وہ یا تو داخلی معاوق
ہوگا یا مسافت کا قوام ہوگا، ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی اور چیز ہو، مثلاً کوئی ایسی چیز ہو،
جیسے مقناطیس میں قوت جاذبہ کا حال ہے فرض کیجے کہ ہم اپنے ہاتھ میں مقناطیس
کے ایک ٹکڑے اور لوہے کے ایک ٹکڑے کو رکھتے ہیں، پھر لوہے کو ہاتھ سے چھوڑ دیتے
ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں لوہا جائے گا تو نیچے ہی کی طرف لیکن اس کی حرکت
میں مقناطیس کی قوت جاذبہ ضرور رکاوٹ پیدا کرے گی، بالفرض اس کو بھی مان
لیتے ہیں تو پھر یہ نہیں مانتے کہ خارج کے سوا طبعی حرکت میں اور کسی چیز سے رکاوٹ
پیدا نہیں ہو سکتی محقق نے جو یہ کہا تھا کہ کسی شے کے متعلق یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ وہ
ایک چیز کو چاہے بھی اور جس سے اس چیز میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہو، اسے بھی چاہے
میں کہتا ہوں کہ یہ بھی بالکل غیر ضروری ہے، ہاں یہ اس وقت ضروری ہوتا
جب "خارج کے سوا" کا انحصار طبیعت ہی میں ہوتا لیکن ایسے اسباب جو خارجی نہ ہوں

بجائے ایک ہونے کے متعدد ہوں مثلاً طبیعت اور نفس یہ دو تو غیر خارجی ہیں ایسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک تو حرکت کو چاہے اور دوسرا اس میں رکاوٹ پیدا کرے، مثلاً ایسا پرندہ جو اپنے گھونسلے سے گر گیا ہو، اور اوپر کی طرف اڑنا چاہتا ہو، ظاہر ہے کہ اس حال کے بعد طبعی حرکت کے ذریعے سے خلا کو محال ثابت کیا جاتا ہے، یہ استدلال اثبات مدعا کے لئے کافی نہیں ہے، اور اس کو بھی جیسا مان لیا جاتا ہے لیکن سرعت و بطوء کی درجہ بندی کے سے دو معاوقوں سے ایک کافی ہو سکتا ہے، اور ایسی صورت میں عدم معاوق خارجی یعنی خلا کے ناممکن ہونے کو قسری حرکت کے ذریعے سے جو ثابت کیا جاتا تھا اس کی بنیاد گر جاتی ہے اس لئے کہ تحدید اور درجہ بندی کے لئے داخلی معاوق کافی ہے، اسی طرح معاوق داخلی یعنی طبعی میل کے مبدء پر حرکت قسری سے جو استدلال کیا جاتا تھا وہ بھی درست نہ رہا اس لئے کہ خارجی معاوق یعنی قوام حرکت کی کیفیت اور حالت کی حد بندی کیلئے کافی ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس دعوے پر طبعی حرکت کے ذریعے سے جو استدلال قائم کیا جاتا تھا اس کا امکان بھی باقی نہ رہا، اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ محقق طوسی کا جو یہ قول تھا کہ یہی وجہ ہے کہ حکما کبھی ان دونوں حرکتوں سے اس مسئلے کو ثابت کرنا چاہتے الخ ان کا یہ بیان بھی غلط ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس معترض کے تمام اعتراضات کا جواب دیا جا سکتا ہے اس لئے جو یہ کہا تھا کہ یہ دعویٰ کہ ایسی حرکت جس میں اندرونی اور بیرونی معاوق نہ پائے جاتے ہوں موجود ہی نہیں ہو سکتی عجب ہے، تو اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے، باقی اس کا یہ اعتراض کہ دلیل صرف طبعی اور قسری حرکت تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے تو اس میں آخر حرج کیا ہے، اس لئے کہ محقق تو پہلے ہی بیان کر چکا تھا کہ نفسانی اور ارادی حرکت کی حد بندی تو خود نفس اپنے ان خیالات کی بنیاد پر کرتا ہے جنھیں وہ اپنی خیالی قوت سے پیدا کرتا ہے اور انھی کے ذریعے سے سرعت یا بطوء کی درجے کی وہ تعیین کرتا ہے، "قسری قوت کی وجہ سے تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا" اس پر معترض نے جو اعتراض کیا تھا تو یہ اس کے سوء فہم اور کج دماغی کا نتیجہ ہے، محقق نے جس غرض سے یہ بات یہاں کہی ہے اس سے غفلت برتی گئی ہے، ان کا مقصد

تو یہ ہے کہ حرکت چونکہ ایک ایسی چیز ہے جو سرعت وبطوء کے کسی نہ کسی درجے پر ضرور رہتی ہے، اس لئے اس سرعت وبطوء کے سبب قریب کے لئے ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جس کی ذات میں تفاوت و اختلاف ہو تاکہ اس سبب کا ہر درجہ سرعت وبطوء کے درجے کی تعیین کرے، اور قاسر کی ذات میں تو تفاوت ہے نہیں پس معلوم ہوا کہ حرکت کی حد بندی قاسر نہیں کرتا، محقق کے اس قول کی حالت قریب قریب وہی ہے، جو انھوں نے اس کے بعد کہا تھا کہ طبیعت میں بھی بذات خود کوئی تفاوت نہیں پایا جاتا، اور یہ بات ان کی اس مشہور خیال پر مبنی ہے کہ جوہر کے متعلق حکماء قائل ہیں کہ اس میں شدت وضعف کی کیفیت نہیں پائی جاتی یعنی خود جوہر اشد واضعف نہیں ہوتا لیکن میرا مذہب جیسا کہ بار بار کہتا چلا آرہا ہوں یہی ہے کہ طبیعت بھی تجدد پذیر شے ہے اور اس کی ذات میں بھی اختلاف و تفاوت پایا جاتا ہے، بلکہ سارے اختلافات کی آخری تان اسی پر آکر ٹوٹتی ہے جس کا قصہ طویل ہے،

اس قسم کے اکثر مسائل میں میرا ایک اور مسلک بھی ہے، جس سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جنھیں توفیق میسر آئی ہو خیر، یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا میں معترض کے اعتراضوں کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، معترض کا یہ اعتراض کہ "وہ مد اور سبب، میل ہو سکتا ہے"، اور اس کے بعد اس نے تسلیم کر کر کے اعتراضات کا جو سلسلہ قائم کیا ہے، سب کا جواب یہ ہے، کہ میل کے کسی درجے اور مرتبے کو اگر طبیعت اور قاسر کے ساتھ ملا دیا جائے تو یہ چیز حرکت کے کسی خاص درجے کی تحدید وتعیین کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ ایک ہی میل اور دباؤ کی قوت کے ساتھ سرعت وبطوء کے حساب سے حرکت کے مختلف درجات قابل تصور ہیں، اور اس حد تک ان میں تفاوت کا سلسلہ پیدا ہو سکتا ہے جو کسی حد پر جا کر ختم نہیں ہو سکتا، مثلاً ایک پتھر کو لیجئے ظاہر ہے کہ اس میں دباؤ اور میل کی ایک ہی قوت ہو سکتی ہے، لیکن اس پتھر کے حرکات میں مسافت کے قوام کی رقت اور غلظت، لطافت وکثافت کی وجہ سے کتنے متفاوت مراتب پیدا ہو سکتے ہیں مسافت کا قوام جتنا زیادہ کثیف اور گاڑھا ہوگا، اسی قدر ظاہر ہے کہ حرکت میں بھی سستی اور بطوء زیادہ ہوگی، اسی طرح جتنا

یہ قوام رقیق ہوگا، حرکت تیز ہوگی حتی کہ اگر کوئی ایسی مسافت فرض کی جائے جس میں قوام بالکلیہ نہ ہو، مثلاً خلا کی سی حالت ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ ایسی مسافت میں جب حرکت فرض کی جائے تو اس حرکت کے لئے کسی قسم کا وقت خرچ نہ ہو، یعنی بغیر زمانے کے حرکت ہو لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے اسلئے کہ مسافت میں کسی نہ کسی قسم کے قوام کا ہونا ضروری ہے، اسلئے خلا کا وجود باطل ہوگیا، معترض نے جو یہ کہا تھا کہ "دونوں معاوقوں کے سوا کوئی اور چیز کیوں نہیں ہوسکتی جو تحدید کا کام کرے جیسے مقناطیسی قوت الخ تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہم ایسا جسم ہی فرض کرتے ہیں جس میں وہ خارجی امور نہ ہوں جن کا اس نے ذکر کیا ہے یعنی حرکت کے لئے جن چیزوں کا لازمی طور پر پایا جانا ضروری ہے، انکے سوا اس جسم کے ساتھ اور کچھ نہ ہو، معترض کا یہ قول کہ طبعی حرکت میں غیر خارجی امر کے سوا اور کوئی چیز معاوقت اور رکاوٹ پیدا نہیں کرسکتی اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں" اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دعویٰ دلیل سے ثابت شدہ ہے، اور محقق طوسی نے جو یہ کہا تھا کہ شئے کسی چیز کو چاہے بھی اور جو اس میں رکاوٹ پیدا کرے اسکو بھی چاہے یہ ناممکن ہے" اس پر جو اس نے عدم تسلیم کا اعتراض کیا ہے، اور اس پرندے کی جو مثال اس نے پیش کی تھی جو اپنے گھونسلے سے (حرکت طبعی کے ذریعے سے) گرا، اور پھر اڑ کر خود گھونسلے تک پہنچنا چاہتا ہے تو اسکا کھلا ہوا جواب تو یہ ہے کہ نفس کا شمار بھی خارجی امور میں کیا جاتا ہے، یعنی عنصری طبائع کے ذیل میں اسکا شمار نہیں ہے بلکہ اس سے باہر ہے، بدن کے ساتھ اسکے تعلق کی نوعیت ایسی ہے جیسے مقناطیسی قوت کا لوہے سے ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ طبیعت کو اس قسم کی زائد چیزوں سے مجبور کیا جاسکتا ہے، معترض کا یہ قول کہ معاوقوں میں سے کوئی ایک کافی ہو" اسکا جواب مذکورۂ بالا جوابوں سے حاصل کیا جاسکتا ہے

معترض کا قول کہ قسری حرکت سے استدلال الخ اس کا جواب یہ ہے کہ قاسر اپنی قسری قوت سے حرکت میں جس حیز تک پہنچاتا ہے وہ طبیعت ہی ہوتی ہے، وجہ اسکی یہ ہے کہ قاسر ظاہر ہے کہ لامحالہ کوئی جسمانی قوت ہی ہوسکتا ہے، یعنی ایسی قوت جس کا تعلق کسی ایسی وضع والی شئے سے ہو جو اپنا عمل دوسرے پر مکانی جذب، یا دفع کے ذریعے سے کرتا ہو، یا وہ گرمی پیدا کرنے والی یا سردی پیدا کرنے والی قوت کا اثر غیر پر ڈالے گا، یا اس کے سوا کسی اور بات کی صلاحیت واستعداد پیدا کرتا ہوگا۔

بہرحال متحرک جسم کا قاعدہ ہے کہ کسی چیز سے اس وقت تک متاثر نہیں

ہو سکتا جب تک کہ وہ کوئی طبیعت والا جسم نہ ہو، اس لئے مادہ بذات خود ان امور کو اس وقت تک قبول نہیں کر سکتا، جب تک اس کی ذات میں تعین نہ پیدا ہو لے اور کسی نہ کسی نوع کے ذریعے تخصص کا اکتساب نہ کر چکا ہو، جیسا کہ صورت نوعیہ کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

تکملہ

تم مجھ سے بار بار یہ سن چکے ہو، کہ ہر حرکت کا براہ راست سبب لامحالہ طبیعت ہی ہوتی ہے خواہ وہ حرکت ارادی ہو، یا قسری ہو، یا طبعی ہو، اور اس بنیاد پر قسری حرکات میں داخلی معاوق اور اندرونی رکاوٹ، کے ثابت کرنے میں کچھ زیادہ فکر و تامل کی ضرورت نہیں رہتی، نیز حکماء نے بدلائل اس کو ثابت کیا ہے، کہ ہر جسم میں ایک جوہری صورت پائی جاتی ہے، وہی جسم کے تحصل یا تقرر کا مبدء ہوتی ہے، اور اس کے مادے کی تکمیل اسی سے ہوتی ہے جسم کے تمام آثار کا سرچشمہ اسی صورت کا وجود ہوتا ہے، وہی اس کے فصل کی مصداق ہوتی ہے، لیکن حرکت کی بحث میں وہ اگرچہ اسی جوہر کو ثابت کرنا چاہتے ہیں لیکن محض اس نقطہ نظر سے کہ حرکات اور میل کا وہ بایں حیثیت مبدء ہے کہ اسی سے ان کی حد بندی بھی ہوتی ہے، اور اسی سے وہ تقوم پذیر بھی ہوتے ہیں، کیونکہ اسی بنیاد پر اس کا نام یہاں طبیعت رکھا جاتا ہے اور صورت اس کو دوسرے اعتبار سے کہتے ہیں اسی طرح ایک اور نقطۂ نظر سے اسی کو قوت بھی اسی کو کمال بھی کہتے ہیں۔

فصل

جسمانی امور میں تحریکی طاقت ہمیشہ محدود اور متناہی ہوتی ہے اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے، کہ قوتیں نہ محدودیت کی صفت سے موصوف ہوتی ہیں اور نہ لامحدودیت سے البتہ ان صفات کی نسبت قوتوں کی طرف ان تعلقات پر مبنی ہے، جو مقداروں یا عددی امور سے انھیں ہوتے ہیں، یعنی خواہ قوتیں ان امور میں پائی جائیں، یا یہ چیزیں قوتوں میں پائی جائیں اب میں مسئلہ (جو دراصل دعوے کی صورت میں ہے) اس کے دلائل درج کرتا ہوں۔

پہلی دلیل یہ ہے، کہ اجسام کی مقدار، اور ان کے اعداد اگر غیر محدود اور لامتناہی ہو سکتے تھے، تو جو قوتیں ان میں پائی جاتی ہیں وہ بھی لامحدود اور غیر متناہی

ہو سکتی تھیں، یعنی اس مشہور مسئلے کی بنیاد پر کہ محل کی تقسیم سے وہ چیز بھی منقسم ہو جاتی ہے جو اس میں پائی جائے اور جس کا اس میں حلول ہو،

دوسری دلیل یہ ہے، کہ قوت تو کسی چیز پر ہوتی ہے، اب اگر وہ چیزیں جن پر قوت حاصل ہو، ان کا غیر محدود اور لا متناہی ہونا ممکن ہوگا، تو قوت بھی غیر محدود اور غیر متناہی ہو سکتی ہے، تم یہ بھی جان چکے ہو کہ جن امور پر قوت حاصل ہوتی ہے، ان کی تین ہی صورتیں قابل تصور ہیں، یعنی شدت، عدت (شمار اور گنتی) مدت (وقت) ان تینوں باتوں میں جو فرق ہے وہ بھی تمہیں معلوم ہو چکا ہے، اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ شدت اور تیزی کے حساب سے کسی جسمانی قوت کا غیر محدود ہونا اس لیے ناممکن ہے کہ جو لامحدود حرکت اس قوت سے ہوگی سوال اسکے متعلق یہ ہے کہ وہ زمانے میں واقع ہوگی، یا زمانے میں واقع نہ ہوگی پہلی صورت تو محال ہے اسلئے کہ اگر ایسا ہوگا تو اس سے بھی کم وقت اور زمانے میں حرکت کا واقع ہونا ممکن ہوگا اس لئے کہ ہر وقت کی تقسیم ہو سکتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں شدت کے اعتبار سے وہ حرکت غیر محدود باقی نہ رہی اور دوسری شق بھی محال ہے، اسلئے کہ مسافت کے قطع کرنے ہی کا نام تو حرکت ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ پوری مسافت کے طے ہونے سے پہلے، مسافت کا جو حصہ بھی منقطع ہوگا وہ تقسیم کو قبول کرے گا یعنی غیر متناہی حد تک مسافت کے اس حصے کو تقسیم کرتے چلے جا سکتے ہیں، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ تحریکی عمل کا براہ راست تعلق کسی ایسی غیر مادی مجرد قوت سے بھی نہیں ہو سکتا، جو شدت کے پیدا کرنے میں غیر محدود ہو، یہ شدت کے متعلق بات ہوئی، باقی عدت اور مدت کا قصہ، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رفتار یا وقت کے اعتبار سے اگر کوئی جسمانی قوت غیر محدود حرکت کے پیدا کرنے پر قادر ہو، اور پیدا کرتی ہو) تو یہ حرکت طبعی ہوگی یا قسری، اگر طبعی ہوگی تو اس وقت یہ ماننا ناگزیر ہوگا کہ کسی بڑے جسم کو اس حرکت سے متحرک کرنا، اور کسی چھوٹے سے چھوٹے جسم کو متحرک کرنا دونوں باتیں اس کے لئے برابر ہوں، کیونکہ اگر دونوں میں کچھ اختلاف ہوگا تو اس اختلاف کی وجہ ان کے جسم ہونیکی صفت تو اسلئے نہیں ہو سکتی کہ جسم ہونے میں تو دونوں برابر ہیں، اور کسی طبعی امر کو

بھی اس اختلاف میں دخل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اگر حرکت میں رکاوٹ کسی امر طبعی کا نتیجہ ہو، تو وہ حرکت طبعی حرکت ہی باقی نہیں رہ سکتی ہے (یہ خلاف مفروض ہے) اسی طرح کوئی قسری امر بھی اس اختلاف کی وجہ نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس تحریک کے وقت جسم کے ساتھ کسی بیرونی امر کا کوئی تعلق نہیں ہے، لیکن باوجود ان تمام باتوں کے ہم بالبداہت جانتے ہیں کہ حرکت قبول کرنے میں یقیناً چھوٹے اور بڑے جسم میں ضرور اختلاف ہوتا ہے اس اختلاف کا نہ ہونا ناممکن ہے، اب اگر دونوں جسموں کی حرکت میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اسکو ضرور پایا جانا ہی چاہیئے، تو یقیناً یہ اختلاف خود قوت کی حیثیت اپنی ذات کا نتیجہ نہیں ہو سکتا بلکہ دونوں جسم میں باہم مقدار کا جو اختلاف ہے یہ اس کا نتیجہ ہوگا، اور اس کے یہ معنی ہونگے کہ جو جسم بڑا ہے اس میں قوت کی مقدار بھی بہ نسبت اس چھوٹے کے بڑی ہوگی، جو بڑے سے گویا جز ہونے کی نسبت رکھتا ہے، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ بڑے میں یہ قوت (غیر محدود نہیں) بلکہ اس طرح موجود ہوگی، کہ چھوٹے میں جتنی قوت ہے وہ بھی اس میں ہے اور کچھ زیادتی بھی اس میں پائی جاتی ہے، ایسی زیادتی جو ایک خاص مقدار کی حد تک زیادہ ہے،

اور اگر یہ قوت قسری قوت ہے، تو بڑے اور چھوٹے کی حرکت دینے میں ضرور اختلاف ہوگا لیکن یہ اختلاف محرک کے اختلاف کا نتیجہ نہ ہوگا، بلکہ متحرک کے اندر کسی ایسی کیفیت کو ماننا پڑے گا، جو اس اختلاف کی وجہ ہو، یعنی بڑے میں بڑی رکاوٹ اور بڑا معاوق ہوگا، اور چھوٹے میں اسی کی نسبت سے چھوٹا معاوق ہوگا، جب یہ بات تمھارے ذہن نشین ہو چکی تو ہم اب کہتے ہیں کہ "ایسی جسمانی طبعی قوت کا وجود ناممکن ہے جو اپنے جسم میں غیر محدود حرکت پیدا کر سکتی ہو" اس لئے کہ ہر جسمانی قوت کا قاعدہ ہے کہ اس کی جتنی مقدار بڑے جسم میں پائی جائے گی وہ اس مقدار سے بڑی ہوگی جو چھوٹے جسم میں پائی جاتی ہے، اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ ان دونوں قوتوں نے اپنے اپنے جسم کو کسی خاص مبدء (نقطۂ آغاز) سے لامتناہی طور پر حرکت دینا شروع کیا، یعنی ایسی حرکت جس کی کوئی حد و انتہا نہ ہو، تو لازم آتا ہے کہ جز کا عمل کل کے عمل کے مساوی ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے،

اور اگر اس میں جو چھوٹی قوت ہے اس کے متعلق یہ مانا جائے، کہ اس کی حرکت محدود ہے، تو بڑی کی حرکت ظاہر ہے کہ اس کی حرکت پر محدود مقدار ہی کی حد تک بڑی ہو گی یعنی دونوں حرکتوں میں وہی نسبت ہو گی، جو بڑے، اور چھوٹے کی مقدار میں ہے، اور اس بنیاد پر ہر دو قوت محدود اور متناہی ہو جاتی ہے اور یہی ہمارا مقصد تھا، قسری حرکت پر بھی یہی تقریر بجنسہ چسپاں ہے، دلیل کی یہ مشہور تقریر ہے، لوگوں نے اس پر مختلف وجوہ سے نکتہ چینیاں کی ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے، کہ اس تقریر کا مدار اس مقدمے کے ثبوت پر ہے، کہ محل کی تقسیم سے ہر وہ چیز بھی تقسیم ہو جاتی ہے جو اس محل میں پائی جاتی ہو، یعنی جس کا اس میں حلول ہو، حالانکہ وحدت وجود نقطہ اور تمام اضافی نسبتوں کے متعلق یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ وحدت اور وجود کے متعلق تو تم کو میں اپنا یہ طریقہ بتا چکا ہوں کہ یہ دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، اور ہر شے میں ان کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو اس شے کی ہو، بلکہ یہ دونو بجنسہ بذات خود وہی شے ہوتے ہیں، درحقیقت ان کا شمار ماہیت کے ان عوارض میں ہے، جو عقلی تحلیل کے بعد ذہن میں حاصل ہوتے ہیں، اس بنیاد پر جسم کے وجود کا حال وہی ہے، جو خود جسم کا ہے یعنی جسم جب تقسیم کو قبول کرتا ہے اور منقسم ہوتا ہے تو وجود بھی اس کا منقسم ہی ہے، اسی طرح جسم کا اتصال بھی بجنسہ اس کی وحدت ہے یہ بات گذر بھی چکی ہے باقی نقطہ اور اضافی نسبتیں تو ان میں کوئی بھی ایسا نہیں ہے، جس کا انقسام پذیر امور میں حلول ہوتا ہو، یعنی اس کے انقسام پذیر ہونے کی حیثیت سے قطعاً ان میں سے کسی کا بھی اس میں حلول نہیں ہوتا، بلکہ اس میں دوسری حیثیتوں کو دخل ہے مثلاً نقطے کا حلول جسم میں اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ متناہی اور محدود ہے، اور یہی حال اضافتوں کا بھی ہے اور اگر کوئی ایسی نسبت اور اضافت ہو جو کسی انقسام پذیر امر کو اس کی انقسام پذیری کی حیثیت سے عارض ہوتی ہو تو یقیناً وہ بھی ضرور انقسام پذیر ہو گی مثلاً مساوات محاذات وغیرہ کی نسبتوں کا جو حال ہے،

دوسرا اعتراض انھی لوگوں کا اس دلیل پر یہ ہے، کہ یہ دعویٰ کہ قوت کے جز کا جو اثر ہوتا ہے اس کو کل قوت کے اثر سے ایسا تعلق ہے، کہ جس چیز پر کل قوت

اثر انداز ہوگی، اس چیز کے جزء، اسی قوت کا جز بھی اثر انداز ہوتا ہے، یہ کلیہ بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ مثلاً اگر دس آدمی مل کر کسی جسم کو اٹھا آئیں اور اٹھا کر اس کو کسی خاص فاصلے تک خاص وقت میں پہنچا آئیں، تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے، کہ اسی جسم کو ان دسوں میں سے ہر ایک اسی فاصلے کے دسویں حصے تک تن تنہا پہنچا سکتا ہے، یا اس فاصلے کو اس وقت کی دس گنی مقدار میں اکیلے اس جسم کو پہنچا سکتا ہے بلکہ بسا اوقات یہ ممکن ہے کہ اس جسم کو اکیلے ان میں کوئی ہلا بھی نہ سکتا ہو، جب واقعے کی یہ نوعیت ہے تو ہو سکتا ہے کہ جز کی قوت کو کل قوت کے تاثیری عمل سے کوئی نسبت ہی نہ ہو، اور بالفرض اگر کوئی نسبت ہو بھی تو اس کا کیا یہ مطلب ہو سکتا ہے، کہ آگ کی چنگاری پتھر کے کسی جز کو جلا سکتی ہے! حالانکہ ایسا نہیں ہوتا میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ قوت کے جز کو موجود بھی تسلیم کرنا اور پھر اسی کے ساتھ اس کے تاثیری عمل کا انکار کرنا عجیب ہے، ہاں کسی خارجی رکاوٹ یا مانع سے ایسا ہو سکتا ہے بہر حال اثر اندازی یہ تو قوت کے ذاتی لوازم میں سے ہے، اور ہماری گفتگو اس مسئلے میں میں ہو رہی ہے کہ جز ایسے حال میں ہو، جب اس کے اندر وہ ساری خصوصیتیں پائی جاتی ہوں جو کل کی طبیعت کا اقتضا ہے، کوئی عارضی کیفیت اس وقت جز پر طاری نہ ہو، جو اس کے طبعی آثار کے ظہور میں مانع ہو، اور یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ بسا اوقات جز جب تک کل کے ساتھ متصل رہتا ہے اس وقت اس کا جو حال ہوتا ہے کل سے الگ ہو جانے کے بعد وہ حالت اس کی باقی نہیں رہتی، میرا یہی مطلب ہے کہ الگ ہونے کے بعد اگر جز کا وہی حال رہے جو اتصال کے وقت تھا، تو اس وقت بےشک جو کام کل کرتا تھا (اپنی نسبت سے) جز سے بھی وہی کام صادر ہوگا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو وہی جز جو الگ ہو گیا ہے پھر اپنے کل کے ساتھ مل جائے اس وقت اس کا وہی حال اگر باقی رہتا ہے جو جدائی کے وقت تھا، تو اس کے یہ معنی ہونگے، کہ اس کل اور مجموعے کو بحیثیت کل کے اس کام پر قابو حاصل ہی نہیں ہے اور اگر ملنے کے بعد اس کا حال بدل گیا ہے تو یہ ماننا پڑے گا، کہ ملنے کے وقت کوئی اور نئی بات کا بھی اضافہ ہو گیا، اور

اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ چیز قوت کی صورت کا جز نہیں ہے، بلکہ قوت کے مادے کا جز ہے اور اصل قوت وہی ہے جو ملنے کے وقت حاصل ہوئی ہے، باقی بھاری جسم کے دس اٹھانے والوں کی جو مثال معترض نے پیش کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے، کہ ہر ہر چیز پر اس کام کو اگر تقسیم کیا جائے تو اس وقت یہ لازم آتا ہے کہ ہر ایک کے حصے میں اٹھانے کا ایک حصہ پڑے، بیشک یہ لازم آتا ہے مگر جب سب اکٹھے ہو کر اس کو اٹھائیں، اور الگ الگ اٹھانے کا جو قصہ معترض نے چھیڑا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ بسا اوقات ہر ایک کی ایسی صورت میں وہ حالت باقی نہیں رہتی، جو اس وقت تھی جب اس مجموعے کی جزکی حیثیت سے یہ کام کرتے تھے اور نہ وہ مادہ ہی پہلے حال پر رہتا ہے جو اس قوت کا قبول کرنے والا ہے باوجود اس کے بھی ان اٹھانے والوں میں سے ہر ایک کا اس قبول کرنے والے مادے پر اثر موجود ہے، بشرطیکہ ہم یہ تسلیم کریں کہ یہ اثر ابھی باقی ہے، اور اس وقت تک باقی ہے، کہ دوسری قوت کے اثر کا اس کے ساتھ اضافہ کیا جائے اسی طرح تیسری کا اور چوتھی کا الغرض دسویں قوت تک کے اثر کا اضافہ اگر اس کے ساتھ کر دیا جائے گا تو یقیناً پھر یہ بھاری جسم اسی طرح اٹھ کر اس فاصلے کو طے کرے گا، جس طرح اس نے پہلے کیا تھا، لیکن اٹھانے والے جب الگ ہو جاتے ہیں، اس تفرقے کی وجہ سے ان کے اثر کے جو اسباب تھے، وہ بتدریج گھٹنے لگتے ہیں، اور کام جو ان سے بن پڑا تھا، اس کے مخالف آثار غالب ہونے لگتے ہیں، اس کے مادے میں اثر پذیری کی کیفیت باقی نہیں رہتی، ٹھیک جیسے کوئی معمولی چنگاری کے تاثیری نتائج، اور کسی بڑی آگ کے نتائج کے مقابلے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ کچھ نہیں ہیں، وجہ یہ ہوتی ہے کہ چنگاری اس لئے جلا نہیں سکتی، کہ مخالف قوتوں کا اس پر ہجوم رہتا ہے، بلاشبہ یہ موانع اگر راہ میں پیش نہ آئیں، تو اپنی نسبت سے ضرور وہ بھی اثر انداز ہوتی، علاوہ اس کے یاد رکھنا چاہیے کہ کسی کلی قانون، اور برہان میں اس قسم کے جزئی خلاؤں سے کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا جن کے فاعل اور قابل دونوں کی خصوصیتوں تک آدمی کی رسائی دشوار ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے، کہ حکماء کا متفقہ فیصلہ یہ ہے، کہ جس شے کا وجود ہی نہ ہوگا اس پر کسی قسم کا حکم نہیں لگایا جا سکتا مثلاً کم ہونے یا زیادہ ہونے کا حکم اس قسم کی چیز کے متعلق کرنا درست نہیں ہے، اسی قاعدے کی بنیاد پر انھوں نے اس شبہے کو حل کیا ہے، جو ان لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا تھا جو کہتے ہیں کہ زمانے کے لئے زمانی ابتدا کا ہونا ضروری ہے، پھر بھی حکماء اس مقام پر ان چیزوں کے متعلق جن پر ان قوتوں کو اقتدار حاصل ہو سکتا ہے، زیادہ اور کم ہونے کا حکم کس طرح لگانے لگے، حالانکہ یہ چیزیں ابھی تو موجود نہیں ہیں، بلکہ ان کی حالت ان امور کی ہے، جو استعداد اور صلاحیت کے درجے میں ہوتی ہیں، میں جواباً کہتا ہوں کہ جن پر ان قوتوں کا اقتدار مانا گیا تھا، اگرچہ وہ بالفعل تفصیلی شکل میں موجود نہیں ہوتیں لیکن قوت و استعداد کے رنگ میں اجمالاً ان کا وجود ضرور پایا جاتا ہے اس لئے فاعلی اسباب کی جانب اشیاء کے وجود کو جو نسبت ہوتی ہے یہ نسبت انتہا سے زیادہ قوی اور استوار ہوتی ہے اس نسبت کا حال وہ نہیں ہوتا، جو انھی چیزوں کو اپنے فاعل سے نہیں بلکہ قابل سے ہوتی ہے یا اپنی ماہیتوں کی ذاتوں سے ہوتی ہے، بہرحال چونکہ یہ نسبت اتنی زوردار اور مستحکم ہوتی ہے اس لئے اس قوت کے جز کو حق ہوتا ہے کہ جس پر اس قوت کا کل قابو رکھتا ہے، اس کے کسی حصے پر اس جز کو بھی قابو حاصل ہو، مطلب یہ ہے، کہ کل جس بات کا حقدار ہے، جز بھی اس بات کے کسی حصے کا حق رکھتا ہے یہ حکم ایسا نہیں ہے، جیسے یہ کہا جائے کہ درحقیقت یہ حکم معدوم پر لگایا جا رہا ہے، الغرض دونوں حقوق دونوں قوتوں میں موجود ہیں، اگرچہ جن چیزوں پر یہ حقوق انھیں حاصل ہیں وہ اس وقت موجود نہیں ہیں پس کسی کام پر ان کو قابو حاصل ہے، یہ بات ان میں بالفعل پائی جاتی ہے خواہ وہ کام جس پر یہ قابو ان کو حاصل ہے وہ پایا جاتا ہو، یا نہ پایا جاتا ہو، بلکہ اس کام کا جو بالقوت وجود ہے سچ پوچھو تو یہ بھی وجود ہی کی ایک شان ہے، البتہ قوت و استعداد کے بعد اس کام کو جو فعلی وجود حاصل ہوتا ہے اس وجود کی دوسری شان ہے، مگر حکم لگانے میں دونوں کا حق مساوی ہے، مثلاً کاتب پر جیسے یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ ایسا لکھے گا، یا لکھ سکتا ہے، ہم لوگوں نے اس قوت کے متعلق جو یہ فرض کیا تھا اور حکم

لگایا تھا کہ وہ محدود ہوگی یا لامحدود، تو اس وقت ہمارے سامنے یہ بات نہیں تھی کہ جس بات کی یہ قوت ہے، اس کا حصول بھی ہوگیا ہو، بلکہ مقصد یہ تھا کہ یہ حکم اس حال میں لگایا گیا ہے جب اس کو بالقوہ حصول میسر ہے، اور اس حصول کی وہ مستحق ہے، اس کے بعد ہم نے یہ حکم لگایا کہ کل جس بات کا مستحق ہے بجز اسی بات کے جز کا مستحق ہے، اور اسی سے کل کا محدود متناہی ہونا ثابت ہوگیا اور جب کل کی محدودیت ثابت ہوگئی، تو اس کے محدود متناہی ہونے سے لزوماً یہ بات بھی ثابت ہوگئی، کہ جن چیزوں پر اس قوت کو قابو حاصل ہے، اس کا متناہی ہونا بھی ضروری ہے، خواہ وہ چیزیں بالفعل موجود ہوں، یا بالقوۃ، چوتھا اعتراض ان لوگوں کا یہ ہے، کہ زمین اگر اپنے حیز اور طبعی جگہ میں ہمیشہ پڑی رہے اور کوئی عارضہ اس کو پیش نہ آئے، تو لازم آتا ہے، کہ اس کی قوت سے ہمیشہ دوامی فعل صادر ہو، یعنی دوامی سکون (گویا دوامی سکون جو ایک متناہی فعل ہے، زمین کی قوت سے صادر ہو سکتا ہے، پس یہ دعویٰ کہ کسی جسمانی قوت سے غیر محدود اور متناہی فعل صادر نہیں ہو سکتا غلط ہوگیا) ہم کہتے ہیں کہ اس کا صحیح جواب یہ ہے، کہ ایسا طبعی جسم جو شخصی طور پر واحد ہو، اس کے متعلق یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے طبعی حیز میں اس وقت تک پڑا رہ سکتا ہے جب تک کوئی بیرونی عارضہ اس کو لاحق نہ ہو، یونہی اس سے ہمیشہ وہی فعل ابد تک صادر ہوتا رہے گا، جو اس طبعی حیز میں پڑے رہنے کا لازمی نتیجہ ہے، بلکہ عقل یہ یقین کرتی ہے، کہ اس طرح کوئی جسم دوامی طور پر اپنی جگہ پر پڑا نہیں رہ سکتا، نہ یہ بات بذات خود اس جسم سے ممکن ہے اور نہ یہ چیز اس کو مبادی عالیہ کی امداد و اعانت سے حاصل ہو سکتی ہے، یہ تو میرا جواب ہے باقی شیخ نے مباحثات میں اسکا یہ جواب دیا ہے کہ سکون تو عدم کا نام ہے لہٰذا یہ کسی قسم کا کام نہیں جو وقت اور زمانے پر تقسیم نہ کیا جا سکتا ہو، اور جس زمانے اور وقت پر اس کو تقسیم کیا جا سکتا ہے وہ ایک اور دوسری قوت سے موجود ہوتا ہے یعنی اس کی موجب وہی قوت ہے، جو حرکت کو پیدا کرتی ہے، پس سکون کی جو قوت زمین میں پائی جاتی ہے اس قوت سے کوئی فعل ہی صادر نہیں ہو سکتا اور اگر

اس سے کوئی فعل صادر بھی ہوگا، تو اس کا غیر متناہی ہونا زمین کی اس قوت کا
نتیجہ نہ ہوگا بلکہ یہ اسی قوت کا اثر ہوگا، جو غیر متناہی زمانے کو پیدا کرتا
ہے اور غیر متناہی زمانے سے سکون بھی غیر متناہی ہو جائے گا
شیخ کی بات ختم ہوئی، میں کہتا ہوں کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ سکون
کو بالفرض اگر عدمی مان بھی لیا جائے، لیکن زمین کا اپنے حیز میں رہنا یہ تو مقولۂ این
کی چیز ہے، اور جو چیز مقولے کے نیچے مندرج ہوگی ظاہر ہے کہ اس کا شمار
اعراض میں سے کسی عرض ہی کے ذیل میں ہوگا، اسی طرح زمین کا رنگ اسکی
شکل اسکا وزن اسکی مقدار اس کا مادہ الغرض یہ ساری چیزیں اس کے (وجودی
صفات) ہیں جن میں بعض کیف، بعض کم وغیرہ کے مقولوں کی چیزیں ہیں اور
بعض صفت تو اس کی ایسی ہے جو مقولۂ جوہر کے تحت بھی درج ہو سکتی ہے مثلاً اس
کا جسم ہونا، ان کو زمین کے صفات قرار دینے کی یہ وجہ ہے، کہ سب کے سب
ارضی طبیعت کے ایک لحاظ سے معلول ہیں، اور یہ سارے صفات زمین ہی کی
طبیعت کی پیداوار ہیں یعنی اس طریقے سے جس کی طرف میں نے پہلے اشارہ کیا
ہے پانچواں اعتراض ان لوگوں کا وہ ہے، جس کی حیثیت نقض کی ہے، یعنی
جس دلیل سے یہاں غیر متناہی ہونے کو ناممکن ثابت کیا گیا ہے، اور جن مقامات
پر یہ دلیل قائم ہے، افلاک کی گردشوں اور ان کے دوروں میں بھی یہی باتیں پائی
جاتی ہیں لیکن انکو متناہی نہیں مانا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ یہ دورے بھی کمی اور زیادتی کے حساب
سے مختلف ہوتے ہیں، مگر باوجود اس کے ان کو غیر متناہی مانا جاتا ہے، مثلاً
چاند کے کرہ کو جو قوت حرکت دے رہی ہے، وہ زحل کی قوت محرکہ سے زیادہ
دوروں پر قدرت رکھتی ہے، چاہئے کہ محض اس وجہ سے دونوں کروں کی
حرکتیں متناہی اور محدود ہو جائیں، خواہ تمام حرکتوں کا محدود ہونا اس
سے بہ لازم آتا ہو، بس اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ کل قوت اور جز قوت
کے افعال میں اگر اختلاف پایا جاتا ہے تو اس سے بھی کل قوت کا محدود ہونا
ثابت نہیں ہوتا، اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ چاند اور زحل کی محرکہ قوتوں
میں جو اختلاف ہے یہ ماہیت اور نوعیت کا اختلاف ہے نہ کلیت اور جزئیت کا

اور ایسی صورت میں ان کروں کی قوتیں میری بحث کے دائرے سے خارج ہیں کیونکہ میں بتا چکا ہوں کہ کل قوت جس بات کی حقدار ہے، جز قوت بھی اس حق میں حصہ دار ہے جو باتیں کل کے لئے ضروری ہیں، ان باتوں کا کچھ حصہ جز کے لئے بھی ضروری ہے، اور اسی بنیاد پر ان دونوں حقوق کا محدود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ مقدار کے سوا ان میں اور کسی بات کا اختلاف نہیں ہے، باقی افلاک کی جو محرک قوتیں ہیں، ان میں تو ہر ایک کی حقیقت دوسرے سے مختلف ہے، اور ان کی حرکتوں کا بھی یہی حال ہے یعنی باہم ان میں بھی حقیقت کا اختلاف ہے اسی لئے ان میں قطعاً اس کی ضرورت نہیں ہے کہ بعض قوت کا کام دوسری قوت کے کام کا جز ہو، اور نہ کسی کا فعل دوسرے کے فعل سے کم ہے نہ زیادہ، اس کی مثال ایسی ہے جیسے خط مستقیم اور دائرے کا حال ہے کہ ان دونوں میں کوئی مقداری اور عددی نسبت نہیں ہے۔ اور یہ بات گزر چکی کہ گفتگو کی بنیاد اس پر نہیں ہے، کہ کل کو جن امور کا استحقاق ہے، اور جز کو جن کا استحقاق ہے ان امور میں کوئی اختلاف ہے، بلکہ بحث کل اور جز کے خود استحقاق پر مبنی ہے، اور اس کے بعد کسی کو یہ کہنے کا کیا موقع ہے، کہ چاند کے دورے زحل کے دوروں سے زیادہ ہیں کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ زیادہ یا کم ہونے کا حکم معدومات پر نہیں لگایا جا سکتا اور جب ایسا ہے تو پھر یہ کہنا کہ بعض افلاک کی قوتوں کا کام دوسرے افلاک کی قوتوں سے زیادہ ہے اس کی یہاں کیا گنجائش ہے، اس لئے کہ ان قوتوں میں کوئی دوسرے کا جز نہیں ہے۔

چھٹا اعتراض ان معترضین کی طرف سے جو پیش کیا گیا ہے اس کی حیثیت معارضے کی ہے (یعنی ان کے دعوے کے مخالف پہلو پر دلیل قائم کر کے گویا ان کی تردید کرتے ہیں) حاصل اس کا یہ ہے، کہ فلکی نفوس کا نظام ہے، کہ جسمانی قوتوں میں شمار ہے باوجود اس کے غیر متناہی اعمال و افعال ان سے صادر ہوتے ہیں یعنی غیر محدود ادوار، لا متناہی تحریکات کا صدور ان سے ہوتا ہے، اس معارضے کے مقابلے میں جو لوگ یہ نظریہ پیش کر دیتے ہیں کہ فلک کے محرکات جسمانی نہیں بلکہ غیر مادی عقلی ہستیاں ہیں یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ عقلی قوت کے متعلق

اگر یہ مانا جاتا ہے کہ وہی ان میں حرکت پیدا کرتی ہے، تو سوال یہ ہے وہ عقلی قوت کیا کرتی ہے؟ آیا وہ خود حرکت ہی کو پیدا کرتی ہے، یا جس قوت سے حرکت پیدا ہوتی ہے اسکو وہ پیدا کرتی ہے، اگر دوسری شق کو مانتے ہیں یعنی حرکت پیدا کرنیوالی قوت کو پیدا کرتی ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ تو جسمانی قوت ہی ہوگی، پس ہمارا یہ دعوائے قائم رہا کہ غیر متناہی افعال پیدا کرنیوالی قوت جسمانی قوت ہی ہو سکتی ہے اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نہیں بلکہ عقلی قوت ہی حرکت کرتی ہے تو اسکے معنی یہ ہونگے کہ جسمانی قوت اس حرکت کا مبدا نہیں ہے اور جس حرکت کا مبدء جسمانی قوت نہ ہو، وہ حرکت ہی کب باقی رہتی ہے اس لئے کہ ابھی یہ بات بتائی گئی تھی کہ براہ راست حرکت پیدا کرنے والی قوت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے حالات بدلتے رہیں، اور ایک بات اس میں آئے دوسری جائے لیکن عقلی ہستیاں جو غیر مادی ہوتی ہیں ان میں اس کی کہاں گنجائش ہے، نیز جسم ہونے میں تو سارے اجسام باہم ایک دوسرے کے شریک ہیں، اب ان اجسام میں جو غیر مادی علل واسباب کے آثار کو قبول کرتے ہیں اس میں جب تک جسمانی قوت کا واسطہ نہ پیدا ہو، ان آثار کے قبول کرنے کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی، اس لئے براہ راست محرک بہر حال جسمانی قوت ہی ہو سکتی ہے، اس کا بعضوں نے یہ جواب دیا ہے کہ افلاک کی حرکتوں کی پیدائش میں حاصل جو چیز اثر انداز ہوتی ہے وہ اگرچہ غیر مادی عقلی امور ہی ہیں، لیکن اس تاثیر میں فلکی نفوس جو جسمانی قوتیں ہیں وہ واسطے کا کام دیتی ہیں یعنی حرکت کی پیدا کرنے والی یہ جسمانی قوتیں نہیں ہیں، اور دلیل سے تم نے جو کچھ ثابت کیا اس سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوا کہ حرکتوں پر جو چیزیں اثر انداز ہیں ان سے غیر متناہی افعال صادر ہوتے ہیں، اور وہ جسمانی قوت نہیں ہیں، اور جو جسمانی قوت ہے یعنی واسطہ دلیل نے اس کے متعلق کب یہ ثابت کیا کہ ان سے بھی غیر متناہی افعال صادر ہوتے ہیں ہاں، واسطے کے متعلق بھی اگر اسی دلیل سے یہ بات ثابت ہوتی، تو اس وقت معارضہ صحیح ہو سکتا تھا، میں کہتا ہوں کہ جواب صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جسمانی قوت کے متعلق جب یہ بات جائز قرار دی گئی کہ وہ غیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے اور یہ کہ غیر متناہی افعال کے صدور میں وہ واسطے کا کام دے سکتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے، کہ جسمانی قوت سے بھی غیر متناہی

افعال کے صدور کو جائز قرار دیا جائے، اس لئے سوال واسطے کے متعلق ہوتا ہے کہ اس کی کیا نوعیت ہے، واسطہ فی الثبوت کی؟ یا واسطہ فی العروض کی؟ بہرحال میں غیر متناہی افعال کے صدور کی صفت سے واسطہ متصف ہوتا ہے امام رازی نے لکھا ہے، جو جسمانی قوت کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ براہ راست اثر انداز نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حیثیت مُعِدّ کی ہے یعنی اثر کے پیدا ہونے کی وہ استعداد اور صلاحیت پیدا کرتی ہے، تو ہم اس شخص سے یہ کہیں گے کہ جسمانی قوتوں سے غیر متناہی افعال صادر نہیں ہوسکتے، اس قول سے تمہاری مراد اگر یہ ہے کہ غیر متناہی افعال میں وہ موثر نہیں ہوتیں، تو یہ صحیح نہیں ہو سکتا اس لئے کہ تم ہی نے دوسری جگہ بیان کیا ہے کہ ایجاد اور پیدائش میں جسمانی قوت کا موثر ہونا ناممکن ہے، اور جب واقعہ یہ ہے تو پھر اس کی ضرورت قطعاً باقی نہیں رہتی کہ تم یہ ثابت کرو کہ غیر متناہی افعال میں وہ موثر نہیں ہوتی اس لئے یہ تو تمہارے اسی دعوے میں داخل ہے جس میں سرے سے تاثیر بخشی کی کیفیت ہی نہ پائی جاتی ہو، اس کے لئے متناہی اور غیر متناہی دونوں مساوی ہیں بلکہ یہاں جو تم اس پر دلیل قائم کرنے لگے کہ غیر متناہی افعال کا صدور اس سے نہیں ہو سکتا اس سے تو خواہ مخواہ یہ خیال گزرتا ہے کہ متناہی افعال کا صدور اس سے ہو سکتا ہے، حالانکہ تم لوگ اس کے قائل نہیں ہو، اور اگر تمہاری غرض یہ ہے کہ غیر مادی عقل یا سور اور غیر متناہی آثار کے درمیان جسمانی قوت واسطے کا کام نہیں دے سکتی، تو پھر فلکی نفوس میں تمہارا یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، پھر آخر تم لوگوں کا کیا حال ہے، کہ جس چیز کو ایک جگہ جائز ٹھیرا رہے ہو، پھر اسی کو دوسری

ٖ[1] واسطے کی چند صورتیں ہوتی ہیں مثلاً کشتی کے واسطے سے کشتی نشین بھی حرکت سے متصف ہوتا ہے لیکن واقع میں حرکت سے کشتی ہی موصوف ہے اور کشتی نشین کی طرف گویا حرکت کی مجازی نسبت ہے اس لئے کہ وہ تو ساکن کشتی میں بے شمار رہتا ہے اسی کا نام واسطہ فی العروض ہے اور کبھی یہ صورت ہوتی ہے جیسے انجن کی حرکت کے واسطے سے گاڑی بھی حرکت کرتی ہے، اور حرکت کی صفت سے دونوں موصوف واسطہ بھی اور واسطے والا بھی، اور کبھی یوں ہوتا ہے جیسے رنگ ریز کپڑے کے رنگین ہونے میں واسطہ ہے لیکن خود رنگ سے متصف نہیں ہوتا آخر کی دونوں صورتیں واسطہ فی الثبوت کی قسمیں ہیں۔ مترجم

جگہ ناجائز قرار دیتے ہو، یعنی ایک جگہ تو کہتے ہو کہ جسمانی قوت غیر متناہی افعال کا واسطہ نہیں بن سکتی، اور افلاک میں پھر اسی کے جواز کے قائل ہو!

میں کہتا ہوں کہ امام رازی نے اس بحث میں بڑی نخت بات کہی اور جو کچھ لکھا ہے صحیح لکھا ہے، اور ان کے اس اعتراض کے اٹھانے کی کوئی شکل اس کے سوا نہیں ہے، کہ میری تحقیق کی طرف رجوع کیا جائے یعنی جسمانی قوتوں کی تجدد پذیری کا جو میرا نظریہ ہے، مطلب یہ ہے، کہ نفس کا چونکہ جسم کے ساتھ تعلق ہے، اس تعلق کی حیثیت سے اس کا حال وہی ہے جو طبیعت کا ہے، یعنی تجدد پذیری زوال آگینی، یعنی جو حکم طبیعت کا ہے وہی حکم نفس کا ہے، اور چونکہ نفس عاقل بھی ہے اور معقول بھی، اس لئے بایں حیثیت اس کا حکم وہی ہے جو عقل فعال کا ہے مگر یہ بات نفس میں اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب اپنی استعدادی قوتوں سے بالکلیہ باہر نکل کر وہ بالفعل ہو چکی ہو، بہر حال تحقیق نے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام طبایع کا وجود اور ان کی ہویت تجدد پذیر ہیں اور طبائع میں ایک خاص قسم کی حرکت اپنے خالق اور باری کی طرف پائی جاتی ہے، یہ حرکت بہت مخفی اور معنوی رنگ کی ہے، اور ایک غیر معمولی نادر طرز کی توجہ حق تعالیٰ کی طرف ان میں پائی جاتی ہے، اس لئے وہ تو سب سے بڑی توجہ گاہ یا سب سے بڑا قبلہ ہے، نفس جب عقل کے مقام تک پہنچ جاتا ہے، تب الٰہی عالم کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے، اور چونکہ اب وہ اپنی ذات سے فانی ہو جاتا ہے، اس لئے اس میں سکون پیدا ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کی بقا سے اب اسے بقا حاصل ہوتی ہے، الغرض جسم اور جو جتنے جسمانی امور ہیں، خواہ وہ طبائع ہوں یا نفوس سب کے سب تجدد پذیر، حادث، زوال آگین ہیں، ان کے سوا اور جو موجودات ہیں وہ خدائے واحد قہار کی بقا کے ساتھ باقی ہیں، اس کے تفصیلات انشاء اللہ آئندہ بھی آئیں گے،

ساتواں اعتراض ان لوگوں کا یہ ہے، کہ پہلے یہ پوچھا جاتا ہے، کہ قوت کا کیا حال ہے؟ کیا اتنے وقت اور زمانے تک باقی رہ سکتی ہے جس کے بعد اس کا معدوم ہونا بالذات ضروری اور واجب ہو جائے، یا اس کا یہ حال نہیں ہو سکتا پہلی شق مانتے ہو تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک ماہیت امکان کے دائرے سے باہر نکل کر ممتنع اور

ناممکن ہو گئی، اور یہ محال ہے، بہر حال دوسری شق قابل تسلیم ہے، پھر ایسا فاعل جس کی تاثیری قوت، اور جس کے قابل میں تاثر و قبول کرنے کا مادہ اور اس تاثیر و تاثر کے تمام شرائط سب کا باقی رہنا جب ہمیشہ ہمیشہ ممکن ہے، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ قوت کا ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنا ناممکن اور ممتنع ہے، اور جب قوت اس طرح باقی رہ سکتی ہے تو ابد تک وہ موثر بھی ہو سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ایسی قوت کا وجود ناممکن نہیں ہے جس سے غیر متناہی افعال غیر متناہی زمانے میں صادر ہوں، میں کہتا ہوں کہ ماہیت اور وجود میں جو تعلق ہے اسی تعلق کی نسبت سے وجوب، امکان، امتناع کے حالات پیدا ہوتے ہیں اب سمجھنا چاہئے کہ جسمانی قوت کی ماہیت خود اپنی ذات کے اعتبار سے تو اپنے اندر وجود اور بقا کی ضرور گنجائش رکھتی ہے لیکن باوجود اس کے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض وجود اپنی خاص وجودی ہویت کی بنیاد پر ایسے ہوں جن کا دوام ناممکن ہو، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ اس وجود میں کچھ کوتاہیاں ہوئی ہیں اور عدم و نیستی تباہی و بربادی کی آلودگیاں اس کا احاطہ کئے رہتی ہیں، اسی اعتراض کے جواب میں بعض علماء نے جو یہ لکھا ہے، کہ جسمانی قوت کا معدوم ہونا کبھی نہ کبھی واجب اور ضروری ہے مگر اس لئے نہیں کہ یہ اس کی ذات کا اقتضا ہے بلکہ یہ ان بیرونی موثرات کا نتیجہ ہوتا ہے، جن سے بالآخر دب دبا کر یہ قوت برباد اور ضائع ہو جاتی ہے، غرض یہ ہے، کہ قوت کے لئے خود اپنی ذات کی حد تک اگرچہ زوال پذیر ہونا ضروری نہیں ہے، لیکن کلی اسباب، اور ان کلی اسباب سے جو جزئی صدمے اس کو پہنچتے ہیں ان کا دباؤ کبھی کبھی اس نوبت تک پہنچتا ہے، کہ جو چیز ممکن ہوتی ہے ان کی وجہ سے واجب اور ضروری ہو جاتی ہے پس یہی صورت یہاں بھی پیش آئی ہے؛

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بکثرت ایسی ہستیاں ہیں جن کی بقا ناممکن ہے، اور اس وقت ناممکن ہے جب ہر قسم کے بیرونی موثرات سے ان کو پاک اور بری فرض کیا جائے، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے، جب یہ مسلم ہے کہ ممکن کے لئے بذات خود کسی قسم کے وجود کا ثابت ہونا محال ہے (بلکہ اس کو وجود ملتا بھی ہے تو غیر سے)۔

مرحلۂ نہم

اس مرحلے میں قدم اور حدوث کے مباحث درج کئے جائیں گے، نیز تقدم اور تاخر کے اقسام کا بھی ذکر اسی میں کیا جائے گا، ہم اس مرحلے کو چند فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں۔

فصل

قدم اور حدوث کی حقیقت

بات یہ ہے، کہ حدوث، اور اسی طرح قدم دونوں کا اطلاق دو طریقوں سے کیا جاتا ہے، ایک اطلاق کی بنیاد تو نسبت پر ہے، یعنی کسی چیز کو کسی چیز کی طرف منسوب کرنے سے اس کا مفہوم پیدا ہوتا ہے، اور دوسرے اطلاق کی حالت یہ نہیں ہے، پہلے اطلاق کو مثال سے سمجھو مثلاً بولتے ہیں کہ زید کی عمر کا جتنا حصہ گزر چکا وہ عمرو کی گزری ہوئی زندگی سے کم ہے، اور اس بنیاد پر زید کی زندگی کو حادث قرار دیا جائے، یہ تو حدوث کی مثال ہوئی، اب اسی مثال کو ذرا الٹ دو، اور یوں کہو کہ زید کے وجود کا زمانہ عمرو کے وجود کے زمانے سے زیادہ ہے اور اس بنیاد پر اب زید کے وجود کو مثلاً قدیم قرار دیا جائے، یہ قدم کی مثال ہوئی، لیکن حدوث و قدم کے یہ عرفی معنی ہیں اور اسی کو عرفی قدم و حدوث کہتے ہیں، باقی

دوسرا اطلاق تو اس کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں، کبھی تو زمانی قدم و حدوث میں اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں، اور کبھی ذاتی قدم و حدوث پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، شے نہ تھی اور پھر ہوئی، یعنی نہ رہنے کے بعد شے کا حصول اسی کو حدوث زمانی اس وقت کہتے ہیں جب یہ ہو، کہ جس کو بعد قرار دیا گیا ہے، وہ اپنے قبل کے ساتھ جمع نہ ہو سکے مطلب یہ ہے کہ بعد والا، قبل والے کے زمانے میں موجود نہ ہو، حدوث زمانی کی یہی وہ تعبیر ہے، جس کی وجہ سے اصل زمانے کے لئے حدوث زمانی کی صفت ناقابل تصور ہو جاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کے لئے حدوث زمانی کو اگر ثابت کیا جائے گا تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ ایسا زمانہ بھی گزرا ہے، جس میں زمانے کا عدم تھا، جس کے معنی یہ ہوئے کہ جس وقت زمانے کو معدوم فرض کیا گیا تھا، اسی وقت زمانہ موجود تھا، جو (یہ خلاف مفروض ہے) اسی لئے مشائیوں کے معلم اول نے کہا تھا کہ جو زمانے کے حدوث کا دعویٰ کر رہا ہے، وہ اپنے اسی دعوے ہی میں زمانے کو قدیم مان رہا ہے مگر اس طور پر کہ خود اس مدعی کو اپنے اس اقرار کی خبر نہیں ہے کیونکہ عنقریب زمانے کی بحث میں تم کو معلوم ہوگا کہ قبل ہونے اور بعد ہونے کی صفت سے دراصل خود زمانہ ہی موصوف ہوتا ہے، یعنی یہ دونوں زمانے کی ماہیت کے ذاتی اوصاف ہیں اور جب ماہیت کے ذاتی اوصاف ہیں تو پھر اس کے وجود کے متعلق کیا پوچھتے ہو، بلکہ سچ یہ ہے کہ زمانے ہی کے ہر جز کا نام قبل اور قبلیت ہے یعنی آیندہ آنے والے اجزا کے اعتبار سے، اسی طرح بعد اور بعدیت بھی اسی کے جز کا نام گزرے ہوئے اجزا کے اعتبار سے ہے، الغرض معدوم ہونے اور عدم کے اعتبار سے زمانے کو حدوث سے کوئی تعلق نہیں ہے، اگرچہ حدوث شدہ نوزائیدگی، نوپیدائی، تجدد پذیری یہ ساری چیزیں بجنسہ زمانے اور حرکت ہی کے نام ہیں، بلکہ زمانہ درحقیقت وجوداً حرکت سے علیحدہ کوئی زائد چیز نہیں ہے اور ان دونوں میں جو علیحدگی محسوس ہوتی ہے یہ صرف ذہن کا اعتبار ہے، چونکہ زمانہ حرکت کی ماہیت کے ان عوارض سے تعلق رکھتا ہے جو ذہن کے تحلیلی عمل کے بعد اس سے پیدا ہوتے ہیں، یہ تو حدوث زمانی کا مطلب تھا اسی طرح شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے وجود کا جو وقت

اور زمانہ ہے، اس کے لئے کوئی اول اور ابتدا نہ پیدا ہوتی ہو، یہی قدم زمانی کی تعریف ہے، اور زمانہ اس معنی کے اعتبار سے قدیم بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ زمانے کے لئے ظاہر ہے کہ کوئی اور زمانہ تو ہے نہیں اور یہ قدم اسی چیز کی صفت ہوسکتی ہے جس کے لئے زمانہ ہو، تاکہ کہا جاسکے کہ یہ وہ شے ہے جس کے زمانے کا اول نہیں ہے اسی طرح غیر مادی مجرد ہستیاں جنھیں مفارقات کہتے ہیں اور جو مادے سے بالکلیہ جدا اور پاک ہیں، ان کے وجود کے لئے بھی زمانہ نہیں ہے اس لئے کہ ان کی شان زمانے سے ارفع و اعلیٰ ہے، اس تفصیل کے بعد تم سمجھ سکتے ہو کہ صاحب مطارحات نے جو یہ لکھا ہے کہ "مذکورۂ بالا اصطلاحوں کی بنیاد پر کوئی چیز قدم اور حدوث کے دائرے سے باہر نہیں ہوسکتی" بالکل غلط ہے بلکہ عنقریب تمھیں بتایا جائے گا کہ وجود کے دائرے میں ایسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی جسے مذکورۂ بالا معنی یعنی قدم زمانی کے اعتبار سے قدیم کہہ سکتے ہوں (خیر یہ تو زمانی قدم وحدوث کے اصطلاحات کی تشریح تھی) دوسرا اطلاق ان الفاظ کا وہ ہے جنھیں غیر زمانی قدم وحدوث کہتے ہیں اور انھی کا اصطلاحی نام حدوث ذاتی اور قدم ذاتی ہے، شے کا اس طرح ہونا کہ خود اپنی ذات سے وہ اپنی ذات کی طرف منسوب نہ ہو، بلکہ یہ بات اس کو غیر سے حاصل ہوئی ہو، خواہ غیر کی طرف یہ انتساب کسی خاص زمانے تک محدود ہو، یا پورے کامل زمانے میں یہ انتساب مسلسل باقی رہتا ہوا چلا آتا ہو، یا سرے سے اس انتساب کو زمانے اور حرکت سے کوئی تعلق ہی نہ ہو، بہرحال اسی کو حدوث ذاتی کہتے ہیں۔

فصل

اس فصل میں حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائیگی، عام طور پر اس کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، پہلی دلیل کی تقریر یوں کی جاتی ہے، کہ بذات خود تو ہر ممکن عدم کا مستحق ہوتا ہے، اور وجود کا استحقاق اسے غیر سے حاصل ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی شے کی خود ذات کا اقتضا ہو، یقیناً اس کو اس شے پر تقدم حاصل ہوگا جو اسی چیز کو غیر سے حاصل کرے یعنی ما بالذات ہمیشہ، بالغیر سے مقدم ہوتا ہے پس وجود جس کا ذاتی اقتضا ہوگا یقیناً اس چیز پر وہ تقدم کی حقدار ہے جو جس کا ذاتی اقتضا نہیں ہے بلکہ غیر سے وہ وجود کو حاصل کرتی ہے، اسی لئے ثانی الذکر بہ نسبت وجود کے

عدم کے استحقاق میں مقدم ہوگی، اور اس کے عدم کا وجود پر یہ تقدم اسکا ذاتی اقتضا ہوگا پس ثابت ہوا کہ ممکن ذاتی حدوث کی صفت سے موصوف ہے، اور اس معنی کے اعتبار سے وہ محدث ہے، اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ممکن کو عدم کا ایسا حقدار قرار دینا غلط ہے، جس میں سمجھا جائے کہ عدم اس کے ذاتی اقتضا کی چیز ہے اسلئے کہ عدم جس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اس کا وجود ممکن نہیں بلکہ ناممکن اور ممتنع ہوتا ہے، حالانکہ ممکن تو اس کو کہتے ہیں جس پر نہ یہ بات صادق آتی ہو کہ وہ اپنی ذات کی حیثیت سے جیسا کہ وہ اس حیثیت سے ہے، موجود ہے، اور نہ یہ بات صادق آتی ہو کہ اسی حیثیت سے وہ موجود نہیں ہے، الغرض خود اپنی ذات سے نہ موجود کہلانے کا وہ مستحق ہے اور نہ غیر موجود کہلانے کا، دونوں اعتباروں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، اور یقینی طور پر یہ ثابت شدہ ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ ممکن اپنے وجود کی علت کی جانب سے جس طرح کبھی وجود کا استحقاق حاصل کرتا ہے اسی طرح اپنے عدم کی علت اور سبب سے وہ عدم کا بھی استحقاق حاصل کر لیتا ہے، سبب وجود اور عدم دونوں باتوں کا استحقاق اسکو غیر ہی سے حاصل ہوتا ہے، اور ان میں سے کوئی بات خود اسکی ماہیت کا اقتضا نہیں ہے، تو پھر ان دونوں (وجود و عدم) میں ایک کو دوسرے پر مقدم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، پس ثابت ہوا کہ ممکن کے عدم کو اسکے وجود پر ذاتی تقدم حاصل نہیں ہے، اس اعتراض کے جواب میں تم کہہ سکتے ہو، کہ مذکورۂ بالا دلیل سے غرض یہ ہے کہ وجود اور عدم کا استحقاق نہیں بلکہ عدم استحقاق یہ ممکن کا ذاتی اقتضا ہے، اور عدم استحقاق ظاہر ہے کہ ایک عدمی صفت ہے، جو ممکن کی ذات کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے ثابت ہے، اور اس کو وجود کے اعتبار پر قطعاً اس وقت سبقت حاصل ہے، جب مدنظر صرف ماہیت کا حال، یعنی ماہیت کو وجود اور عدم دونوں سے مجرد کر کے پیش نظر رکھا گیا ہو مطلب یہ ہے کہ وجود سے ماہیت کو مغائر قرار دیکر اس کا تصور کیا گیا ہو،

شیخ نے اشارات میں لکھا تھا۔

"ہر ایسی چیز جو غیر سے وجود حاصل کرتی ہو، وہ عدم کی مستحق ہے اگر تنہا ہو جائے" یعنی یا اس کے لئے وجود باقی نہ رہیگا اگر تنہا ہو جائے۔"

اس کی شرح میں اشارات کے مطالب کے محقق نصیر الدین طوسی، لکھتے ہیں:

> ایسی ماہیتیں جو تمام اعتبارات سے مجرد ہوں، ان کا خارج میں ثبوت نہیں ہوتا، عقل جب ان ماہیتوں کا اعتبار کرتی ہے، تو اس وقت گو یہ ان چند حالات سے یہ ماہیتیں خالی نہیں ہو سکتیں یعنی ان کے ساتھ غیر کے وجود کا بھی اعتبار کیا جائے گا یا اس غیر کے عدم کا ان کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا۔ یا ان میں سے کسی پہلو کا بھی ان کے ساتھ اعتبار نہ کیا جائے گا، یہ تو ذہنی و عقلی اعتبارات ہیں، لیکن اگر خارج کے حساب سے تصور کیا جائے تو آخری دو اعتباروں میں کوئی فرق نہ ہوگا اس لیے کہ ماہیتیں جب غیر کے وجود کے ساتھ نہ ہوں گی، تو اس وقت کچھ نہ ہوں گی یہیں ان کے تنہا ہونے کے معنی ان کا نابود ہونا ہے، اور یہی مطلب ہے اس کا کہ وہ عدم کی مستحق ہیں، یہ حال تو اس وقت کا ہے جب خارج کے حساب سے ان کا تصور کیا گیا لیکن عقل اور ذہن کے حساب سے جب ان کا تصور کیا جائے، تو اس وقت انکو تنہا قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود اور عدم دونوں سے ایک ساتھ انکو مجرد اور پاک قرار دیا گیا ہے شیخ نے جو کہا تھا کہ "ان کا وجود باقی نہ رہیگا اگر وہ تنہا ہو جائیں" اس نہ رہنے کی حیثیت نہیں ہے جو نفی کی حیثیت قضیہ معدولہ میں ہوتی ہے یعنی یہ مطلب نہ لیا جائے کہ وہ وجود کا باقی نہ رہنا" اس کو ثابت ہے بلکہ یہ نفی سلب والی نفی ہے، اس لئے کہ فعل اس پر معطوف نہیں ہو سکتا۔۔

تم کو معلوم ہونا چاہیے، کہ ماہیت اور وجود میں جو اتصافی تعلق ہے، اسکے متعلق جن تفصیلی مباحث کا تمہیں مجھ سے علم ہو چکا ہے، اور بتایا جا چکا ہے، کہ وجود سے ماہیت کے متصف ہونے کی کیا کیفیت ہے، باوجود ان تمام باتوں کے اسی مسئلے کی تصحیح ایک اور لطیف پیرایے میں یہاں پر بھی کرنا چاہتا ہوں تاکہ مدد شدہ کے مفہوم کا سمجھنا تمہارے لئے آسان ہو جائے اور ماہیت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ اپنے وجود سے پہلے ہوتی ہے اس کا مطلب ایک بامدد طریقے سے

سمجھ میں آجائے۔

مطلب یہ ہے کہ شے کا کسی دوسری شے پر مقدم ہونا، یہ ایسی بات ہے جو چاہتی ہے کہ مقدم کے لئے یک گونہ حصول ایسے وقت میں ثابت ہو جس وقت متاخر اس ثبوت سے محروم ہے، اور وجود پر ماہیت کو جو تقدم حاصل ہے، حدوث ذاتی جب اسی کا نام ہے، تو یقیناً اس بنیاد پر ماہیت کے لئے کسی نہ کسی قسم کی کوئی ایسی وجودی حالت ہونی چاہئے، جسے ماہیت کے اس حال پر تقدم حاصل ہو، جو وجود کے ملنے کے بعد اسے ثابت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ماہیت کے ساتھ کسی قسم کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے خواہ وجودی حیثیت کا یا عدمی حیثیت کا ہر حال میں اس کے یہی معنی ہوں گے کہ ماہیت کے ساتھ یک گونہ وجود کا اعتبار کیا گیا، ایسی صورت میں حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کے لئے یہ دعویٰ کہاں تک درست ہوسکتا ہے کہ ماہیت کو خود اپنے وجود اور ثبوت پر تقدم حاصل ہے، ہاں ایک بات کی گنجائش باقی ہے، اور یہ وہی بات ہے جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، یعنی عقل کو اس کا اختیار ہے کہ وہ ماہیت کو وجود سے الگ کرکے تصور کرے، خود اس ماہیت کے وجود سے بھی علٰحدہ کرکے وہ ایسا کرسکتی ہے اور ہر قسم کے وجودوں سے بھی جدا کرکے اس قسم کے تجریدی تصور کا اسے اختیار ہے، پھر اس تجریدی عمل کے بعد وہ یہ بھی کرسکتی ہے کہ اسی ماہیت مجردہ کو اس کے خاص وجود سے موصوف کرے، اور یوں مطلق وجود پر ماہیت کو اس تجریدی عمل کی وجہ سے تقدم حاصل ہو جائے گا۔

لیکن ہر قسم کے وجودوں سے ماہیت کی یہ ذاتی علٰحدگی، اور ذاتی انفراد بھی بجائے خود مطلق وجود کی ایک شکل ہے اور اسی بنیاد پر ماہیت کے اس تجریدی اعتبار، اور انفرادی حیثیت پر عدم کا اطلاق اسی حیثیت سے ہوتا ہے جس حیثیت سے اس پر وجود کا اطلاق ہو رہا ہے، یعنی دونوں اطلاقوں میں حیثیت کا بھی اختلاف نہیں ہے، اس کی مثال ٹھیک ہیولیٰ کی استعدادی کیفیت اور قوت کی ہے، کہ بجنسہٖ یہی قوت قوت کی فعلیت بھی ہے، بہرحال اب اس نقطۂ نظر سے دیکھو گے تو معلوم ہوگا کہ ماہیت چونکہ اس لحاظ سے معدوم بھی ہے،

اس لئے مطلق وجود اس سے متاخر ہے، اور لحاظ کے اس مرتبے میں ماہیت کیلئے چونکہ وجود بھی ثابت ہو رہا ہے، اس لئے اس کو وجود پر وجود اً تقدم بھی حاصل ہے، اس سے غفلت نہ برتنی چاہیئے کہ میں نے وجود کو اس مرتبے میں جو ماہیت کے لئے ثابت کیا ہے، یہ لحاظ کے اس مرتبے میں ثابت ہے نہ کہ اس ثبوت کا لحاظ اور اعتبار کیا جاتا ہے دونوں باتوں میں کافی فرق ہے (حدوث ذاتی کے ثابت کرنے کی جو پہلی دلیل تھی یہ سارے مباحث اسی کے متعلق تھے) باقی دوسری دلیل تو اس کی تقریر یوں کی جاتی ہے، کہ ہر ایسی چیز جس کا وجود ممکن ہو، اس کی ماہیت اپنے وجود کی غیر ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے، کہ جو چیز بھی ایسی ہوگی یہ ناممکن ہے کہ اس کا وجود خود اس کی ماہیت سے حاصل ہو، اگر ایسا ہوگا تو یہ ماننا پڑے گا کہ ماہیت موجود ہونے سے پہلے موجود ہے، پس ضروری ہوا کہ ایسی چیزوں کا وجود غیر سے مستفاد ہو، یعنی غیر نے اس کو وجود عطا کیا ہو، اور یہ کلیہ ہے کہ جس کا وجود غیر سے ماخوذ ہوتا ہے، اس کا وجود ذاتی طور پر غیر کے بعد ہوگا اور وہی چیز ذاتی حدوث سے موصوف ہوتی ہے، یعنی بالذات محدث ہوتی ہے جس کا یہ حال ہو، اور اسی سے یہ مسئلہ بھی سمجھ میں آسکتا ہے کہ جو چیز قدیم بالذات ہوگی اس کی کوئی ماہیت نہیں ہوتی، امام رازی کے جو شکوک اس مسئلے کے متعلق ہیں ان کے جوابات تمھیں پہلے بتائے جا چکے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بتانے کی ہے کہ یہ دونوں دلیلیں ممکن ماہیتوں میں تو چل جاتی ہیں، مگر ان مخلوق اور مجعول وجودوں میں جاری نہیں ہوتیں جن کا شمار بذات خود واجب تعالیٰ کے آثار میں ہے، میں نے گزشتہ مباحث میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا تھا کہ ایک خاص قسم کا تاخر ان وجودوں کو بھی ثابت ہے، اسی لئے حدوث بھی خاص ہی قسم کا ان کے لئے ثابت ہوتا ہے، میری مراد اس حدوث سے ذاتی فقر ہے یعنی شے کا اپنے جاعل اور خالق کے ساتھ متعلق ہونا بھی اس فقر اور حدوث کی تعبیر ہے، یا موجود کا بحیثیت موجود ہونے کے غیر سے تقوم پذیر ہونا ہم ان الفاظ سے بھی اس کی تعبیر کر سکتے ہیں، لیکن ماہیت کا بحیثیت ماہیت ہونے کے جاعل سے یہ تعلق نہیں ہے، بلکہ اس حیثیت

سے تو ماہیت موجود بھی نہیں ہے، اس لئے حدوث کی یہ قسم بھی اس کے لئے ثابت نہیں ہو سکتی، اور نہ بایں معنیٰ وہ قدم ہی سے موصوف ہے، کیونکہ واجب تعالیٰ کے سوا بایں معنیٰ کوئی قدیم بھی نہیں ہے، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اگر قدم اور حدوث کے الفاظ کو اصطلاحاً ان معانی میں بھی استعمال کیا جائے، اگرچہ عام طور سے لوگوں میں یہ اصطلاح مشہور نہیں ہے، (یعنی ماہیت کی جو حالت ہے اس کے لحاظ سے قدیم و حادث کی اصطلاح بنالی جائے)۔

فصل

کیا زمانی حدوث، کوئی ایسی کیفیت ہے، جسے حادث کے وجود پر زائد قرار دیا جائے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، ارباب فضل وکمال میں سے بعضوں نے لکھا ہے کہ حادث کو جو فی الحال وجود حاصل ہوتا ہے، یہی حاصل شدہ وجود حادث کی صفت حدوث نہیں ہے، یعنی حادث کے اسی وجود کو حدوث نہیں کہتے ہیں، اور زمانی حادث کے موجود ہونے سے پہلے جو عدم ہوتا ہے، وہ بھی حدوث نہیں ہے، ورنہ ہر عدم کو حدوث کہنا پڑے گا!

بلکہ شے کا عدم کے بعد ہونا دراصل اس کیفیت کا نام حدوث ہے، اور یہ ایسی کیفیت ہے جس کی حیثیت حادث کے وجود اور عدم دونوں پر زائد ہونے کی ہے انہی صاحب نے اس کے بعد فرمایا ہے کہ تم اگر یہ پوچھو کہ خود یہ کیفیت حادث ہے یا نہیں اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ حادث ہے تو پھر خود اس کیفیت کا حدوث اس پر زائد ہوگا ظاہر ہے کہ یہ تسلسل کی شکل ہے، اور اگر وہ حادث نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حادث کا حدوث قدیم ہو جانے جو ظاہر ہے کہ محال ہے، پھر خود جواب دیتے ہیں کہ وجود جیسے بذات خود موجود ہے اسی طرح حدوث بھی بذات خود حادث ہے،۔

میں کہتا ہوں کہ اس فاضل کی ابتدائی عبارت آخری فقروں کے بالکل مخالف ہے، اس لئے کہ حادث کے وجود اور عدم پر اگر اس کیفیت کی حیثیت زائد ہونے کی ہے، تو یقیناً یہ کیفیت کوئی ایسی ماہیت قرار پائے گی جو مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہو اور اس کیفیت کا وجود اسکی ماہیت پر زائد ہوگا اور جب اسکی ماہیت پر اسکا وجود زائد ہوگا تو اسکے حدوث کے متعلق بھی ماننا پڑے گا کہ اس کی ماہیت اور اسکے وجود دونوں

پر وہ زائد ہے، اس لئے کہ کیفی ماہیت یقیناً حدوث کے معنی سے مغائر ہے۔ پھر حدوث بجنسہ وہی ماہیت کیسے ہو سکتی ہے، نیز دوسری بات یہ ہے کہ حدوث کی صفت جس طرح کیف کے مقولے میں پائی جاتی ہے، اسی طرح دوسرے مقولوں سے بھی اس کا یہی تعلق ہے یعنی ان میں بھی پائی جاتی ہے، آخر یہ تو بڑی بات ہے کہ کیف کا حدوث اور جوہر کم وغیرہ کا حدوث، سب بجنسہ ایک ہی بات نہیں ہو سکتی،

بھلا ایک ایسا عرض جو برقرار رہنے والی ہیئت ہو، اور جو نسبت کو چاہے اور نہ تقسیم ہونے کی صفت کو قبول کرے، یعنی جس کا نام کیف ہے، کیا یہ ممکن ہے کہ تمام حدوث مقولوں کو وہ اس طرح عارض ہو کہ ان مختلف امور میں اس کی حقیقت اور معنی میں بجز اس کے اور کسی قسم کا تغیر نہ ہو، کہ مختلف امور کی طرف وہ منسوب ہے، یعنی مختلف امور کی طرف منسوب ہونے کے سوا ہر جگہ اس کے وہی معنی ہوں جو دوسری جگہ ہیں، جیسا کہ تمام نسبتی امور کا حال ہے، یہ صحیح ہے، کہ ماہیتوں کے اختلاف سے وجود میں بھی اسی قسم کا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے جو میں پہلے بیان کر چکا ہوں، لیکن خارج میں وجود کی حیثیت ماہیت پر زائد ہونے کی نہیں ہے اسلئے کہ خارج میں تو ماہیتیں بجنسہ خود وجود ہی ہوتی ہیں، یعنی اپنے وجود کی عین ہوتی ہیں، پھر یہ نقص بھی اس بیان میں پایا جاتا ہے کہ جو عدم حادث ہے اس کے لئے بھی وجودی کیفیت ثابت ہوتی ہے اور ایسی وجودی کیفیت کہ گویا اس کی حیثیت ایک زائد کیفیت کی ہے اور عدم کو وہ عارض ہوئی ہے میرا مطلب یہ ہے کہ ان صاحب نے جو کچھ لکھا ہے ان کے اس اقرار کی بنیاد پر یہ بات لازم آتی ہے پس اس مسئلے میں حق یہ ہے، کہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے تو حدوث وجود پر زائد ہے، اور روزمرہ پیدا ہو کر ناپید ہونے والی جزئی چیزیں جن کے کون و فساد بناؤ اور بگاڑ کا دنیا میں سلسلہ جاری ہے، ان کے حادث وجودوں کا حدوث کی صفت عین ہے یعنی ان وجودوں اور ان کے حدوثوں میں اس حیثیت سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ حدوث بجنسہ وجود ہی ہے، اس لئے کہ اس قسم کی ہستیاں خود اپنی شخصی جوہر کے اعتبار سے حادث ہیں، اور ان کے حدوث کو ان کے فاعل سے کوئی تعلق

نہیں ہے، فاعل کی طرف جو چیز منسوب ہے وہ خود ان کے وجود ہیں، جس کا مطلب یہ ہے، کہ بالذات مجعول اور مخلوق حدوث کی صفت نہیں بلکہ خود وجود ہی ہے، وجہ یہ ہے، کہ عدم کے بعد اس وجود کا ہونا یہ اس کی ذاتی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ ذاتی ذات کے لئے جو ثابت ہوتی ہے اس ثبوت کو علت اور سبب کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا حدوث کی حالت وہی ہے جو مطلق تشخص اور مطلق وجود کی ہے، یعنی وہ ایک ایسی کلی ہے، جس کے عموم کی نوعیت تشکیکی ہے یعنی حدوثوں کے ایسے افراد، جن کے نام معلوم نہیں ہیں، وہ اس کلی حدوث کے نیچے مندرج ہیں، ان افراد کی جب تعبیر کرتے ہیں تب کہتے ہیں فلاں چیز کا حدوث فلاں چیز کا حدوث، ٹھیک اس کا حال وہی ہے جو وجود کے متعلق تمہیں بتایا گیا تھا۔

فصل

جس علت اور سبب سے ممکنات کے وجود کا فیض جاری ہے، اس کی حاجت ممکنات کو اپنی کس صفت کی وجہ سے ہوتی ہے کیا اس احتیاج کا سبب حدوث کی صفت ہو سکتی ہے؟ اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ اس احتیاج کی علت تو حدوث نہیں ہے، لیکن حادث کی جو علت معدہ ہوتی ہے یعنی جو اس کے وجود کی صلاحیت اور استعداد کو پیدا کرتی ہے۔ اس علت معدہ کی حاجت حادث کو جو ہوتی ہے۔ اس کا منشا بھی حدوث کی صفت ہے اور مسلم ہے کہ علت معدہ بالذات علت نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت علت بالعرض ہونے کی ہے، جن باتوں کا دعویٰ کیا گیا ہے، ان میں سے پہلی بات یعنی علت بالذات کی حاجت کا سبب حدوث نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر ایسا ہوگا، تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایسی ہستیاں جو غیر مادی ہیں اور کسی مادے سے نہیں پیدا ہوتی ہیں جنھیں مبدعات کہتے ہیں ان کی ماہیت کسی کی معلول ہی نہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ اس قسم کے موجودات اپنے ممکن ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ ان کے دونوں پہلو یعنی عدم اور وجود میں سے کوئی بھی ضروری نہیں ہے، ان کو موثر کی ضرورت ہے کیونکہ دو مساوی پہلوؤں میں سے

کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتی جب تک کوئی ترجیح دینے والا ان کو کسی ایک طرف جھکا نہ دے، اہل فلسفہ کا بیان ہے کہ شے کا عدم کے بعد ہونا اسی کو حدوث کہتے ہیں، اور یہ ایسی صفت ہے جو شے کے وجود کو لاحق ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ شے کا وجود علت کے تاثیری عمل سے یقیناً متاخر ہے، اور علت کا تاثیری عمل اس چیز سے متاخر ہے جس کی وجہ سے شے علت کی محتاج ہوتی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حدوث نہ تو اس محتاجی کا سبب ہوسکتا ہے اور نہ اس کی شرط اور نہ علت کا جز قرار پا سکتا ہے، کیونکہ اگر ان میں سے کوئی بات بھی ہوگی تو لازم آئے گا، کہ حدوث کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہوجائے اور ایک مرتبہ کا تقدم نہیں بلکہ چند مرتبوں والا تقدم، اور یہ ناممکن ہے۔ میں عرض کرتا ہوں کہ حدوث کے متعلق ان لوگوں نے جو یہ کہا کہ وہ ایسی صفت ہے جو وجود کو لاحق ہوتی ہے، ان کے اس بیان میں تھوڑی سی کمزوری ہے یعنی تسامح ہوا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ تم کو معلوم ہوچکا ہے کہ حدوث کا شمار ان صفات میں نہیں ہے جو حادث کے وجود کو لاحق ہوتے ہیں، نیز یہ بات بھی پہلے گزر چکی ہے، کہ مختلف مراتب میں سے کسی خاص مرتبے میں وجود کا ہونا اسی سے وجود تقوم پذیر ہوتا ہے، لیکن اس سے اصل مقصد میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا، خلاصہ یہ ہے کہ حادث سبب کا محتاج ہے، اس میں تو شک کرنے کی گنجائش نہیں، اب سوال یہ ہے، کہ سبب کی یہ محتاجی کس کا نتیجہ ہے، حادث میں جو امکان کی صفت پائی جاتی ہے اس کا یا حدوث کی صفت جو اس میں ہے یہ اسکا نتیجہ ہے اگر کسی شے کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ اس میں نہ امکان کی صفت پائی جاتی اور نہ حدوث کی تو ظاہر ہے کہ ایسی چیز واجب قدیم ہوجائے گی اور سبب کی محتاج ہی باقی نہ رہے گی، پس ضروری ہوا کہ اس احتیاج یا امکان کو قرار دیا جائے یا حدوث کو دوسری صورت یعنی حدوث اس حاجت کا سبب ہے یہ شق تو باطل ہوچکی، لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ حادث کو جس چیز نے علت کا محتاج بنایا وہ امکان ہی کی صفت ہے میں کہتا ہوں کہ اس حاجت کا منشاء نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے بلکہ شے کے وجود کا تعلقی اور رابطی طرز کا ہونا، اس کا غیر سے تقوم پذیر

ہونا اور اسی غیر کے ساتھ اس کا وابستہ ہونا، بس اس حاجت کا صحیح منشاء اگر سچ پوچھتے ہو، تو ممکن کی یہی خصوصیتیں ہیں، لہٰذا حکماء کا یہ قول کا ماہیت کے امکان کا شمار ماہیت کے ان مراتب میں ہے، جو اس کے وجود سے پہلے ہوتے ہیں، اگرچہ ایک حد تک یہ بات صحیح ہے، لیکن اسی کے ساتھ ایک اور واقعہ بھی ہے، یعنی وجود کو ماہیت پر اس قسم کا تقدم حاصل ہے، جو فعلیت کو کسی صلاحیت اور قوت پر یا صورت کو مادے پر ہوتی ہے اس لئے کہ جب تک وجود نہ ہوگا، ماہیت کے تحقق کی کیا صورت ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ وجود اور تشخص دونوں ایک ہی چیز ہے یعنی تشخص بعینہ وجود ہی کا نام ہے، اور قاعدہ ہے کہ شے جب تک تشخص پذیر نہیں ہو لیتی ہے موجود نہیں ہو سکتی، اب ان مقدمات کی بنیاد پر امکان ماہیت سے مقدم نہیں بلکہ متاخر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ امکان تو ماہیت کی صفت ہے۔

پھر اسی امکان کو اس شے کی علت کیسے فرض کر سکتے ہیں جو اس شے کے بعد واقع ہوتا ہے، یعنی وجود کی علت امکان کیسے ہو سکتا ہے کہ صفت ہونے کی وجہ سے ظاہر ہے کہ اس کا درجہ تو وجود کے بعد ہے، اور یہ جو یہی لوگ کہتے ہیں کہ "شے ممکن تھی اس لئے محتاج ہوئی" یہ بھی اس وقت صحیح ہے، جب عقل کے تحلیلی عمل سے شے کی ماہیت کا وہ حال پیش نظر ہو، جو وجود سے مجرد ہونے کے بعد ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے ہم اس کا انکار نہیں کرتے ہیں کہ موثر کی حاجت ماہیت کو جو ہوئی ہے اس کی علت امکان ہے کیونکہ یہ پہلے بھی بتایا گیا ہے کہ ماہیت کے امکان کو اس کے وجود پر تقدم حاصل ہے، یعنی وجود سے ماہیت جب متصف ہوتی ہے امکان کی صفت ماہیت میں اس اتصاف سے پہلے پائی جاتی ہے، کیونکہ اس اتصاف کا تعلق تو ذہن سے ہے اگرچہ اس اتصاف میں خارجی وجود کی نسبت کو پیش نظر رکھا جاتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے اسی طرح حدوث کو بھی اس حاجت کا سبب کہہ سکتے ہو مگر ذاتی سبب نہیں، بلکہ عرضی سبب، کیونکہ ہر حادث سے پہلے اس کے وجود کا امکان ہونا چاہیے جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے، اور ظاہر ہے کہ امکان کی یہ صفت وجودی صفات کے

ذیل کی چیز ہے، یعنی صرف ایک ذہنی اعتبار اور فرض کا نام امکان نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی وجودی صفت ہے، جو شدت وضعف میں اور قریب اور بعید ہوتے میں اس کے افراد متفاوت ہوتے ہیں، یعنی صلاحیت واستعداد کے اعتبار سے کبھی قریب ہوتی ہے اور کبھی بعید ہوتی ہے ظاہر ہے ایسی صورت میں ضرور ہے کہ امکان جوہر ہو، یا عرض ہو، اگر جوہر ہوگا تو ایسا جوہر وہ نہیں ہو سکتا، جس کا قیام بذات خود ہو کیونکہ پھر وہ کسی شے کی صفت کیسے بن سکتا ہے، نیز جو چیز بذات خود قائم ہوگی، اس کے ساتھ بعض چیزیں منضف ہوں بعض نہ ہوں اس ترجیح کی کیا وجہ ہوگی، بہرحال امکان کو جوہر مانا جائے جب بھی اور عرض مانا جائے جب بھی ہر حال میں وہ ایسی چیز ہوگی جو بذات خود قائم نہیں ہے جو چیز بذات خود قائم نہ ہوگی، ظاہر ہے کہ اس کو کسی دوسری چیز میں قیام کرنا پڑے گا، پس ضروری ہوا کہ حادث کے اس امکان کے لئے محل ہو، اور اس بنیاد پر اس کی حیثیت اس صورت کی ہوگی جو مادے میں پائی جاتی ہے یا اس عرض کی نوعیت ہوگی، جو موضوع میں پایا جاتا ہے (یعنی ایسے محل میں جو اپنے اندر قائم ہونے والی صفت کا محتاج نہ ہو) بہرحال کوئی سی بھی صورت ہو، امکان کو حادث پر زمانا تقدم حاصل ہوگا، اور جس وقت حادث موجود ہوگا، یہ امکان غائب اور باطل ہو جائے گا، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی جائز نہیں ہو سکتا کہ حادث کے امکان کا قیام کسی ایسی چیز میں ہو جسے خود حادث سے کوئی تعلق نہ ہو، اس لئے کہ اگر ایسا ہوگا تو کسی خاص حادث کا امکان ہونا اور دوسرے حادث کا نہ ہونا ان دونوں میں ترجیح کی آخر وجہ کیا ہوگی، پس معلوم ہوا کہ حادث کے امکان اور استعداد وصلاحیت کا حامل وہی ہوگا جو اس کے وجود کا حامل ہے، یا اس کے وجود کے جز کا جو حامل ہے، یا وجود کے ساتھ جو کوئی اور چیز پائی جاتی ہو، اس کا جو حامل ہے، اور انہی باتوں کا یہ نتیجہ ہے۔ کہ حادث کا امکان اگرچہ وجودی صفت ہے، لیکن چونکہ حادث کے عدم اور اس کی قوت واستعداد کی وہ تعبیر ہے، اس لئے ضروری ہے کہ حادث کے وجود اور فعلیت کے ساتھ وہ یعنی امکان جمع نہ ہو، اسی لئے بعض پرانے لوگوں نے حادث شے کے وجود کے اسباب میں عدم کو بھی شمار کیا ہے، گویا ان لوگوں کے خیال میں بجائے چار کے علت کی

پانچ قسمیں ہیں، عدم، فاعل، غایت، مادہ، صورت، لیکن تحقیق یہ ہے، کہ عدم کا شمار ذاتی علل واسباب میں تو نہیں ہو سکتا، ہاں بالعرض علت اس کو بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اگر ذاتی علت وہ ہوتا تو معلول کے حصول کے وقت غائب اور باطل نہ ہو جاتا البتہ اس عدم اور قوت کا جو مادہ حامل ہوتا ہے اس کا شمار بلاشبہ ذاتی علل واسباب کے ذیل میں کیا جاتا ہے، شئے کا عدم اس کی ذاتی علت نہیں ہو سکتا، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ حادث کے عدم کو خود حادث پر جو تقدم حاصل ہے ظاہر ہے کہ وہ زمانی تقدم ہے، اور اس تقدم کا آخری اور بالذات مرجع دراصل زمانے کے اجزا ہیں جن میں بعض کو بعض پر تقدم بالذات حاصل ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ عدم کو بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہی قسم کا تقدم حاصل ہے، ہو سکتا ہے کہ جو عدم کو ذاتی اسباب کے سلسلے میں داخل کرتے ہیں ان کی غرض یہ ہو کہ دراصل زمانے کے وجود کے ذاتی اسباب میں عدم بھی داخل ہے، اور چونکہ حدوث کی صفت کا حقیقی موصوف دراصل حرکت اور زمانے ہی کے اجزا ہیں، اور چونکہ ان دونوں کے وجود انتہائی ضعف اور کمزوری کے شکار ہیں، کیونکہ گویا ان کے بعض اجزا کا وجود اس پر مبنی ہے کہ دوسرے بعض اجزا ختم ہو جائیں، اس لئے ایک معنی کے رو سے یہ کہنا درست بھی ہو سکتا ہے، کہ عدم حادث کے وجود کا ایک طرح سے گویا ذاتی سبب ہے، آخر جب ایک جز کا وجود بغیر دوسرے جز کے معدوم ہونے کے ظہور پذیر نہیں ہو سکتا، تو گویا عدم کو بھی ان اجزا کے وجود میں ذاتاً یک گونہ دخل ہوا۔

فصل

تقدم وتاخر (یا آگے ہونے پیچھے ہونے) کی کتنی صورتیں ہیں اس فصل میں اسی کو بیان کیا جائے گا، بات یہ ہے، کہ صرف موجود ہونے کی حیثیت سے موجودات کے کچھ حالات وصفات ہیں، انہی میں ایک تقدم وتاخر بھی ہے بہرحال ان دونوں حالتوں کی مختلف صورتیں ہیں جن میں اس وقت جن صورتوں کی تفصیل مقصود ہے، وہ تو صرف پانچ ہیں، یعنی ایک تقدم وتاخر تو وہ ہے، جو مرتبے کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے دوسرا وہ جو بالطبع کے نام سے موسوم ہے اسی طرح شرف اور بزرگی کے اعتبار

سے جو کسی کو مقدم (آگے) اور کسی کو موخر کہتے ہیں یہ اس کی تیسری قسم ہے، اور وقت و زمانے کے اعتبار سے کسی کو مقدم و موخر جو کہا جاتا ہے یہ چوتھی قسم ہے، علت اور سبب ہونے کی وجہ سے یہ حالت جب پیدا ہوتی ہے جیسے تقدم بالعلیت کہتے ہیں یہ اس کی پانچویں قسم ہے، اسی کو کبھی تقدم و تاخر بالذات بھی کہتے ہیں، یہ تو تقدم و تاخر کی عام قسمیں ہیں، مگر واقعہ یہ ہے، کہ ان کی دو شکلیں اور ہیں ہم ان کا تذکرہ آیندہ کریں گے، پہلے ان مشہور قسموں کے مباحث میں مشغول ہونا چاہئے ترتیب کے ساتھ ہر ایک کو اب ہم بیان کرتے ہیں پہلی صورت یعنی مرتبے والے تقدم و تاخر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو چیز کسی مبدء یا مقام ابتدا سے جس قدر قریب ہوتی ہے مرتبے کے اعتبار سے وہ مقدم کہلاتی ہے، خواہ مبدء واقعی موجود ہو یا فرض کرلیا گیا ہو، مثلاً کہتے ہیں کہ بغداد کوفے سے پہلے ہے، (یعنی مسافر اس مقام کو جہاں سے مثلاً روانہ ہو رہا ہے مبدء قرار دیتا ہے، اب جو چیز سفر کے ابتدائی مقام سے قریب ہوگی اس کو وہ مقدم رتبے کی بنیاد پر قرار دیتا ہے) اسی صورت کی پھر دو قسمیں ہیں کبھی اس تقدم و تاخر کا اطلاق ایسی چیزوں پر کیا جاتا ہے جن میں طبعی ترتیب ہوتی ہے، مثلاً جسم کو حیوان پر حیوان کو انسان پر مقدم سمجھا جاتا ہے یاد رکھنا چاہئے کہ بالطبع والی جو صورت تقدم و تاخر کی ہے یہ وہ قسم نہیں ہے، بلکہ یہ یعنی جسم و حیوان میں مرتبے والے تقدم و تاخر ہی کی ایک خاص شکل ہے اسی طرح اسی مرتبے والی صورت کی دوسری قسم وہ ہے جس کی بنیاد وضع اور اعتبار پر قائم ہے، وضع سے مراد اجسام کی وہ نسبتیں ہیں، جو ایک جسم میں دوسرے جسم کے اعتبار سے سمت وغیرہ میں پائی جاتی ہے وہی جگہ مکان وغیرہ کی حیثیت سے ایک چیز کو آگے اور دوسری کو جو پیچھے کہتے ہیں تقدم و تاخر کی یہی شکل اس سے مراد ہے، مثلاً نماز میں امام کو مقدم اس لئے کہتے ہیں کہ محراب والی جگہ کو مبدء قرار دیا گیا ہے (پس اس مبدا سے چونکہ امام قریب ہوتا ہے اس لئے اس کو مقدم قرار دیتے ہیں) مرتبے والے تقدم و تاخر کی یہ خصوصیت ہے کہ جو اس میں مقدم ہے وہ موخر اور جو موخر ہے وہ مقدم بن سکتا ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو، کہ اگر انسان ہی کو اول قرار دیا جائے، تو جو چیز اس سے

قریب ہوگی وہ مقدم کہلائے گی، اور اس بنیاد پر انسان جسم پر مقدم ہو جائے گا، بلکہ جوہر پر بھی، اسی طرح امام والی مثال میں تم یہ بھی کرسکتے ہو، کہ بجائے محراب کے مسجد کے دروازے کو مبدء قرار دو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مقتدی مقدم اور امام ہی موخر بن جائے گا، مرتبے والے تقدم وتاخر کی پہلی قسم جس کے متعلق کہا گیا تھا کہ اس میں طبعی ترتیب پائی جاتی ہے، یہ ان سلسلوں میں پائی جاتی ہے جن میں وضعی اور مکانی نہیں، بلکہ طبیعت کی بنیاد پر ترتیب قائم کی جاتی ہے مثلاً علل اور ان کے معلولوں کا جو سلسلہ ہے، یا موصوفوں اور ان کے صفات کا جو سلسلہ ہے، تم علت ومعلول کے سلسلے میں اگر آخری معلول کو اول قرار دیکر ترتیب قائم کرتے ہوئے آخری علت تک پہنچو گے، تو معلول اول ہی مقدم قرار پائے گا، اور اگر بجائے چڑھنے کے ابتدائی علت سے شروع کرکے ترتیب کو آخری معلول پر ختم کروگے، تو ابتدائی علت ہی مقدم قرار پائے گی، یہ تو علت ومعلول کی شکل ہوئی، صفات اور موصوف کی ترتیب کے لئے ان جنسوں پر غور کرو، جن میں عمومیت اور خصوصیت کی بنیاد پر ترتیب پائی جاتی ہے، ان میں بھی دونوں صورتیں ممکن ہیں، یہی حال نوعوں کا بھی ہے اگر آخری نوع جسے نوع الانواع کہتے ہیں اور سب سے نچلی نوع اور ان کے درمیان میں جتنی نوعیں پیدا ہوتی ہیں ان میں بھی یہی ترتیب پائی جاتی ہے، غیر متناہی کے باطل کرنے کی جو دلیل ہے قوم (اہل فلسفہ) نے اس کی بنیاد انہی سلسلوں پر قائم کی ہے بشرطیکہ ان سلسلوں کی تمام کڑیاں، یا اکائیاں اجتماعی شکل میں فرض کی جائیں، خیر یہ تو مرتبے والے تقدم وتاخر کی بحث تھی باقی وہ تقدم وتاخر جو بالطبع کے نام سے موسوم ہے، یہ وہی تقدم وتاخر ہے، جو مثلاً ایک اور دو میں یا خطوط اور مثلث میں مثلاً پایا جاتا ہے، یعنی تقدم وتاخر کی ایسی تمام صورتیں اس قسم میں داخل ہیں جن میں مقدم کے غائب ہونے سے متاخر بھی غائب ہو جائے لیکن متاخر کے مفقود ہونے سے مقدم معدوم نہ ہو، تقدم وتاخر کی وہ شکل جس میں مقدم کا وجود موخر کے وجود کی علت ہو، اسی کو تقدم بالعلیت کہتے ہیں، یعنی علت اور سبب ہونے کی وجہ سے مقدم کو اس میں تقدم حاصل ہوتا ہے، اس تقدم کی خصوصیت یہ ہے کہ وجود کے اعتبار سے مقدم جس طرح مقدم ہوتا ہے اسی طرح وجوب کی حیثیت

سے بھی وہ مقدم ہی ہوتا ہے، کیونکہ مقدم تو اس شکل میں متاخر کا سبب ہوتا ہے رہا شرافت وفضیلت والا تقدم تو اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کہا جاتا ہے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو تمام انبیا پر تقدم حاصل ہے، اور زمانے کے اعتبار سے جو تقدم پیدا ہوتا ہے، وہ تو ظاہر ہی ہے، (بلکہ عام طور پر مقدم اسی کو کہتے ہیں جو زماناً پہلے ہو) باقی زمانے کے ایک جز کو دوسرے جز پر جو طبعاً تقدم حاصل ہوتا ہے، اس لئے اس کو بالطبع والی قسم میں داخل کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ زمانی تقدم کی یہ پہلی شرط ہے کہ مقدم موخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، بخلاف تقدم بالطبع کے کہ اس میں مقدم کا موخر کے ساتھ جمع ہونا جائز ہے۔

یہاں قابل ذکر مسئلہ یہ ہے، کہ جو لوگ مجعولات اور مخلوقات کے وجود کو نہیں بلکہ ان کی ماہیتوں ہی کو جاعل کا اثر قرار دیتے ہیں، اسی طرح موثر بھی یہ لوگ جاعل کے وجود کو نہیں بلکہ اس کی ماہیت کو سمجھتے ہیں ان کے اس مسلک کی بنیاد پر یہ لازم آتا ہے، کہ تقدم کی ایک اور قسم کا اضافہ کیا جائے، اور اس کا نام تقدم بالمہیتہ رکھا جائے، اسی طرح جن لوگوں کے نزدیک ممکن کی ماہیت ممکن کے وجود سے مقدم ہوتی ہے یعنی بغیر شائبۂ وجود کے خود ماہیت ہی مقدم ہوتی ہے، ان کو بھی اس چھٹی قسم کا اضافہ کرنا ضروری ہے،

رہی وہ بات جس کی طرف میں نے شروع میں اشارہ کیا تھا یعنی دو قسمیں اور ہیں، تو اس کی تفصیل یہ ہے، کہ ان میں سے ایک کا نام تو تقدم بالحقیقت ہے، اور یہ وہ تقدم ہے جس کی بنیاد پر وجود کو موجود ماہیت پر مقدم قرار دیتے ہیں کیونکہ میرے مسلک کے رو سے در اصل موجود ہونے کا دار ومدار وجود ہی پر ہے یعنی واقع میں وجود ہی کا تحقق ہو رہا ہے اور ماہیت تو بالعرض طور پر موجود ہوتی ہے، یا یوں کہو، کہ لحاظ کے دوسرے درجے میں ماہیت کا بھی تحقق محسوس ہوتا ہے اور یہی حال ایسی تمام دو چیزوں کا ہے جن میں دونوں کسی صفت مثلاً حرکت یا وضع یا مقدار سے موصوف ہیں لیکن ایک تو ان میں ان صفات سے بالذات موصوف ہو، اور دوسری بالعرض، پس بالذات موصوف کو بالعرض پر مقدم قرار دیا جاتا ہے، اور تقدم کی یہ ایک بالکل جداگانہ شکل ہے،

اس لئے کہ جو شرافت وفضیلت والا تقدم ہے اس میں ضروری ہے کہ جس صفت کی بنیاد پر مقدم کو افضل قرار دیا جاتا ہے اس صفت کا کچھ حصہ متاخر میں بھی پایا جانا چاہئے، اسی طرح بالطبع اور علیت والے تقدموں، میں بھی متاخر اس چیز سے متصف ہوتی ہے جس سے مقدم موصوف ہے، لیکن مذکورہ بالا شکل میں موخر در اصل اس صفت سے واقع میں متصف ہی نہیں ہوتا، باقی زمانے اور مرتبے والے تقدم ان میں تقدم کی اس شکل میں جو فرق ہے وہ تو بالکل بدیہی ہے یہاں اگر تم یہ سوال کرو، کہ جس بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے اس بنیادی امر کا مقدم اور موخر دونوں میں جب پایا جانا ضروری ہے خواہ تقدم کی وہ کوئی سی بھی قسم ہو، تو مجھے بتایا جائے کہ یہ بنیادی امر کیا ہے، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ صرف ثبوت اور بود واقعی طور پر ہو، یا مجازی شکل میں بس یہی چیز بنیادی امر ہے، (یعنی مقدم اور موخر دونوں کے لئے ثبوت اور بود ہونا چاہئے یہ نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا ثبوت تو ہو، اور دوسرے کا نہ ہو،

دمیں نے جن دو قسموں کی طرف اشارہ کیا تھا ان میں سے پہلی قسم تو وہی تقدم بالحقیقت تھی) اور دوسری قسم کا نام تقدم بالحق اور تاخر بالحق ہے۔ تقدم و تاخر کی قسموں میں یہ بہت ہی مخفی اور دقیق قسم ہے، بجز ان لوگوں کے جو پختہ کار ہیں اور ان کا شمار علمائے راسخین میں ہے، اس قسم کو سمجھ نہیں سکتے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ علمائے راسخین ہی یہ جانتے ہیں کہ الٰہی مقامات اور مراتب میں حق تعالیٰ کے لئے کیا کیا چیزیں ثابت ہیں، اور یہ بات ذات حق کے منافی بھی نہیں ہے، جیسے ذاتی شیون، کی وجہ سے حق تعالیٰ کی احدیت اور مخصوص یکتائی میں کسی قسم کا خلل نہیں پڑتا، خلاصہ یہ ہے، کہ ہر علت تامۂ موجبہ کو اپنے ذاتی معلول پر جو تقدم حاصل ہے، اسی تقدم کا نام تقدم بالحق ہے، اہل فلسفہ (حکماء) تو چونکہ علت فاعلی کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ ایسی شے جو اپنے فاعل اور خالق کی غیر ہو، اس پر جو موثر اور اثر انداز ہو، اسی موثر کا نام علت فاعلی ہے، اور اس بنیاد پر معلول کی ذات پر فاعل کی ذات کو جو تقدم حاصل ہے اسی کو وہ تقدم بالعلیت کہتے ہیں

لیکن خود وجود کو وجود ہی پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، یہ علیت والے تقدم سے بالکل جدا چیز ہے، اس لئے کہ وجود والے تقدم میں نہ کوئی موثر ہے، نہ متاثر نہ وہاں علیت ہے اور نہ معقولیت، بلکہ وہاں تو دونوں در اصل ایسی شے واحد کے حکم میں ہیں جس کے اندر مختلف شانیں، اور مختلف اطوار پائے جاتے ہیں، ایک طور سے دوسرے طور کی طرف اس میں مسلسل تطور جاری رہتا ہے کہ اس تقدم یعنی تقدم بالحق کی بنیاد در اصل الہٰی شان پر مبنی ہے،

بہر حال ہر قسم میں جب تمھیں تقدم کے معنی معلوم ہو گئے، تو اسی سے تم نے اس کے مدمقابل یعنی تاخر کے معنی بھی سمجھ لئے ہوں گے بلکہ ان دونوں کا بھی مفہوماً جو مقابل ہے یعنی معیت اس کے معنی سے بھی واقف ہو سکتے ہو،

فصل

جن مختلف معانی میں تقدم اور تاخر کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں ان میں ان دونوں لفظوں کے اشتراک کی کیا نوعیت ہے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا

سوال یہ ہے کہ یہ اشتراک لفظی ہے یا معنوی، نیز ان معانی پر ان الفاظ کا اطلاق جو ہو رہا ہے، آیا اس اطلاق میں سب برابر ہیں یعنی کلی متواطی کی سی شکل ہے یا باہم ان میں اس اطلاق کے اعتبار سے کچھ تفاوت ہے، یعنی کلی مشکک کی جو حیثیت اپنے افراد کے اعتبار سے ہوتی ہے وہی حال ان کا بھی ہے متاخرین میں زیادہ تر اسی قسم کے لوگ ہیں جو تشکیک کے نہیں، بلکہ اس کے قائل ہیں کہ اس کی حیثیت کلی متواطی کی ہے یعنی بغیر کسی تفاوت کے ہر معنی پر ان کا اطلاق مساوی طور پر ہوتا ہے، (بہر حال جو اس کے مدعی ہیں ان کو ضرورت ہوئی، کہ مثلاً تقدم کا کوئی ایسا معنی پیدا کریں جو تمام قسموں میں مساوی حیثیت سے پایا جا سکتا ہو اسی بنیاد پر انھوں نے کہا کہ مقدم میں مقدم ہونے کی حیثیت سے جو باتیں پائی جائیں، ان کا کوئی حصہ متاخر میں نہ پایا جائے، اور متاخر میں جو باتیں پائی جائیں وہ سب مقدم میں پائی جاتی ہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ یہی بات ایسی ہے، جو تمام قسموں میں مشترک ہے، اور سب میں برابر طریقے سے یہ کیفیت پائی جاتی ہے، مگر یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ بعض قسموں کی حالت یہ نہیں ہے، مثلاً زمانے والے

تقدم میں قاعدہ ہے کہ جس وقت متاخر کا وجود پیدا ہو جاتا ہے، اسی وقت مقدم کا نابود ہونا ضروری ہے، اور ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ متاخر کا جو زمانہ ہے مقدم تو اس سے کوئی تعلق نہیں حالانکہ کہا یہ گیا تھا کہ متاخر کی ساری باتیں مقدم میں پائی جاتی ہیں، بلکہ یہاں تو جو حال مقدم کا ہے یعنی اس کے زمانے کو جس طرح موخر سے کوئی تعلق نہ تھا، اسی طرح متاخر کے زمانے کو مقدم سے کوئی سروکار نہیں اور اس کی وجہ یہی ہے کہ زمانے کی حالت بھی یہی ہے کہ اس کے مختلف اجزا مختلف امور کی ہویتوں کے ساتھ خصوصیت رکھتے ہیں ان کے سوا کسی دوسرے سے ان کا تعلق نہیں ہو سکتا، اسی شخص کے دعوے کا یہ جز کہ "جو باتیں موخر میں پائی جاتی ہیں وہ سب مقدم میں بھی پائی جاتی ہیں" یہ بھی مطلقاً درست نہیں ہے اس لئے کہ کتنی چیزیں ایسی ہیں جو متاخر میں پائی جاتی ہیں، اور مقدم کو ان سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً مبدع اول (یعنی حق تعالیٰ) نے جن چیزوں کو بغیر مادے کے پیدا فرمایا ہے، جنھیں مبدعات کہتے ہیں ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ سے متاخر ہیں، مگر ان کی کتنی ایسی باتیں ہیں، جو حق تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہیں اور نہ پائی جا سکتی ہیں، مثلاً ممکن ہونا، جوہر ہونا موخر میں یہ سارے صفات پائے جاتے ہیں پھر ان میں سے حق تعالیٰ جو ان سے مقدم ہیں ان میں ان چیزوں کا کونسا حصہ پایا جاتا ہے، اصل یہ ہے کہ اس شخص کو چاہئے تھا کہ اپنے دعوے میں ایک اور جز کا اضافہ کرتا، تب یہ اعتراضات وارد نہیں ہوتے، یعنی جن امور میں مقدم کو موخر پر تقدم حاصل ہوا ہے، ان کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ موخر میں جو باتیں پائی جائیں وہ مقدم میں بھی پائی جائیں گی اگرچہ اس اضافے کے بعد بھی زمانے وغیرہ کے اجزا میں جو تعلق ہے، اس سے ان کے دعوے کی کلیت مجروح ہو رہی ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ جن امور کی بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے، ان امور کے اعتبار سے مقدم کے لئے ان امور کا ثبوت بہ نسبت متاخر کے زیادہ اولیٰ و بہتر ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ مقدم بہ نسبت موخر کے ان امور کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، لیکن یہ ترمیم بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ زمانے والے

تقدم میں مقدم موخر کے اعتبار سے ان امور کا زیادہ مستحق نہیں ہوتا جن پر زمانی تقدم کی بنیاد قائم ہے، زمانی مقدم و موخر کو کسی اسوقت کے اعتبار سے اگر تصور کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ اس زمانے کے لئے مقدم اور موخر دونوں کا وجود برابر ہے، باقی خاص وہ زمانہ جس سے یہ تقدم و تاخر پیدا ہوا ہے، اس کا معاملہ تو اور بھی کھلا ہوا ہے اس لئے کہ زمانے کا جو حصہ مقدم میں پایا جاتا ہے، موخر کو اس سے تعلق نہیں اور جو موخر میں پایا جاتا ہے اس کو مقدم سے کوئی تعلق نہیں دونوں میں جب اس درجہ اختلاف ہے، اور مقدم و موخر میں کوئی چیز مشترک ہی نہیں ہے، تو استحقاق کی کمی وزیادتی، یا اولیت اولویت کا یہاں سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے، یہ توجیہ کہ تقدم کی وجہ سے یہاں اولویت پیدا ہو رہی ہے صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہی تو دریافت طلب ہے کہ تقدم کا کوئی ایسا مشترک معنی کیا پیدا ہو سکتا ہے جو تمام اقسام کو حاوی ہو سکے ماسوا اس کے اگر دو ایسی چیزیں فرض کی جائیں جن میں زمانے والا تقدم و تاخر پایا جاتا ہو، تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں کہنا کیا جائز ہو سکتا ہے کہ ان دونوں میں ایک تقدم کا زیادہ حقدار ہے! یہاں جو مقدم ہے وہ ہر اعتبار سے مقدم ہے او جو موخر ہے وہ ہر اعتبار سے موخر ہے، ایسی صورت میں مقدم کو موخر سے زیادہ تقدم کا حقدار قرار دینا بالکل بے معنی ہے، اس لئے کہ موخر کا تو تقدم میں کچھ حصہ ہی نہیں ہے، ان دونوں کے سوا کوئی تیسری چیز بھی یہاں پیدا نہیں ہوتی کیونکہ جب ایک کے اعتبار سے دوسرے کو مقدم قرار دیا جا رہا ہے تو مقدم ان میں ایک ہی ہو سکتا ہے، البتہ اگر ان دونوں کو کسی تیسرے کے حساب سے مقدم قرار دیا جائے تو اس وقت ان دونوں مقدموں میں ایک بہ نسبت دوسرے کے تقدم کا زیادہ حقدار قرار دیا جا سکتا ہے۔ مگر اس شکل میں بھی جو دونوں مقدم ہونگے وہ بہر حال مقدم ہی ہونگے نہ کہ متاخر ہو جائیں گے

علاوہ اس کے اس مشترک معنی کے پیدا کرنے کے لئے یہ دو تعبیریں جو پیش کی گئیں، ان میں ایک خرابی یہ بھی ہے، کہ ہر تعبیر کے سمجھانے میں پھر اسی تقدم کو داخل کیا گیا ہے، جس کے ایسے معنی کی تلاش ہے، جو تمام اقسام میں بطور قدر مشترک کے پایا جا سکتا ہو، (خیر یہ تو ان لوگوں کی تعبیر تھیں

جو معنوی اشتراک کے مدعی ہیں، لیکن ایک گروہ ان لوگوں کا بھی ہے، جو ان مختلف اقسام میں تقدم کے لفظ کے اشتراک کو اشتراک لفظی قرار دینا چاہتا ہے، اور شفاء وغیرہ میں شیخ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے اشتراک کو یہ لوگ تشکیکی قسم کا اشتراک سمجھتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی محسوس ہوتا ہے، کہ بعض قسموں پر اس کے اطلاق کو وہ نقل اشتراک یا مجاز پر مبنی خیال کرتے ہیں اور بعض قسموں میں معنوی قسم کے اشتراک کے قائل ہیں، کیونکہ شیخ نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانا اور مکان کے اعتبار سے مقدم و موخر کی شکل جو پیدا ہوتی ہے، عام طور سے جمہور میں اسی اطلاق کی شہرت ہے، اسی طرح قبل کے لفظ کا اطلاق عموماً اسی چیز پر کیا جاتا ہے جو کسی مقرر مبدء سے جتنا زیادہ قریب ہو اور یہ مرتبے والی قسم کبھی تو ان چیزوں میں پائی جاتی ہے جن میں بالطبع یہ نسبت ہوتی ہے، اور کبھی ان میں جن میں بالطبع والی نسبت نہیں ہوتی، بلکہ مصنوعی طور پر جو ترتیب قایم کیجاتی ہے اس پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، یا بخت و اتفاق سے یہ نسبت بعض چیزوں میں جب پیدا ہو جاتی ہے تب اس لفظ کا استعمال خیال کیا جاتا ہے، خواہ کسی طرح سے یہ اتفاق پیش آگیا ہو، پھر اس لفظ کو ان معانی سے منتقل کر کے ان امور میں بھی استعمال کرنے لگے، جن میں کسی کو کسی پر کسی بات میں فوقیت حاصل ہوتی ہے، یا کوئی اس میں آگے نکل جاتا ہے۔ خواہ وہ بات فضیلت اور شرافت کی ہو یا نہ ہو گویا کسی مقررہ صفت اور معنی کو مبدء قرار دیدیتے ہیں، اور اسی کی نسبت سے کسی کو مقدم کسی کو موخر کہنے لگتے ہیں، یعنی ایک (مقدم) تو وہ ہوتا ہے جس میں اس مقررہ صفت اور معنی کا جو حصہ پایا جاتا ہے وہ دوسرے کو میسر نہیں اور دوسرے میں (یعنی موخر) جو کچھ بھی پایا جاتا ہے وہ وہی ہوتا ہے جو پہلے سے اس دوسرے کو ملتا ہے، مثلاً رئیس یا مخدوم وغیرہ کے متعلق جو کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ان کا درجہ ہے، اسی کا یہی مطلب ہوتا ہے، اس لئے کہ رئیس میں اختیار کا جو حصہ پایا جاتا ہے اس سے مرؤس اور ماتحت والے خالی ہوتے ہیں اور رئیس جب اپنے اختیار کو استعمال کرتا ہے تب پھر اس اختیار سے ماتحتوں کو بھی اپنے اپنے مقام اور عہدوں کے حساب سے حصہ ملتا ہے، بہرحال اصل اطلاق تو ان الفاظ

کا اصلی معانی پر ہوتا تھا، پھر اسی معنی سے منتقل کرکے لوگوں نے ان الفاظ کو وہاں استعمال کرنا شروع کیا، جہاں یہی نسبت (صفات کی بنیاد پر نہیں) بلکہ وجود کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہو، مثلاً ایک اور چند میں وجود ایسی نسبت ہے، یعنی ضروری نہیں کہ ایک میں چند بھی پایا جائے لیکن چند اور کثرت میں ایک کا اور وحدت کا پایا جانا ضروری ہے، یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے، کہ ایک کو چند کے وجود میں بھی دخل ہو، یعنی اس تقدم وتاخر کے لئے نہ اس کی ضرورت ہے کہ چند کا وجود ایک سے پیدا ہوا ہو، اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ نہ پیدا ہوا ہو، بلکہ چند کو ایک سے جو احتیاجی تعلق ہوتا ہے، اس کے فقط اسقدر معنی ہیں کہ چند اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا جبتک ایک چند کے ترکیبی وجود میں داخل ہو کر اس کے موجود ہونے کا باعث نہ بن جائے، اس اصطلاح کے بعد پھر لوگوں نے ان الفاظ کو یہاں سے بھی آگے بڑھایا، یعنی وجود کے حصول کی وہ شکل جو ایک اور چند میں پائی جاتی تھی اسی کی مناسبت سے وہاں بھی ان کا اطلاق ہونے لگا، جہاں وجود کے حصول کی نوعیت کچھ دوسرے طرز پر ہو، مثلاً کنگھی کی حرکت جس طرح ہاتھ کی حرکت کی وجہ سے موجود ہوتی ہے، مقصد یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں یہ نسبت تو نہ ہو، کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے سے پیدا ہوا ہے، بلکہ ان کا وجود یا تو اپنا ذاتی ہو یا کسی تیسری چیز سے حاصل ہوا ہو، لیکن باوجود اس کے ان دو میں سے دوسرے کا وجود پہلے کی راہ سے حاصل ہوا ہو (جیسا کہ کنگھی کی حرکت اور ہاتھ کی حرکت میں تعلق ہے کہ کنگھی کی حرکت یقیناً ہاتھ کی حرکت سے پیدا ہوئی ہے لیکن ہاتھ کی حرکت علت کہ بذات خود واجب نہیں ہے، بلکہ اسکا ذاتی سرمایہ تو امکان ہے (اور وجود جس کا خود ذاتی سرمایہ نہ ہو وہ دوسرے کو وجود کیا عطا کرے گا) بلکہ دونوں کے وجود کی علت تو کوئی تیسری شے ہے لیکن با ایں ہمہ ہم جب کہیں گے تو یہی کہیں گے کہ ہاتھ میں حرکت ہوئی تب کنگھی متحرک ہوئی، نہ کہ کنگھی متحرک ہوئی تب ہاتھ میں حرکت پیدا ہوئی اس سے معلوم ہوا کہ کنگھی کی حرکت کا وجود ہاتھ کی حرکت کے وجود کی راہ سے حاصل ہوا ہے) بہر حال ایسی صورت میں جس کی راہ سے وجود دوسرے تک پہنچا ہے اس کو مقدم کہتے ہیں، اپنی کتاب مطارحات میں صاحب اشراق نے اس سلسلے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ یہ ہیں۔

تقدم و تاخر کے ان مختلف معانی میں سے حق یہ ہے، بعض پر تو ان الفاظ کا اطلاق کسی ایک ہی مشترک بات پر مبنی ہے، اور بعض پر ان کا اطلاق لفظی اشتراک یا مجازاً کیا جاتا ہے، مذکورہ بالا اقسام میں سے "بالذات" اور "بالطبع" والی قسموں پر تو ان کا اطلاق حقیقت پر مبنی ہے، کسی شے کی ذات کا کسی دوسری شے کی ذات پر مقدم ہونا، یہ چیز دونوں میں مشترک ہے، اس لئے علت خواہ تام ہو، یا ناقص ہو، معلول پر وجوداً وصفاً اس کا مقدم ہونا ضروری ہے، پس معلوم ہوا کہ تقدم کے لفظ کا اطلاق ان دونوں پر ایک ہی معنی کے اعتبار سے ہو رہا ہے، رہا زمانے والا تقدم اگرچہ عرف عام میں زیادہ مشہور تو یہی معنی ہے، لیکن دو شخصوں میں زمانی تقدم و تاخر جو پایا جاتا ہے، دراصل اس سے ابتداءً جو موصوف ہے وہ تو زمانہ ہی ہے، لیکن پھر دوسرے درجے میں ان اشخاص کی طرف بھی ان کو منسوب کر دیتے ہیں جو زمانے میں پائے جاتے ہیں"

اس کے بعد شیخ الاشراق نے لکھا ہے کہ خصوصیت کے ساتھ میں نے اپنی اس کتاب میں یہ بیان کیا ہے، کہ زمانے کے بعض حصے کو بعض پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، یہ بالطبع والا ہی تقدم ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے اسلئے کہ زمانے پر زمانے کے تقدم کی جو نوعیت ہے، اس کو زمانے والا تقدم تو قرار نہیں دے سکتے، کیونکہ زمانے کے لئے زمانہ کہاں ہے، اسی لئے دو زمانوں کے درمیان جب تقدم و تاخر کی نسبت پائی جاتی ہے، تو اس کا آخری مآل وہی بالطبع والا تقدم ہی ہو سکتا ہے، باقی دو شخصوں کے درمیان والی نسبت پر بھی جو ان الفاظ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، تو یہ صرف مجازی اطلاق ہے، اسی طرح وضعی نسبتوں کی بنیاد پر جو رتبے والا تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے، لوگ اس نسبت کو مکان اور جگہ ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں، لیکن صحیح یہ ہے، کہ درحقیقت اس کا تعلق بھی زمانے ہی سے ہے، اور اس نسبت کی پیدائش میں زمانے کو بہت کچھ دخل ہے، مثلاً ہمدان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ بغداد سے پہلے ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں مقاموں میں تقدم و تاخر کی نسبت کچھ ان کی ذات کا اقتضا تو ہے نہیں، یونہی یہ بات بھی نہیں ہے کہ کوئی

ان میں دوسرے سے بہتر اور افضل ہے، اور نہ مکانی طور پر ان میں تقدم و تاخر کی نسبت پائی جاتی ہے، بلکہ خراسان کا جو مسافر حجاز کا سفر کرتا ہے، تو پہلے وہ ہمدان پہنچتا ہے، یعنی ہمدان پہنچنے کا جو وقت اور زمانہ ہے، وہ بغداد پہنچنے سے پہلے ہے اسی طرح وضعی نہیں، بلکہ طبعی نسبتوں کی بنیاد پر جو تبے والا تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے تو اس میں سلسلے کے ایک سرے کو مقدم قرار دیا جاتا ہے، لیکن یہ تقدم اس کا ذاتی اقتضا نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو فرض کرنے والے کے فرض پر موقوف ہے، اگر سلسلے کے تحتانی سرے سے شروع کرتا، تو وہی مقدم ہو جاتا اور بالائی سرا موخر سمجھا جاتا، اور ظاہر ہے، کہ اس ابتدا اور آغاز کو مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ اس کی بنا بھی زمانی ابتدا ہی ہے یعنی جسے زمانا پہلے فرض کیا جاتا ہے، وہی سرا مقدم قرار پاتا ہے، اور یہاں یہ بات چونکہ سلسلے کے تحتانی سرے کو میسر آئی اسی لئے وہی مقدم ہو گیا، پس معلوم ہوا کہ اس کا بھی آخری مرجع زمانہ ہی ہے اور زمانے والی قسم کا آخری انجام بالطبع والی قسم پر ختم ہوتا تھا، جیسا کہ ابھی میں نے بیان کیا، (تو سب کی انتہا بالطبع والی ہی صورت ہوئی) باقی وہ جو شرافت و فضیلت کی بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے، تو اس پر ان الفاظ کا اطلاق یا مجازاً کیا جاتا ہے یا لفظی اشتراک اس کی بنیاد ہے، مجازاً میں اس لیے کہتا ہوں کہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ فضل و شرف والے لوگوں کو عموماً محفلوں اور مجلسوں، یا کسی کاروبار کے آغاز میں آگے آگے رکھا جاتا ہے، (پھر بعد کو یوں بھی شریفوں کو لوگ مقدم ہی خیال کرتے ہیں) لیکن اگر غور کیا جائے تو اس کی انتہا بھی یا مکان پر ہوتی ہے یا زمانے پر، اور مکان کی انتہا چونکہ زمانے پر ہوتی تھی اور آخر میں سب کی انتہا جس پر ہوتی ہے وہ تمھیں معلوم ہو چکا ہے (بہر حال یہ ترتیب تو میرے خیال میں ہے) لیکن اگر یہ درست نہ ہو، تو پھر شرافت و فضیلت والی قسم، اور اس کے سوا جو دوسری قسمیں ہیں، ان دونوں پر ان الفاظ کے اطلاق کی بنیاد اشتراک لفظی ہی ہو سکتا ہے باقی جن لوگوں نے ان کے سوا دوسری قسموں پر بھی ان کے اطلاق کو لفظی اشتراک پر مبنی قرار دیا ہے میرے نزدیک وہ غلطی پر ہیں، بہر حال میں نے اس سلسلے میں اب تک جو کچھ کہا ہے، اگر تمھارے ذہن نشین وہ ہو چکے ہیں تو اب تم سمجھ سکتے ہو

کہ تقدم کے حقیقی اطلاق کا مستحق علیت ہی والا تقدم ہو سکتا ہے، خواہ بالطبع ہو، یا بالذات "یہ ہے صاحب اشراق کے اس کلام کا خلاصہ جو مطارحات میں انھوں نے درج کیا ہے، میں کہتا ہوں، کہ اس کلام کے چند مقامات قابل بحث و نظر ہیں، پہلا مقام وہ ہے جہاں انھوں نے دعویٰ کیا ہے، کہ زمانے کے اجزا میں بالطبع والے تقدم کے سوا اور کسی صورت کی گنجائش نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ زمانے والے تقدم میں مقدم موخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اور یہ اس کا ذاتی اقتضا ہے، بخلاف بالطبع والی قسم کے کہ اس میں مقدم کا موخر کے ساتھ جمع ہونا ممنوع نہیں ہے، اس لئے اگر اس کو ایک الگ قسم قرار دی جائے تو اس کی کافی وجہ ہے کیونکہ ایک دوسرے کے غیر ہیں، البتہ ایک بات ایسی ہے جو اس مقام پر کہی جا سکتی ہے، کہ زمانے والے تقدم کے بعض افراد میں تقدم کی دو قسمیں دو اعتباروں سے پائی جاتی ہیں، جیسا کہ علت معدہ کا حال ہے باین حیثیت کہ علت معدہ اپنے معلول کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی اسکو زمانے والا مقدم کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ معلول اس کا محتاج ہے اسکو بالطبع والا مقدم بھی کہہ سکتے ہیں، اگرچہ نکتہ چینی کی گنجائش اب بھی باقی ہے، یعنی زمانے کے سابق جز کو لاحق جز پر اگرچہ طبعاً تقدم حاصل ہے، لیکن اس تقدم کو بالطبع والا تقدم کہنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، دوسرا مقام جو شیخ الاشراق کے کلام میں محل بحث ہے یہ ہے کہ "زمانے کے بعض جز کو زمانے کے دوسرے جز پر زمانے والا تقدم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ زمانے کے لئے زمانہ کب ہوتا ہے" شیخ الاشراق کے اس دعوے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے اس لئے کہ زمانہ تو بذات خود تجدد پذیر ہے اس کی تجدد پذیری کسی بیرونی اور عارضی امر کا نتیجہ نہیں ہے، خود زمانے کا ذاتی حال ہی یہ ہے، باقی زمانے کے سوا جتنی چیزیں ہیں وہ زمانی تقدم میں زمانے کی محتاج ہیں جیسے وجود کسی دوسرے وجود کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود موجود ہے، اور ماہیت زمانے کی وجہ سے موجود ہے، اور اس کی مثالیں تو بکثرت ہیں، مثلاً مقدار میں مقداریت کا، عدد میں کثرت کا بیاض میں ابیضیت کا یہی حال ہے، تیسرا مقام یہ ہے، کہ شیخ الاشراق نے جو یہ دعویٰ کیا ہے، کہ بالطبع والا

تقدم اور علیت والا تقدم دونوں ایک ہیں، یہ بھی صحیح نہیں ہے، اگرچہ دونوں میں ایک اشتراک کی جہت پائی جاتی ہے، مگر یہ بات تو تمام قسموں میں پائی جاتی ہے، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، (یعنی جو ان الفاظ میں اشتراک معنوی مانتے ہیں) پھر جب اور سب قسموں میں فرق مانا جاتا ہے، تو ان دو قسموں کو ایک قرار دینے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، آخر اگر ہر قسم میں امتیازی وجوہ پائے جاتے ہیں، اور اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ہر قسم کے تقدم و تاخر میں تفاوت ہے، اسی وجہ سے ایک قسم دوسرے سے مختلف ہے، تو بالطبع والے تقدم میں بھی یقیناً وہی بات پائی جاتی ہے، جو اس کو اور قسموں سے ممتاز کرتی ہے اور یہ بات وہی چیز ہوتی ہے، جس پر تقدم و تاخر کی بنیاد قائم ہے، تو جس طرح سب میں کوئی نہ کوئی ایسی امتیازی بات ہے اسی طرح بالطبع والی قسم میں تقدم و تاخر کی بنیاد خود وجود ہے، مثلاً واحد اور کثیر میں بالطبع والی قسم پائی جاتی ہے، کیوں؟ اسی لئے کہ واحد میں تو اس کی گنجائش ہے، کہ بغیر کثیر کے اس کا وجود پایا جائے لیکن کثیر کا وجود تو اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک کہ واحد پہلے موجود نہ ہولے اسی لئے اس کو کثیر پر تقدم حاصل ہے، پس معلوم ہوا کہ وہ بات جس میں واحد اور کثیر، جزا اور کل میں مثلاً تفاوت ہے، وہ مطلق وجود ہی ہے، اس لئے کہ بسا اوقات واحد پایا جاتا ہے اور کثیر کا وجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کے موجود ہونے کی اس کے سوا کوئی صورت ہی نہیں ہے کہ پہلے واحد کا وجود ہولے یہی حال جزا اور کل کا ہے، یہ نہ خیال کرنا چاہیے، کہ کل اور جز میں اس نسبت کا میں جو دعویٰ کر رہا ہوں اس سے میری غرض یہ ہے کہ جز ہونے کی صفت اور کل ہونے کی صفت میں بھی یہی نسبت ہے میری غرض یہ قطعاً نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں صفتوں میں تو اضافت کی نسبت پائی جاتی ہے اسی لئے بایں حیثیت تو وجود کے حاصل کرنے میں دونوں کا تعلق مساوی ہے، اسی لئے شیخ نے کہا ہے کہ وجود جن میں برابری اور مساوات نہ ہو تقدم بالطبع کی یہی تعریف کی گئی ہے بخلاف علیت والے تقدم کے کہ گو اس کی بنیاد بھی وجود ہی ہے، لیکن ایک اضافے کے ساتھ یعنی، وجود کے ساتھ جب وجوب کا بھی اعتبار کر لیا جائے، صرف مطلق وجود

پر اس کی بنیاد قائم نہیں ہے، اور اس کی وجہ وہی ہے، کہ معلول سے علت جدا نہیں ہو سکتی ہے، الحاصل علیت والے تقدم میں مقدم اور موخر کے درمیان جو تفاوت ہے، وہ وجوب میں ہے، یعنی ان دونوں میں سے ایک اس وقت واجب ہو چکا ہوتا ہے جس وقت دوسرے کو وجوب ابھی حاصل بھی نہیں ہوا ہے لیکن دوسرا اس وقت تک واجب نہیں ہو سکتا، جب تک پہلا واجب نہ ہو چکا ہو، الغرض دوسرے کا وجوب پہلے سے ماخوذ ہوتا ہے، یہ حال تو علیت والے تقدم کا ہے لیکن بالطبع کا حال یہ نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد وجود پر قائم ہے مقدم اور موخر میں تفاوت یہاں وجود ہی میں پایا جاتا ہے، اس لئے ضرور ہے کہ اس کو تقدم کی ایک مستقل قسم قرار دی جائے اگرچہ ان دونوں میں ایک اشتراکی اور اجتماعی جہت بھی ضرور پائی جاتی ہے، یعنی دونوں صورتوں میں فی الجملہ وجودی تفاوت پایا جاتا ہے، اب خواہ یہ تفاوت اصل وجود میں ہو، یا اس کے تاکد اور وجوب میں ہو، اور اس اعتبار سے اس کا نام تقدم ذاتی رکھا جاتا ہے، اسی طرح جو ماہیتوں کے متعلق قائل ہیں کہ اس میں جاعلیت اور مجعولیت پائی جاتی ہے (یعنی جعل مرکب کے قائل ہیں) تو ان لوگوں کے خیال کے مطابق تقدم کی ایک اور نئی قسم پیدا ہوتی ہے، جس کا نام ماہیت والا تقدم ہو سکتا ہے، وجود سے قطع نظر کر کے ماہیت کی بھی جو اپنی ذاتی حیثیت محسوس ہوتی ہے، جسے تجوہر ماہیت کہتے ہیں، اسی پر اس تقدم کی بنیاد قائم ہے، گویا ان لوگوں کے مسلک کے رد سے جاعل کی ماہیت کو تجوہر اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب مجعول کا تجوہر ابھی نا حاصل تھا، اور مجعول کی ماہیت کا تجوہر بغیر جاعل کی ماہیت کے تجوہر کے ناقابل تصور ہے، اور اس قسم کے حضرات ان تینوں قسموں (یعنی بالطبع بالعلیت، بالماہیت) کو باوجود باہمی امتیازات کے ایک معنی یعنی ذاتی تقدم میں جمع کر سکتے ہیں، یعنی مقدم و موخر میں وجود آ تفاوت ان تینوں میں مشترک ہے، پھر وجود کے اس تفاوت میں وجود کو عام معنی میں استعمال کرنا چاہئے مطلب یہ ہے کہ اصل وجود ہو، یا وہ وجود ہو جو عارض ہوتا ہے یا وہ ہو جسے وجود عارض ہوتا ہے یعنی ماہیت۔ خلاصہ یہ ہے کہ مقدم

اور سو خر میں تفاوت پیدا ہونے کی جو بنیاد ہو، جب وہ مختلف ہوتا ہے تب تقدم کی قسم بھی مختلف ہو جاتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ تقدم و تاخر کا شمار در اصل انتسابی امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جنہیں خارجی امور سے ذہن انتزاع اور پیدا کرتا ہے، اسی لئے جن کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں ان کے اختلاف سے ان میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے شیخ الاشراق کے کلام میں چوتھا مقام قابل بحث یہ ہے کہ شرافت و فضیلت والے تقدم کو انھوں نے جو مجاز اور اشتراک پر مبنی قرار دیا ہے، سو صحیح نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ تقدم کی بنیاد در اصل اس چیز پر قائم ہے، جس میں مقدم اور موخر باہم متفاوت ہوتے ہیں، اور ان کی قسموں کا اختلاف انھی چیزوں سے وابستہ ہے، جن میں تفاوت ہوتا ہے اور یہ بات یہاں بھی پائی جا رہی ہے، اس لئے کہ فضیلت اور شرافت جن صفات کے ساتھ وابستہ ہے، ان میں کمال اور نقص پایا جاتا ہے، اور اسی طرح پایا جاتا ہے، جیسے سفیدی میں علم میں اور بری بھلی باتوں میں تفاوت ہوتا ہے، یونہی جس طرح ان میں شدت و ضعف کے مدارج پائے جاتے ہیں، وہی حال ان صفات کا ہے، پھر جس طرح جس میں زیادہ تیز سفیدی پائی جاتی ہے، اس کو ہلکی قسم کی سفیدی پر تقدم حاصل ہوتا ہے، اسی طرح جس میں برے اخلاق زیادہ پائے جاتے ہوں یا سخت قسم کے پائے جاتے ہوں اس کو ان لوگوں پر تقدم حاصل ہوگا، جن میں ان اخلاقی صفات کی برائی کم ہو رہی ہو، اور یہی حال شرافت و فضل کا ہے، الحاصل اس قسم میں تقدم و تاخر کی بنیاد چونکہ نہ وجود پر قائم ہے نہ وجوب پر نہ زمانے پر، نہ مکان پر، نہ رتبے پر اسلئے اس کو تقدم و تاخر کی ایک الگ قسم قرار دینی یقیناً بہت زیادہ مناسب اور مستحسن ہے۔

فصل

اپنے اقسام پر تقدم کے اطلاق کی نوعیت تشکیکی اطلاق کی ہے، یعنی اپنے ماتحتوں پر اس کا اطلاق ایک طرح کا نہیں ہے بلکہ تفاوت کے ساتھ ہے، اس فصل میں اسی دعوے کی تنقیح اور تفصیل کی جائے گی، اس مسئلے میں ایک بات تو تم کو یونہی معلوم ہونا چاہیئے، میرا مطلب یہ ہے، کہ تقدم و تاخر کے معنی کا اس کی مختلف قسموں سے تشکیکی تعلق ہے ابتدائی حیثیت سے تو یہ ایک بدیہی چیز معلوم ہوتی ہے، یعنی مطلق تشکیک

اور مطلق اقسام دونوں کو جو پیش نظر رکھے گا' اس کو یوں ہی معلوم ہوگا'
لیکن یہ بات کہ ہر قسم پر اس کا اطلاق دوسری قسمیں جو اس کے ماسوا
ہیں ان کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے یہ بات ذرا دشوار ہے اسی لئے عموماً لوگوں نے
اس سوال کے چھیڑنے کی طرف توجہ نہ کی، اور یہ کوئی ایسی اہم بات ہے بھی نہیں'
بہر حال اس سلسلے میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ تو یہ ہے، کہ علیت والے تقدم کو بالطبع
والے سے مقدم خیال کرتے ہیں'، اور بالطبع کو تمام دوسری قسموں پر تقدم حاصل ہے
پھر اس کے بعد زمانے والے کا اور زمانے والے کے بعد مکان والے کا درجہ
ہے، بہمن یار تحصیل میں لکھتا ہے'

علیت اور بالطبع والے کے سوا تقدم کی جتنی قسمیں ہیں دراصل
وہ حقیقی تقدم نہیں ہیں' اس لئے کہ زمانے والے تقدم کا تعلق صرف وہم
اور فرض سے ہے' جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے' اور حقیقی تقدم تو اس کو
کہتے ہیں جس میں ذاتی طور پر سبقت اور تقدم پایا جاتا ہو' اور یہ بات علیت
اور بالطبع والے کے سوا اور کہاں مل سکتی ہے'۔

میں کہتا ہوں کہ بہمن یار کے اس قول کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ زمانی تقدم
بالطبع والے تقدم کا مخالف ہے، جیسا کہ صاحب مطارحات کا خیال تھا بلکہ مقصد
یہ ہے کہ خارج میں زمانے کی حیثیت ایک امر واحد کی ہے' اور اس میں بجز اسکے
کہ وہم کی قوت سے اجزا پیدا کئے جائیں' بالفعل اجزا نہیں پائے جاتے' اور
جب اجزا ہی کا خارج میں وجود نہیں ہے' تو ان میں باہم تقدم اور تاخر کی نسبت
کیا پیدا ہوگی، اور یہی مقصد ہے بہمن یار کا اس قول سے کہ زمانی تقدم حقیقی تقدم
نہیں ہے یعنی خارج میں اس تقدم کا وجود نہیں ہے' یہ قطعاً مقصد نہیں ہے کہ
یہ کوئی تقدم کی الگ قسم نہیں ہے اسی طرح خود زمانے کے بعض اجزاء کو اس کے
دوسرے اجزاء پر جو بالطبع تقدم حاصل ہے ظاہر ہے کہ خارج میں یہ اجزا بھی کب
موجود ہیں' کیونکہ وہم کے سوا واقعی طور پر وہ بھی کہاں پائے جاتے ہیں (تو کیا ان
میں تقدم و تاخر کی نسبت واقعی نہیں ہے) مگر سچی بات یہی ہے' کہ زمانی اجزا
میں جو تفاوت پایا جاتا ہے (یعنی ماضی حال مستقبل سے) وہ موصوف ہوتے ہیں

یہ زمانے کی تجدد پذیر ہویت کا اقتضا ہے اس بنیاد پر ہم اس تفاوت کو خارجی امر قرار دے سکتے ہیں، یعنی خواہ ذہنی قوت اور فرضی اعتبار سے کام لیا جائے یا نہ لیا جائے، زمانے میں یہ واقعی حالت ضرور پائی جاتی ہے، میرا مقصد یہ ہے، کہ خارج میں جو کچھ بھی موجود ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے عقل یہ گنجائش پاتی ہے، کہ زمانے کے ان مقداری اجزا، پر جو اگرچہ بالفعل موجود نہیں ہیں بلکہ قوت اور صلاحیت کی حیثیت میں ہیں ان پر جز ہونے کا حکم لگائے، اسی کے ساتھ یہ بھی خیال کرنا چاہئے کہ یہ صلاحیت و قوت بھی کوئی بعید قوت وصلاحیت نہیں ہے بلکہ فعلیت سے بہت زیادہ قریب ہے گویا ٹھیک جو حال ان تمام اوصاف کا ہے جو خارج کو پیش نظر رکھ کر ذہن میں اپنے موصوفوں کے لئے ثابت ہوتے ہیں، مثلاً چار کے جفت ہونے کی صفت، یا آسمان کیلئے فوقیت کا ثبوت کہ ان تمام صفات کا یہی حال ہے ثابت تو ذہن میں ہوتے ہیں لیکن خارجی حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے، عقل ان کے ساتھ یہ معاملہ کرتی ہے۔

زمانے کے اجزا کی یہ کیفیت اس مسئلے کے منافی نہیں ہے، جو کہا جاتا ہے کہ زمانے کے اجزا میں حقیقت کے اعتبار سے یکسانی پائی جاتی ہے وجہ یہ ہے کہ ان اجزا میں یکسانی اور مماثلت جس بنیاد پر پائی جاتی ہے، بجنسہ وہی ان کے تفاوت اور باہمی امتیاز کی بھی بنیاد ہے، جیسا کہ خود اصل وجود کا حال ہے، اس تقریر سے اس شبہے کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جو بعض لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا ہے یعنی یہ کہا گیا تھا، کہ تقدم اور تاخر تو ایسے صفات ہیں جن میں تضایف کی نسبت پائی جاتی ہے، اور ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کی نسبت ہو، ضرور ہے کہ وجوداً وہ ایک ساتھ ہوں، ایسی صورت میں زمانے کے اجزا میں تقدم اور تاخر کی صفت کی کہاں گنجائش ہے، اس شبہے کے ازالے کی وجہ یہ ہے، کہ اس قسم کی تجدد پذیر ہویتوں میں بھی خصوصیت تو ہوتی ہے کہ باوجود مقدم اور موخر ہونے کے ان کے اجزا وجوداً ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں، اور یہ بات ان کی اس خاص صفت کا نتیجہ ہے، جس کی تعبیر اتصال سے کی جاتی ہے، گویا ان کا انتشار یہی ان کا اجتماع ہے، ان کا مقدم ہونا یہی بجنسہ ان کا حاضر ہونا ہے۔ دراصل اس قسم

کی ہستیوں کے فطری ضعف اور وحدت کے نقص کا یہ لازمی ثمرہ ہے'

فصل

اس فصل میں "معیت" (جو تقدم و تاخر کا تیسرا مقابل ہے) اس کے اقسام بیان کئے جائیں گے، معلوم ہونا چاہیے کہ تقدم و تاخر کے مقابلے میں معیت کی جو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، ان کی بنیاد ان کے وجود پر نہیں بلکہ ان کے مفہوم پر قائم ہے۔ وجہ یہ ہے، کہ معیت کا ان سے جو مقابلہ ہے، اس مقابلے کی نوعیت تضائف نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہہ یہ ضروری ہوتا کہ جہاں جہاں تقدم و تاخر پائے جائیں وہاں معیت بھی ضرور پائی جائے بلکہ معیت اور تقدم و تاخر میں چونکہ وہ تقابل پایا جاتا ہے جس کا اصطلاحی نام عدم وملکہ کا تقابل ہے'، اس لئے کہ ایسی دو چیزیں جن میں زمانی تقدم و تاخر کی نسبت نہ ہو، قطعاً ضروری نہیں ہے کہ پھر ان میں "معیت" ہی کی نسبت پائی جائے یعنی وہ دونوں چیزیں ایک ہی زمانے میں ساتھ ساتھ پائی جائیں، اور جس طرح یہ غیر ضروری ہے اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جن دو چیزوں میں بالطبع والا تقدم و تاخر نہ پایا جائے، وہاں بالطبع والی معیت پائی جائے، مثلاً غیر مادی مفارقات میں نہ زمانی تقدم و تاخر کی نسبت ہے اور نہ زماناً ان میں معیت ہی پائی جاتی ہے، کیونکہ زمانی معیت تو انہی دو چیزوں میں ہو سکتی ہے جو خود زمانی ہوں اور مفارقات کا زمانے سے کیا تعلق؟ یہ بات ایسی ہے کہ مکان اور وضع میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں انہی کو تو مکانی کہتے ہیں، اسی طرح زمانی بھی تو وہی چیزیں ہو سکتی ہیں جو زمانے میں پائی جائیں، اور غیر مادی مفارقات کے متعلق مسلم ہے کہ ان کا وجود زمانے کے قیود سے آزاد ہے'، اب ظاہر ہے کہ جس چیز کا وجود زمانے میں نہیں ہوگا۔ وہ نہ زمانی تقدم و تاخر سے متصف ہو سکتی ہے اور نہ زمانی معیت سے'، اسی طرح ذاتی معیت کا تعلق انہی دو چیزوں میں پیدا ہو سکتا ہے جو کسی ایک علت اور سبب کے معلول ہوں بس ایسی دو چیزیں جو نہ کسی واحد علت کی معلول ہوں اور نہ براہ راست ان دونوں میں اس قسم کا ذاتی تعلق ہو، جو علت تامہ اور اس کے معلول میں ہوتا ہے۔ تو ان میں نہ معیت ہی کا علاقہ ہو سکتا ہے اور نہ تقدم و تاخر کا باقی ایسی دو چیزیں جن میں

بالطبع والی معیت پائی جاتی ہو، چونکہ کبھی ان میں تضائف والا تقابل پایا جاتا ہے یعنی دونوں متضائف ہوتے ہیں، اور بجائے خود یہ مسئلہ ثابت شدہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تضائف کا علاقہ ہوگا، ان کا بھی کسی ایک علت کی طرف منسوب ہونا ناگزیر ہے، اور اس بنیاد پر ایسے دو امور جن میں بالطبع والی معیت کا علاقہ ہو گیا وہ دونوں کسی ایک سے صادر ہوں گی، یا دونوں ایسی دو نوعیں ہوں گی جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہوں یا جنس جیسی کسی اور چیز کے تحت واقع ہونگی، بہرحال اس قسم کی دو چیزوں میں اس طرز کا لزوم ہوگا، جس کی وجہ سے وجودا دونوں ایک دوسرے کے ہمدوش ہوں گے، جیسے دو بھائیوں میں معیت کا جو علاقہ ہوتا ہے، اور کبھی ایسا نہ ہوگا جیسے ان نوعوں کا حال ہے، جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہیں ظاہر ہے، کہ اس قسم کی نوعوں میں طبعاً تقدم و تاخر کا تعلق تو ہو ہی نہیں سکتا، اس لئے بہرحال یہی ماننا پڑے گا، کہ ان میں طبعی طرز کی معیت کا علاقہ ہے، اور کبھی ان میں مرتبے کے اعتبار سے بھی معیت کا تعلق ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب دونوں نوعیں جنس سے طبعاً متاخر ہونے میں مشترک ہوں، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح یہ تو ہو سکتا ہے کہ دو چیزوں میں زمانے کے اعتبار سے معیت ہر حیثیت اور ہر جہت سے پائی جائے، لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ہر حیثیت اور جہت سے مکانی معیت کا تعلق بھی دو چیزوں میں ہو البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ دو جسموں میں کسی خاص حیثیت اور جہت سے معیت کا تعلق ہو، مثلاً ایسے دو آدمی جن کے آگے یا پیچھے سے کوئی آرہا ہو اور اس آنے والے سے دونوں کو فاصلے کے حساب سے برابر کی نسبت ہو، لیکن اگر بجائے سامنے یا پیچھے کے کوئی انہی دونوں کی طرف دائیں یا بائیں جانب سے آئے، تو اس وقت ان دونوں کی نسبت اس آنے والے سے مساوات کی باقی نہ رہے گی، گویا سامنے یا پیچھے سے آنے والے کے حساب سے تو ان میں معیت ہے؛ لیکن دائیں بائیں سے آنے والے کے اعتبار سے معیت نہیں ہے اور یہی میرا مطلب تھا کہ مکانی معیت ہر جہت سے معیت نہیں ہوتی، البتہ یوں دو آدمیوں میں ہر جہت سے معیت کی صورت پیدا ہو سکتی ہے، کہ ان دونوں

میں سے ایک شخص کسی مقام میں ہو، اور وہاں سے وہ ہٹ جانے پھر اسی جگہ دوسرا آدمی آکر کھڑا ہو جائے ایسی صورت میں مکان کی حیثیت سے تو دونوں میں ہر جہت اور ہر اعتبار سے معیت ہو گی، لیکن یہ مکانی معیت اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ ایک کو دوسرے پر زمانی تقدم حاصل ہو، بعض دفعہ دو چیزوں میں مکانی معیت ناممکن بھی ہوتی ہے، مثلاً بسائط یعنی آب و آتش خاک ہوا کے کامل کروں میں معیت کی کیا شکل ہے! کیا یہ ممکن ہے، کہ فضا کے جس حصے کو زمین کا کرہ گھیرے ہوئے ہے اسی جگہ کو ہوا کے کرے سے بھرا جائے، (جب ہر بسیط کی طبیعت کا خاص طبعی مکان اور حیز ہے تو یہ صورت کیسے ممکن ہو سکتی ہے)

ایک بات جس سے واقف رہنا ضروری ہے اس مقام پر یہ ہے، کہ علت تامہ اور معلول میں اس حیثیت سے کہ ان میں تضائف کی نسبت ہے، معیت کا ہونا ضروری ہے، لیکن اس معیت سے ان کی ذاتوں میں تقدم و تاخر کی جو نسبت پائی جاتی ہے، اس کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا اس لئے کہ تضائف کی نسبت کی وجہ سے علت و معلول کا اگر وجود اً ساتھ پایا جانا ضروری ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ ان دونوں کی ذاتوں میں بھی معیت ہی کا علاقہ ہونا چاہیئے کیونکہ تضائف کی نسبت ان دونوں میں جو پائی جاتی ہے، وہ مطلق ان کی ذاتوں میں نہیں ہے، بلکہ بحیثیت علت و معلول ہونے کے یہ نسبت ان کو لازم ہے، (تو جب تک علت و معلول دونوں کا وجود نہ ہولے اس وقت تک ان میں ابھی یہ نسبت کب پائی جاتی ہے، پس علت کو تقدم اسی بنیاد پر حاصل ہے کہ وہ علت ہے، اور معلول کا وجود اس کے بعد ہوتا ہے خواہ یہ بعدیت ذاتی ہی کیوں نہ ہو) اور تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ جو کہا جاتا ہے، کہ شے کی علت کیلئے چاہئے نہیں ہے کہ وہ خود تو پائی جائے اور اسکا معلول نہ پایا جائے اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں میں چونکہ تضائف کی نسبت ہے، اس لئے ایسا ہونا ضروری ہے، بلکہ یوں بھی ان دونوں کے وجود میں معیت کا تعلق ہونا چاہیئے جس کی وجہ یہ ہے، کہ علت ہونے کے لیے اگر صرف علت کی ذات ہی شرط ہے، تو ظاہر ہے، کہ جب تک یہ موجود رہیگی علت ہی کی شکل میں موجود رہے گی، اور اس لئے معلول کا بھی موجود رہنا

ضروری ہے، اور اگر خود ذات علت ہونے کے لئے کافی نہیں بلکہ ذات کے سوا مزید کسی اور شرط کی بھی اس کے علت ہونے کے لئے ضرورت ہے، تو ایسی صورت میں اس علت میں علت ہونے کی صفت بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ اور امکان کی شکل میں پائی جائے گی، اور جب تک علت کی ذات اس حال میں رہے گی معلول اس سے صادر نہ ہوگا، بلکہ اس زائد شرط کا، جب ذات کے ساتھ اضافہ ہوگا، تب وہ علت ہوگی، جس کا مطلب یہی ہوا کہ درحقیقت اس وقت علت بھی مجموعہ ہے یعنی ذات اور وہی زائد امر، اب یہ امر زائد خواہ خواہش ہو، ارادہ ہو، یا ایسی چیز ہو، جو اگرچہ علت کی ذات سے الگ ہے لیکن تاثیری عمل کے لئے اس کا انتظار ہو، بہرحال جب بھی یہ چیز پائی جائے گی، اور اس کے موجود ہونے کے بعد اب علت کی حیثیت ایسی ہوگئی ہو کہ معلول اس سے اب صادر ہو جائے گا، الغرض معلول کے صدور کے لئے جن شرائط کی ضرورت تھی سب کی تکمیل بے کم و کاست ہو چکی ہو، تو اس وقت معلول کا صادر ہو جانا واجب اور ضروری ہو جاتا ہے

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی، کہ علت اور معلول میں معیت کا جو تعلق ہے اس کی نوعیت زمانی یا دہری قسم کی معیت کی ہے، لیکن ان دونوں کی وجودی ہونیتوں میں معیت کا علاقہ نہیں ہے، جس کی وجہ بالکل کھلی ہوئی ہے، یعنی معلول کے وجود کا تقوم ظاہر ہے، کہ علت ہی کے وجود سے حاصل ہوتا ہے لیکن علت کے وجود کا تقوم معلول کے وجود سے نہیں ہوتا۔ الغرض معلول کا وجود تو علت کے وجود سے تیار ہوتا ہے لیکن علت کی وجود کی تیاری میں معلول کے وجود کو قطعاً دخل نہیں ہے، اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ علت کے غائب ہونے سے معلول کے وجود کا غائب ہونا ضروری ہے لیکن معلول کے ناپید ہونے سے علت کے وجود کا ناپید ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ معلول کے ناپید ہونے کی صورت ہی یہ ہے کہ اس کی علت باقی نہ رہے، خلاصہ یہ ہے کہ علت کا وجود اور عدم وجود یہ معلول کے وجود اور عدم وجود کا سبب ہے اور معلول کا وجود اور عدم وجود یہ دلیل ہے علت کے وجود اور عدم وجود کی، اسی طرح معلول کے وجود کو علت کے ساتھ معیت کا علاقہ بھی ہے، اور معلول کا وجود علت ہی سے پیدا بھی ہوتا ہے لیکن علت کے وجود کو معلول کے وجود کے ساتھ معیت کا تعلق ہے، تیجمر

علت کا وجود معلول کے وجود سے پیدا نہیں ہوا ہے، مختصر لفظوں میں اس کی تعبیر یوں بھی کر سکتے ہو، کہ معلول کا وجود علت کے ساتھ بھی ہے اور علت سے بھی ہے لیکن علت کا وجود معلول کے ساتھ تو ہوتا ہے لیکن معلول سے اسکا وجود نہیں ہے۔

فصل

حدوث ذاتی کی تحقیق اس فصل میں کی جائے گی۔ ذاتی حدوث اگرچہ وجود کی صفت ہے یعنے وجود کا اپنی شخصیت اور ہویت کے اعتبار سے غیر سے تقوم پذیر اور تیار ہونا وجود کی اسی صفت کا نام حدوث ذاتی ہے " اپنی شخصیت اور ہویت کے اعتبار سے " کی قید قصداً بڑھائی گئی ہے تاکہ معلوم ہو کہ اس اعتبار سے تقوم پذیری جب ہوگی تب اس کا نام حدوث ذاتی ہوگا، ورنہ کسی اور جہت اور حیثیت سے اگر یہی بات حاصل ہو تو وہ حدوث ذاتی نہیں ہے۔ بہر حال جو وجود اس صفت سے موصوف ہوتا ہے " اس کی ذات بذات خود ایسے حال میں رہتی ہے، کہ اگر اس کے بنانے والے جاعل اور تیار کرنے والے مقوم سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ کچھ نہیں ہوکر رہ جاتا ہے، اسی بنیاد پر یہ سمجھنا چاہیے کہ اس قسم کا وجود اپنی ذات سے صرف فقر اور محتاجی ہے، اور اس کی ہویت کا تعلق کسی دوسری چیز سے اس طور پر ہے، کہ یہ تعلق اس کی ہویت میں داخل ہے، گویا اس کی ہویت اسی تعلق کے ساتھ تیار ہوتی ہے، لیکن خود اس حدوث والے وجود کی ہویت کو اس شے میں کسی قسم کا دخل نہیں ہے، جس کی طرف یہ محتاج ہوتا ہے کیونکہ وہ تو اس سے بے نیاز اور غنی ہوتی ہے، لیکن اس وجود کی ہویت اس کی محتاج ہوتی ہے ہمیں معلوم ہوا کہ حدوث ذاتی رکھنے والے وجود کا مرتبہ اس شے کے وجود کے بعد ہے، اور اس کی بعدیت کی نوعیت وہی ہے، جو بیان کی گئی، کہ خود یہ تو اس شے کا محتاج ہے اور شے اس کی محتاج نہیں ہے لیکن باوجود اس قسم کی بعدیت کے پھر دونوں میں منافی اور دوہری معیت بھی پائی جاتی ہے، حدوث ذاتی کا یہ حال تو اس وقت ہوگا جب وہ وجود کی صفت واقع ہو، لیکن بجائے وجود کی اگر کسی ماہیت کی صفت حدوث ذاتی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماہیت کو جو وجود عارض ہوتا ہے، اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد

اس ماہیت کا غیر سے کوئی تعلق باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ وجود سے جدا کر لینے
کے بعد ماہیتوں میں نہ تقدم باقی رہتا ہے نہ تاخر نہ کسی قسم کا تعلق، علاوہ اس کے
ماہیتوں کو جب ان کی خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے تو
اس وقت ان میں صرف دوسری شے (یعنی وجود) سے مرتبط ہونے کا اقتضاء
رہتا ہے اور کچھ نہیں، باقی ماہیتوں کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدم کے بعد
حادث اور پیدا ہوتی ہیں تو ان کے معدوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیتوں
کو جب خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے یعنی "من حیث ہی ہی"
کا مرتبہ پیش نظر ہو، تو اس وقت وہ موجود نہیں ہیں، بس ان کا اس طرح ہونا ہی
ان کے معدوم ہونے کی تعبیر ہے، لیکن میں نے جو کہا کہ "وہ موجود نہیں ہیں"
اس میں "نہیں" سے ہماری مراد بسیط نفی ہے، یعنی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس
مرتبے میں ماہیت کو یہ نفی ثابت ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے، کہ کسی شے کی نفی شے
سے اگر بسیط نفی اور سلب کے طریقے سے کی جائے تو اس نفی کا اقتضاء یہ نہیں ہے
کہ جس کے لئے کوئی چیز ثابت کی جاتی ہے وہ موجود بھی ہو، الغرض اس مرتبے میں
ماہیت سے وجود اور عدم دونوں مسلوب ہوتے ہیں، اور دونوں کی اس سے نفی
کی جاتی ہے، یعنی جب بسیط نفی کے طور پر ماہیت کو فرض کیا جائے، تو اس وقت
اس کی یہی کیفیت ہوتی ہے اور صرف وجود و عدم ہی نہیں بلکہ اپنے ذاتی مفہوم کے
سوا اس مرتبے میں اس سے ہر قسم کے مفہوم کی نفی ہوتی ہے، اور ہر چیز مسلوب
ہوتی ہے، اسی وجہ سے اس مرتبے میں بجز اپنی ذات کی نفی کے ہر قسم کی بسیط نفی
اور بسیط سلوب اس پر صادق آتے ہیں، اور ہر قسم کے اثباتی احکام بجز اپنی ذات
کے اثبات کے غلط اور جھوٹ ہوتے ہیں اس لئے کہ من حیث ہی ہی (یعنی
ماہیت اپنے مرتبہ ذات میں جو کچھ ہے اس حیثیت سے جب ماہیت کا تصور کیا
جاتا ہے تو اس وقت بجز اپنی ذات ہونے کے وہ اور کچھ نہیں ہے، لیکن اس کے
یہ معنی نہیں ہیں کہ نقیضین سے خالی ہونے کو جائز قرار دیا جا رہا ہے، کیونکہ بعضوں نے
جیسا کہ کہا ہے کہ اس مرتبے میں کسی شے کے وجود کے نقیض کا مطلب یہ ہے،
کہ اس مرتبے میں شے کا جو وجود ہو، اس وجود کی نفی اور سلب، یہ ہے اس شے کے

وجود کا نقیض، یعنی اس مرتبے سے وجود کی نفی نہیں بلکہ جو وجود اس مرتبے میں ثابت ہے، اس کی نفی مقصود ہے، گویا "اس مرتبے میں ہونا" یہ نفی اور سلب کی قید نہیں ہے، بلکہ وجود کی قید ہے، جو اس کی تعبیر یوں بھی کر سکتے ہو، کہ مقید کی نفی مقصود ہے، نہ کہ خود نفی ہی مقید ہے، ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے سو ظاہر ہے، اسی کے ساتھ ایک بات یہ بھی ہے، کہ نقیض سے خالی ہونے کی صورت اگر پیش بھی آتی ہے، تو اس کا تعلق "واقعات" کے میدان سے نہیں ہے، یعنی واقع میں نقیضین سے خالی ہونے کی یہ صورت نہیں ہے اس لئے کہ کسی امر کے واقعی ہونے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ اس امر کو وجود ثابت ہے، (بغیر وجود کے کسی شے کا تعلق "واقعے" سے نہیں ہو سکتا) جیسا کہ ہم مسلسل بیان کرتے ہوئے چلے آر ہے ہیں کہ درحقیقت جو چیز موجود ہوتی ہے وہ صرف وجود ہی ہے اسی کا نام حقیقت ہے، حقیقی مجعول اور مخلوق، وہی ہے درا صل وجود ہی پیدا ہوتا ہے، نہ کہ ماہیت، البتہ وجود کے توسط سے دوسرے درجے میں یہ باتیں ماہیت کو بھی ثابت ہوتی ہیں لیکن بالذات نہیں بلکہ بالعرض یہی وجہ ہے، کہ اپنے مرتبۂ ذات میں ماہیت ہر چیز سے خالی ہوتی ہے یعنی شے سے بھی اور شے کے نقیض سے بھی۔ اب ظاہر ہے کہ وجود جس کا اپنا ذاتی سرمایا اور ما بالذات ہو، یقیناً اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوگا جو اپنے وجود میں غیر کی دست نگر اور ما بالغیر ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر ممکن کا آئیس (وجود) لیس (عدم) کے بعد ہوتا ہے اس لئے کہ مذکورۂ بالا معنی کے رو سے ماہیت کے متعلق معلوم ہو چکا کہ وہ صرف "نہیں" ہے، پھر اپنی علت اور سبب سے وہ "ہے" ہوتی ہے الغرض سلب بسیط، یہ تو ماہیت کی ٹھیٹ ذات کی جوہری حالت ہے اور بالفعل جو بود اور وجود اسے میسر آتا ہے، یہ اس کی ذات کی جہت سے نہیں بلکہ یہ بات اسے وجود، اور وجود کے جاعل اور خالق کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ماہیت کی ذاتی حالت اس کی اس حالت پر مقدم ہے، جو غیر کی طرف منسوب ہو کیسے بعد اسے ثابت ہوتی ہے، اور غیر کے ذریعے سے جو حال اسے ثابت ہوتا ہے وہ ذاتی حالت کے بعد ہے اور یہی غیر کی ابتغی

سے جو حالت اس کو ذاتی حالت کے بعد ثابت ہوتی ہے، اسی کا نام حدوث ذاتی ہے، یعنی ماہیت کو جو اس سے متصف کرتے ہیں اس کے یہی معنی ہیں، عنقریب یہ بھی بتایا جائے گا، کہ ان دونوں حالتوں میں جو مقدم و موخر ہونے کی نسبت پائی جاتی ہے، اس لئے تقدم تاخر کے اقسام میں کوئی جدید اضافہ نہیں ہوتا، جیسا کہ بعض اہل علم کا خیال ہے، بلکہ بالطبع والے تقدم کے ذیل میں یہ صورت بھی داخل ہوجاتی ہے، شیخ کے اس مشہور فقرے پر یعنی ہر معلول کا وجود عدم، وہر معلول ایس ہے لیس کے بعد" اس پر یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ معلول بیچارا جس طرح خود بخود موجود نہیں ہوسکتا اسی طرح خود بخود معدوم ہونے کا بھی توحق نہیں رکھتا، اس لئے کہ وہ تو دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) میں علت کا محتاج ہے اس کا جواب علامہ دوانی نے حسب ذیل الفاظ میں دینے کی کوشش کی ہے،

معلول کا وجود چونکہ علت کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اس لئے علت کے مرتبۂ وجود میں ظاہر ہے کہ معلول کا عدم ہی ہوگا، ورنہ پھر معلول کو علت سے متاخر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی مگر اس پر بھی وہی اعتراض باقی رہتا ہے اس لئے کہ علت کے وجود سے معلول کا وجود متاخر ہوتا ہے تو اس سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے، کہ علت کے مرتبۂ وجود میں معلول کا وجود نہ ہو، لیکن یہ بات کہ پھر علت کے مرتبۂ وجود میں معلول کے عدم کو ہونا چاہئے، یہ ثابت نہیں ہوتی میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام کا جو مطلب بیان کیا گیا ہے یہ صحیح نہیں ہے، یعنی اس لئے غلط ہے کہ اس پر مذکورۂ بالا اعتراض وارد ہوتا ہے، بلکہ سرے سے وہ مطلب ہی غلط ہے، بلکہ اصل قصہ یہ ہے کہ معلول کے وجود کا چونکہ علت ہی کے وجود سے لپوا اور نمود ہے، اس بیچارے کے وجود کی فعلیت اور تحصل کی صورت ہی یہی ہے، وہی اس کے قوام اور تیاری کا مبدا اور سرچشمہ ہے ایسی صورت میں یہ کہنا کہ علت کے اس مرتبے میں معلول کے عدم کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے غور کرنا چاہئے کہ کہاں تک درست ہوسکتا ہے، گویا اس کا مطلب

یہ ہے کہ اس مرتبے میں علت پر معلول کا عدم صادق آتا ہے، پس شیخ
مقصد شیخ کا اگر کچھ ہو سکتا ہے، اور جس پر اس کے اس کلام کو محمول کرنا
چاہئے، وہ یہ ہے کہ علت ہی کا وجود در اصل معلوں کے وجود کا کمال
ہے وہی اس کا احکام اس کی استواری اس کی تکمیل، اور اس کے
وجوب اور فعلیت کی جہت ہے، لیکن معلول کے عیوب و نقائص،
قصور اور کوتاہیوں سے علت کی ذات بری ہے کیونکہ شیخ کی جو اصل
عبارت ہے وہ یہ ہے۔ کہ

"معلول اپنی ذات کی حد تک لیس سے ہے اور اپنی علت سے اسے
ایس ملتا ہے" اس کو پیش نظر رکھو اور پھر شیخ ہی کے اس جملے کو بھی اسکے
ساتھ ملاؤ، کہتا ہے۔

ہر ممکن ایک ترکیبی جوڑا ہے، کیونکہ تم کو معلوم ہے کہ وجود اور
فعلیت کی باتیں اس میں علت کی جانب سے آئی ہیں، اور نیستی، عدم،
امکان یہ ساری باتیں خود اس کی ذات کے اقتضاؤں میں داخل ہیں،
لیکن علت میں ان باتوں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی،
شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے۔

اگر تم اس پر یہ سوال کرو، کہ اس مرتبے میں جب معلول کا وجود
نہیں ہوتا تو پھر اس کا عدم ہوگا ورنہ وجود اور عدم کے درمیان واسطہ ماننا
پڑے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معلول کے وجود کا نقیض اس مرتبے میں
یہ نہیں ہے، کہ وجود کے نفی کو اس کے لئے ثابت کیا جائے بلکہ اس مرتبے
کی قید سے جو وجود متصف ہے، اس کی نفی سے نقیض پیدا ہوتا ہے
الغرض مقید کی نفی ہوتی ہے، نہ کہ نفی مقید کو ثابت کرتے ہیں اسی وجہ سے
وجود کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس نفی سے وہ متصف ہی ہو، ہو سکتا
ہے کہ وجود سے بھی موصوف نہ ہو، اس مرتبے میں اس کے عدم سے
بھی متصف نہ ہو، جیسا کہ ان امور کا حال ہے جن میں علت اور معلول
ہونے کا تعلق نہیں ہوتا کہ ان میں بعض کا نہ وجود ہی بعض سے موخر و مقدم

ہوتا ہے اور نہ عدم ہی کو موخر و مقدم ہونے کی نسبت حاصل ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ماہیت کو اس مرتبے میں جب وجود ثابت نہ ہوگا تو یقیناً اس مرتبے میں وجود مسلوب ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں سالبہ بسیطہ صادق آئے گا جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے اس لئے کہ سالبہ بسیطہ میں موضوع کے وجود اور ثبوت کی ضرورت نہیں ہوتی، لیکن اس سے سلب کے ثبوت کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ سلب اور نفی کے ثبوت کا مآل تو یہ ہے کہ محمول کے سلب کا ایجاب اور اثبات کیا جاتا ہے، اور اس کے لئے تو موضوع کا وجود ضروری ہوتا ہے، جیسا کہ ایسے تمام سالبہ قضایا جن کے موضوع معدوم ہوتے ہیں، صادق ہوتے ہیں، لیکن اگر انہی سالبہ قضیوں کے سلب کا ایجاب کر دیا جائے تو موضوع کے معدوم ہونے کی صورت میں سب جھوٹے اور غلط ہو جائیں گے ٹھیک یہی حال ماہیت کا اس وقت ہوتا ہے، جب اس کو وجود اور عدم دونوں سے مجرد فرض کیا جائے کہ اس پر تمام سالبہ قضئے تو صادق ہونگے اور وہ سچے ہونگے لیکن تمام موجبہ قضئے غلط اور جھوٹے ہو جائیں گے، با وجود اس کے نقیضین سے ماہیت کے خالی ہونے کی خرابی بھی در پیش نہیں ہوتی، اسی طرح ایسے تمام امور جن میں علت و معلول ہونے کا تعلق نہیں ہے، اگر ان کی حالت ایسی ہے، کہ ان میں ہر ایک کا دوسرے کے وجود کے ساتھ موجود ہونا ممکن ہو، (جیسے ماہیت اور وجود میں علت و معلول کا تعلق نہیں ہے لیکن ماہیت وجود ہی سے موجود ہوتی ہے) تو ایسی صورت میں ایک کو دوسرے پر اسی قسم کا تقدم یعنی بالطبع والا تقدم حاصل ہو سکتا ہے اور یہی حال ماہیت کا اپنے وجود کی نسبت سے ہے، یعنی ماہیت کو وجود کے ساتھ اس قسم کا تعلق ہے، کہ بالآخر اس سے وہ متصف ہوتی ہے، بہر حال اگر وجود کے ساتھ ماہیت پہلے متصف نہ ہو، اور بعد کو آخر میں اسی سے موصوف ہو تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ماہیت کو وجود پر ایک قسم کا تقدم ضرور حاصل ہوا، البتہ ایک بات

باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے، کہ کسی شے کے مرتبۂ ذات میں اگر کوئی چیز ثابت نہ ہو تو محض اتنی بات اس کے لئے کافی نہیں ہے کہ اس چیز کو اس شے پر تقدم حاصل ہو جائے، جب تک کہ اس چیز کا اس مرتبے میں ثبوت بھی نہ ہو، لیکن ماہیت کے لئے وجود سے پہلے اپنے مرتبۂ ذات میں ثبوت نہیں ہے، ایسی صورت میں پھر وجود پر ماہیت کے مقدم ہونے کا حکم کیسے صحیح ہو سکتا ہے، مگر اس کا جواب ہم یہ دے سکتے ہیں کہ ماہیت کو خاص وجود سے یا کسی قسم کے وجود سے جب محض عقل کے تحلیلی اعتبار کی بنیاد پر مجرد فرض کیا جاتا ہے، تو واقع میں ماہیت کے متعلق یہ تجریدی عمل خود ایک قسم کا وجود ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے بھی ماہیت کو وجود پر تقدم حاصل ہے، خواہ یہ وجود وہی وجود کیوں نہ ہو، جو اسے اسی بنیاد پر ثابت ہوا ہے، وجہ یہ ہے، کہ ماہیت کو وجود سے مجرد فرض کرنے کا اعتبار دراصل خود دو اعتباروں کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے، یعنی یہی اعتبار تجرید کا بھی عمل ہے، اور بجنسہ یہی اعتبار اس اتصاف کا بھی اعتبار ہے جسے خلط کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں یعنی اسی اعتبار میں ماہیت کے ساتھ وجود مخلوط بھی ہو جاتا ہے میری یہ غرض نہیں ہے کہ اس مرتبے میں ماہیت کے لئے مجرد فرض ہونے کی صفت ثابت ہے، بلکہ مطلب یہ ہے، کہ خود یہ فرض ایک طرح سے ماہیت کا ثبوت ہے، کیونکہ ماہیت کا اس طور پر ہونا کہ اس مرتبے میں ہر چیز اس سے مسلوب ہو، یہی تو اس کو مجرد فرض کرنے کا مطلب ہے، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کا اس طرح ہونا کہ اس مرتبے میں ہر چیز اس سے مسلوب ہو، کیا یہ خود ایک قسم کا ہونا اور بود و نمود کا ایک رنگ نہیں ہے آخر ماہیت کا "من حیث ھی ھی" ہونا یعنی صرف وہی وہ ہو، کوئی غیر اس کے ساتھ نہ ہو، یہ بات اور نہ وہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے اسکا یہ اعتبار جب یہ دونوں باتیں بجائے خود ایک قسم کے تقرر اور ثبوت کی تعبیریں ہیں، تو

مذکورہ بالا تجزیہ ہی اعتبار بھی ایک قسم کا ہو اور نمود ہو تو اس میں کیا حرج ہے میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی وجہ یہ ہے۔ ہر چیز کی اصل تو وجود ہی ہے، وجود نہ ہو، تو ماہیت بھی کچھ نہیں ہے، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ فاعل اور خالق جب وجود کو پیدا کرتا ہے، تو اس وجود کا ایک تو اپنا ذاتی معنی ہوتا ہے، نیز اسی کے ساتھ ماہیت بھی ہوتی ہے، اسی وجہ سے عقل کو اس کی گنجائش محسوس ہوتی ہے، کہ ماہیت کو وجود سے جدا کر کے تصور کرے کیونکہ وجود کی حیثیت ماہیت کے ساتھ وہ ہوتی ہے جو کسی عرضی یا عارضی صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی شے کے ساتھ عرضی ہونے کی نسبت رکھتی ہے، اس میں معروض کو بحیثیت معروض ہونے کے اس عرضی پر ضرور تقدم حاصل ہوتا ہے، یعنی معروض میں ایک ایسا مرتبہ پیدا ہوتا ہے، جسے عرضی پر سبقت حاصل ہوتی ہے، چونکہ اس بنیاد پر ماہیت معروض ہوتی ہے اور وجود عارض اس لئے ماہیت کو اس عارض وجود پر بھی یقیناً کسی نہ کسی قسم کا تقدم حاصل ہونا چاہئے یعنی عقل کو اس کا اختیار ہے کہ کسی موجود شے کی تحلیل کر کے اس میں ماہیت اور وجود دونوں کو الگ الگ کر کے تصور کرے، اگرچہ خارج میں تو ایک ہی چیز ہوتی ہے لیکن یہ دوئی صرف ذہنی عمل کا نتیجہ ہے بہر حال جب عقلی تحلیل سے یہ دو چیزیں برآمد ہو جاتی ہیں، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ان میں یقیناً ہر ایک دوسرے کا غیر ہوگا، لیکن ایسا غیر کہ دوسرے ساتھی سے ملنے کی اس میں صلاحیت موجود ہوتی ہے، پس ماہیت کے لئے جس تقدم کو ثابت کیا جا سکتا ہے اس کی یہی نوعیت ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب صرف ماہیت کا ذاتی حال پیش نظر ہو، ورنہ واقع کے لحاظ سے وجود ماہیت پر مقدم ہے، اور اس تقدم کی نوعیت ماہیت کے تقدم سے بالکل الگ ہے یعنی یہ تقدم کی اس قسم کے نیچے داخل ہے، جس کا نام میں نے تقدم بالحقیقت یا حقیقت والا تقدم بتایا تھا،

دوانی نے اس کے بعد لکھا ہے۔

کہ اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ ابتدائی مرتبے میں ممکن کے لئے
وجود اور عدم کے امکان کے سوا اور کوئی بات ثابت نہیں ہوتی پس
معلوم ہوا کہ اس مرتبے میں ممکن کو عدم نہیں بلکہ عدم کا امکان ثابت ہے
اگر حدوث ذاتی میں صرف اسی بات پر قناعت کی جائے تو پھر کوئی
دقت باقی نہیں رہتی، لیکن اگر یہ نہ کیا گیا تو پھر دشواری باقی رہتی ہے"

میں کہتا ہوں کہ تعجب ہے، اس شخص نے جب یہ اقرار کر لیا ہے کہ ممکن کو اس مرتبے میں عدم اور وجود دونوں کا امکان ثابت ہے، اور امکان ظاہر ہے کہ ایک سلبی اور منفی امر ہے، کیونکہ وجود اور عدم کی ضرورت کے سلب ہی کا نام تو امکان ہے، ایسی صورت میں گویا اس شخص نے یہ مان لیا ہے، کہ بذات خود ماہیت میں اس سلب اور نفی کا ثبوت پایا جاتا ہے، کچھ بھی ہو، لیکن اس بات کا اقتضا یہی ہے، کہ بہر حال کسی نہ کسی قسم کا ثبوت اس مرتبے میں پایا جائے اور جب یہی مان لیا گیا، تو پھر تقدم کے لئے جن جن باتوں کی ضرورت ہے وہ سب پائی گئیں، پھر یہ کہنا کہ ان باتوں سے محض بعض پر قناعت کی جائے عجیب ہے اور یہ ہے کہ تقدم کیلئے دو ہی باتوں کی ضرورت ہے ایک تو یہ کہ مقدم کا وجود ایک خاص مقام اور مرتبے پر ہو، دوسری بات یہ کہ موخر کا اس مقام اور مرتبے پر عدم ہو، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کو اس مرتبے میں ایک گونہ ثبوت بھی میسر ہے، اور وجود کا اس مرتبے میں فقدان اور عدم بھی ہے، آخر سوچنے کی بات ہے، کہ ماہیت سے خواہ کسی مرتبے میں بھی ہو، خود اس کی ذات اور اس کے ذاتیات تو کسی طرح جدا نہیں ہو سکتے، پس معلوم ہوا کہ ماہیت کو اس مرتبے میں بھی خود اپنی ذات کی حیثیت سے گونہ ثبوت حاصل ہے، اگرچہ واقع میں یہ ثبوت وجود ہی کا تابع ہے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا،

ایک دشواری کا حل	ایک اور مشکل اس مقام پر یہ پیش کی گئی ہے، کہ ماہیت کے عدم کو اگر اس کے وجود پر مقدم قرار دیا جائے گا جیسا کہ دعویٰ کیا گیا ہے، تو اس تقدم کی نوعیت بالطبع والے تقدم کی ہوگی

اس لئے کہ اہل فلسفہ تقدم ذاتی کی صرف دو ہی صورتیں بتاتے ہیں یعنی علیت والا تقدم یا بالطبع والا تقدم، ماہیت اور وجود میں ظاہر ہے کہ علیت والا علاقہ تو ہے نہیں، پس بالطبع والی صورت متعین ہوئی، لیکن اس میں دشواری یہ ہے کہ حکماء کا جو یہ خیال ہے، کہ علت تامہ بسیط ہی ہو سکتی ہے، غلط ہو جاتا ہے اس لئے کہ اب تو وجود کی پیدائش علاوہ فاعل کے اس ماہیت پر بھی موقوف ہوئی، جو وجود سے مقدم ہوتی ہے گویا وجود کے پیدا کرنے کے لئے صرف فاعل کا وجود کافی نہ ہوا بلکہ وجود کی علت میں کچھ اور چیزوں کے اضافے کی بھی ضرورت ہوئی، حالانکہ حکماء قائل ہیں کہ واجب اول سے معلول اول کا صدور اسی طریقے سے ہوا ہے کہ معلول اول کی علت بالکلیہ ہر جہت سے بسیط ہے، اس کی وحدت میں کسی قسم کی ترکیب نہیں ہے، بعض لوگوں نے اس جواب میں کہا ہے، کہ جواباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ حکماء کی مراد علت بسیط سے فقط یہ ہے، کہ اپنے وجود میں معلول جس کا محتاج ہو، اب ایسی صورت میں خود معلول میں جو احتیاج کی صفت پائی جاتی ہے، اور احتیاج سے پہلے جو اس کے صفات ہیں مثلاً امکان اور امکان کے لازمی اعتبارات یہ سب اصل علت کی ذات سے خارج ہیں کیونکہ علت کی جو تعریف اوپر درج کی گئی، اس کے حساب سے یہ ساری باتیں علت کی ذات سے خارج ہیں، اسی وجہ سے حکماء نے تصریح بھی کی ہے، کہ امکان بذاتی علت کے اندر داخل نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ جواب بہت زیادہ رکیک اور کمزور ہے، اس لئے کہ ماہیت کے اجزا مثلاً جنس اور فصل بلکہ مادہ اور صورت یہ ساری چیزیں اس احتیاج میں پیش نظر نہیں رہتیں جو معلول کی سبب کی جانب ہوتی ہے، لیکن ماہیت کے وجود کے اسباب میں ان کو بھی شمار کیا جاتا ہے، پھر جب ان کو اسباب کے سلسلے میں شمار کرتے ہیں تو ماہیت کے ان مراتب کا شمار بھی انہی اسباب کے ذیل میں کیوں نہ کیا جائے گا، جو وجود سے پہلے اس کے لئے ثابت ہیں یہ فقرہ کہ "شے ممکن ہوئی، پھر محتاج ہوئی، تب موجود ہوئی" اسی بنیاد پر تو درست ہے، بلکہ "پھر" اور "تب" کے الفاظ بھی اسی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ علت ہونے میں ان امور کو بھی دخل ہے اسی لئے

تو صراحتہً اعلان کیا گیا ہے، کہ سبب کا ممکن ہو محتاج ہے، تو اس کی علت ممکن کا امکان ہی ہے ٹھیک جس طرح وجود اور فعلیت کے قابل میں قبول کرنے کا سبب انفعالی قوت ہوتی ہے یہی حال ممکن میں امکان کا ہے کہ اسی کی وجہ سے ممکن علت کا محتاج ہے، بہر حال علت کے مرکب ہونے کے الزام سے گریز ممکن نہیں ہے، میرے نزدیک تو اس مقام پر جو تحقیقی بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے، کہ یوں کہا جائے خود وجود کا صدور جو علت سے ہوتا ہے یہ ایک الگ بات ہے، اور ماہیت کا موجود ہو جانا، یہ دوسری بات ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ موجود ہونیکا دراصل دارومدار وجود پر ہے، اور ماہیت وجود ہی کے سبب سے موجود ہوئی ہے پس معلوم ہوا کہ خود جاعل سے وجود کا جو صدور ہوتا ہے اس کے لئے نہ ماہیت کی حاجت ہے اور نہ امکان کی، نہ کسی ایسی زائد صفت کی جس کا نام حاجت ہو، بلکہ وجود کی ہویت کا براہ راست تعلق صرف فاعل اور جاعل سے رہتا ہے، جس میں فاعل کے ساتھ کسی چیز کے اضافے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی اور اس بنیاد پر یہ ہو سکتا ہے کہ بعض موجودات کی علت بسیط ہو، یعنی صرف فاعل کا وجود ہی علت اس طور پر ہو، کہ اس کے ساتھ کسی شرط کے بڑھانے کی ضرورت نہ ہو، مثلاً مادے یا صورت یا ماہیت یا قوت یا امکان وغیرہ میں سے کسی چیز کی ضرورت فاعل کو اپنے تخلیقی فعل کے لئے نہ ہو، باقی خاص یہ بات یعنی ماہیت کو موجود کرنے کا مسئلہ، تو اس قسم کی مجعولیت میں علت کا مرکب ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ جو وجود ماہیت کے لئے بنایا جاتا ہے وہ تو ماہیت کا ایک حال ہے اور ظاہر ہے، کہ کسی شے کا کوئی بالفعل حال یقیناً اس شے کی ذات سے بھی متاخر ہوگا اور اس شے کے امکان سے بھی نیز اس حال کے قبول کرنے کی قوت سے بھی متاخر ہوگا، پس ایسی صورتوں میں بسیط علت کہاں پائی جا سکتی ہے، بلکہ ان صورتوں میں علت تامہ چند چیزوں سے مرکب ہوگی، یعنی فاعل کی ذات، اور جو چیز قبول کی گئی، یعنی مقبول کی ماہیت اور اس ماہیت میں قبول کرنے کی صلاحیت و قوت کم از کم ان تین چیزوں کا ہونا تو ضروری ہے ماسوا اس کے جو امکانی قوت و صلاحیت یہاں نظر آتی ہے۔ اس میں

قرب وبعد کے پیدا ہونے کی بھی گنجائش ہے، یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ ماہیت کے امکان کو صرف ماہیت کی اپنی ذات کی حیثیت سے اس طور پر جب تصور کیا جائے کہ ابھی علت سے اس کی نسبت قائم نہیں ہوئی ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ یہی امکان ایک بعید قوت اور صلاحیت کی حیثیت اختیار کرے گا لیکن جب ماہیت کو علت کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس امکان کو تصور کریں گے تو اس نسبت کی وجہ سے بھی امکان ایک قریب قوت وصلاحیت کی حیثیت اختیار کر لے گا، یعنی فعلیت سے بہت زیادہ قریب ہو جائے گا کیونکہ موجود ہونا بھی تو ماہیت کی فعلیت ہے یا یوں کہو کہ وجود کے ساتھ مقید ہونا بھی ماہیت کی فعلیت ہے جیسے ہیولی صورت سے ملنے کے بعد صاحب صورت بن جاتا ہے، اور دونوں (یعنی ہیولی وصورت) شے واحد بن جاتے ہیں۔

مرحلۂ دہم

اس مرحلے میں عقل اور معقول سے بحث کیجائے گی، قصدیہ ہے، کہ موجود صرف موجود ہونے کی حیثیت سے جن عوارض وصفات سے موصوف ہوتا ہے، ان عوارض وصفات میں اس کا عالم یا علم یا معلوم ہونا بھی ہے، یعنی ان صفات کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ موجود کوئی خاص استعداد اور صلاحیت رکھنے والی نوع کی شکل اختیار کرے خواہ طبعی نوع ہو، یا تعلیمی، اسی لئے علم کا مسئلہ بھی اس کا مستحق ہے، کہ فلسفۂ اولی میں اس سے بحث کی جائے یعنی جس میں صرف ان کلی احوال سے بحث کی جاتی ہے، جو موجود کو صرف موجود ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں، ہم اس مسئلے کے مباحث کو تین حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں جن میں سے پہلے حصے میں علم کی ماہیت اور اس کے ذاتی عوارض سے بحث کی جائے گی، اس حصے کی چند فصلیں ہیں۔

فصل

اس فصل میں علم کی تعریف بتانے کی کوشش کی جائے گی، زیادہ قرین صواب یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ علم کا تعلق بھی انھی حقائق سے ہے جن کی اِنّیت اور واقعی ہستی، بعینہ ان کی ماہیت بھی ہے، اور اس قسم کے حقائق کی تعریف ممکن ہی نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ تعریف خصوصاً جو ذاتیات سے کی جاتی ہے، جیسے حد

کہتے ہیں وہ جنسوں اور فصول سے مرکب ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ ساری چیزیں کلی امور ہیں، اور جس چیز کا حال یہ ہو کہ اس کا وجود ہی اس کی ماہیت ہو، چونکہ وجود بذات خود تشخص پذیر ہوتا ہے اس لئے کلی امور کے ذریعے سے اس کی تعریف کیسے ممکن ہو سکتی ہے۔

اور جس طرح علم کی ذاتیاتی تعریف (حد) ناممکن ہے اسی طرح عوارض سے بھی اس کی کامل تعریف جسے "اسم تام" کہتے ہیں ممکن نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ علم سے زیادہ مشہور اور معروف چیز اور کیا ہو سکتی ہے، جس کے ذریعے سے اس کی رسمی تعریف کی جائے آخر کون نہیں جانتا کہ علم نفس کی ایک وجدانی کیفیت ہے جسے ہر زندہ جاننے والا شخص اپنے اندر ابتدا ہی سے اس طور پر پاتا ہے جس میں کسی التباس اور اشتباہ کی قطعاً گنجائش نہیں ہوتی، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کا حال ایسا ہو اس کی تعریف ایسے امور کے ذریعے سے کرنا مشکل ہے، جو اس سے بھی زیادہ مشہور، اور ظاہر و جلی ہوں علاوہ اس کے ایک بات یہ بھی ہے کہ عقل کے سامنے جو چیز بھی ظاہر ہوتی ہے، وہ اسی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے، کہ عقل کو اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے، پھر عقل کے سامنے خود علم کسی چیز کے ذریعے کیسے ظاہر ہو سکتا ہے جو علم نہ ہو، البتہ یہ ضرور ہے کہ بعض بہت کھلی ہوتی اور جلی و ظاہر باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن پر متنبہ کرنے کے لئے تھوڑی بہت تنبیہ اور آگاہی کی ضرورت ہوتی ہے آدمی اگر اس کے متعلق کسی غفلت اور ذہول میں مبتلا ہے، تو ان تنبیہوں سے وہ چونک جاتا ہے اور اسکا مطلب اس کی سمجھ میں آ جاتا ہے، نیز ذرا اس کی بصیرت میں زیادتی بھی ہو جاتی ہے، جیسا کہ وجود جو دنیا کی تمام چیزوں میں سب سے زیادہ معروف و مشہور ہے اس کا حال ہے، یہ تو اصل واقعہ ہے، باقی بعض اہل علم نے اسی دعوے کو ثابت کرنے کیلئے، کہ علم کی تعریف دشوار ہے یہ دلیل قائم کی ہے کہ کسی چیز کو جب کوئی جانتا ہے تو اسی کے ساتھ یہ بھی جانتا ہے کہ میں اس چیز کو جانتا ہوں اس کیلئے نہ کسی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے نہ برہان کی اور اپنے عالم ہونے کا علم، اس کا مطلب یہ ہے، کہ عالم کی ذات علم سے موصوف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا کسی چیز سے متصف ہونے کا علم جب کسی کو ہو تو ضرور

ہے کہ اس کو دونوں چیزوں (یعنی صفت و موصوف) کا علم ہو، اب اگر علم کی حقیقت کا علم بدیہی نہیں بلکہ نظری ہو، اور ہم اس کے جاننے کے لئے دلیل و برہان کے محتاج ہوں، تو لازم آتا ہے، کہ یہ بات یعنی دنیا کی کسی چیز کا ہمیں علم ہے، اس کا علم ہمارے لئے اس وقت تک ناممکن ہو جائے جب تک کہ دلیل و برہان سے ہم اس علم کو نہ حاصل کریں، حالانکہ یہ بداہت کے خلاف ہے پس ثابت ہوا کہ علم کی حقیقت کا علم نظر و فکر کی کسی زور آزمائیوں سے قطعاً مستغنی اور بے نیاز ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس شخص کا یہ بیان محل تامل ہے، اس لئے کہ جو کچھ انہوں نے کہا اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ کسی نہ کسی وجہ سے علم کا علم ہر شخص کو حاصل ہے، لیکن یہ نہیں ثابت ہوتا کہ اپنے سوا ہر چیز اور ہر صفت سے ممتاز ہو کر بھی علم کا علم ہر شخص کو حاصل ہے، اور یہ بات کہ جب کسی شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کریں تو چیز ثابت کی جاتی ہے، اس کے تصور کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے، تو اس تصور میں کوئی خاص قید نہیں ہے بلکہ لوجہ من الوجوہ کسی قسم کا تصور بھی کافی ہے، جیسا کہ علم منطق میں اس مسئلے کی اس مقام پر تفصیل کی گئی ہے جہاں بیان کیا گیا ہے کہ محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت کا علم تصدیق کے لئے ضروری ہے، اور یہی بات بھی یہی ہے، کہ یوں تو ہر شخص جانتا ہے کہ مجھ میں شنوائی بینائی کی قوتیں ہیں، میرے پاس ہاتھ ہیں پاؤں ہیں سر ہے، وغیرہ، لیکن باوجود اس علم کے اکثر ان امور کے حقائق سے ناواقف ہوتے ہیں، نہ ان کی کنہ کا انھیں علم ہے، اور نہ ان کے رسوم کا، یعنی نہ ذاتیات کو ان کے جانتے ہیں کا اور نہ عوارض کا کامل علم انھیں حاصل ہوتا ہے۔

فصل

ایسی چیزیں جن کے وجود ہمارے سامنے سے غائب ہیں، انکے علم کے لئے ضروری ہے، کہ ہمارے سامنے ان کی صورتیں ہوں، اس فصل میں اسی مسئلے کو سلجھایا جائے گا، وجود کے مباحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ بعض اشیاء خصوصاً ایسی چیزیں جو معدوم ہیں یا جن کا وجود ممتنع اور ناممکن ہے ان کی مثالی صورتیں ذہن میں پائی جاتی ہیں

کیونکہ ہم ان کے لئے صادق ثبوتی احکام ثابت کرتے ہیں مثلاً حکم لگاتے ہیں کہ شریک باری کا وجود ممتنع ہے، اجتماع نقیضین محال ہے، سونے کا پہاڑ، یا پارے کا دریا معدنی جسمانی جوہر ہے، حالانکہ خارج اور عین میں ان کا وجود نہیں ہے، مگر کسی شے کے لئے اگر کوئی چیز ثابت کی جائے گی تو مثبت لہ (یعنی جس کے لئے وہ وہ چیز ثابت ہوتی ہے) اس کو اس ظرف میں موجود رہنا چاہئے، جس میں ثبوت وقوع پذیر ہوا ہو، اس بنیاد پر اس قسم کی چیزوں کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ کسی قسم کا بھی ہو، لیکن گو نہ وجود ان کے لئے ثابت ہے، کیونکہ اس کا امکان تو ہے نہیں کہ خارج میں کوئی چیز ممتنع ہونے کی صفت، یا ناموجود ہونے کی صفت سے موصوف ہو، اس لئے کہ کوئی سی بھی چیز ہو، موجود ہو ہی نہیں سکتی جبتک اس میں وجوب نہ پیدا ہولے، اور موجود ہونے کے بعد ظاہر ہے کہ معدوم کیسے رہ سکتی ہے پس معلوم ہوا کہ ممتنع ہونے کی صفت یا معدوم ہونے کی صفت کسے کو علم میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ خارج اور عین میں، باقی اس مقام پر جو یہ شبہہ کیا جاتا ہے کہ ممتنع ہونے کی صفت جب کسی شے کو ثابت ہو، اگر اس کی وجہ سے شے کا وجود، ناممکن ہو جاتا ہے تو چاہئے، کہ ممکن اشیاء کی وہ علمی صورتیں بھی ممتنع قرار پا جائیں، جو بجنسہ خود اپنی ماہیت ہی ہوتی ہیں، کیونکہ خارج میں تو ان علمی صورتوں کا بھی حصول محال اور ناممکن ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکنات، اور ممتنعات میں کوئی فرق باقی نہ رہا یعنی بذات خود خارج میں ممکنات کی صورتوں کا موجود ہونا بھی ناممکن ہے اس بات میں دونوں برابر ہیں، مگر یہ شبہہ صحیح نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ خود ماہیت کی ذات کا اعتبار، یہ اس کے موجود ہولینے کے اعتبار سے بالکل مختلف ہے، ماہیت کا حال تو یہ ہے، کہ خواہ ممکن سے ماخوذ ہو، یا ممتنع سے جب وہ ماہیت صرف ذہنی ماہیت ہوگی تو اس کا خارجی ہونا محال ہے اسی طرح وجود خارجی کی قید کے ساتھ ماہیت کے لئے ذہنی ہونا ناممکن ہے، الحاصل ذہنی وجود ہو یا خارجی، باہم ان میں انقلاب ناممکن ہے یعنی نہ ذہنی وجود خارجی وجود ہو سکتا ہے نہ خارجی وجود کا ذہنی ہونا ممکن ہے لیکن یہ بات اس کو مقتضی نہیں ہے، کہ ماہیت کو جب "من حیث ہی ہی"

یعنی خود اس کی ذات کی حیثیت سے اس کو اسی طرح تصور کیا جائے جیسی کہ وہ ہے، تو اس وقت خارجی یا ذہنی وجود سے اس کا متصف ہونا ناممکن ہو جائے، الغرض امتناع اور امکان کا حکم ذہن اور عقل میں جس چیز پر لگایا جاتا ہے، اس کا عقل میں موجود رہنا تو ناگزیر اور ضروری ہے، لیکن یہ جو امتناع یا امکان کا حکم اس پر لگایا جاتا ہے، اس حکم کا تعلق اس کے ذہنی اور عقلی وجود سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تعلق ماہیت کے اس مرتبے سے ہے جس کی تعبیر "من حیث ھی ھی" سے کی جاتی ہے، ہر اشیاء کا علمی شہود، اور کشفی ظہور بھی ہوتا ہے یعنی ان کا ذہنی وجود بھی ہوتا ہے، اس کی ایک دلیل یہ واقعہ بھی بن سکتا ہے کہ دنیا میں بکثرت ایسی چیزیں ہیں، جو اس قسم کے عام صفات جیسے اشتراک، عمومیت، نوعیت، جنسیت، وغیرہ سے موصوف ہوتی ہیں، لیکن باوجودیکہ یہ صفات ان پر صادق آتے ہیں، مگر خارج میں اس نوعیت کے صفات قطعاً موجود نہیں ہوتے، پس ضروری ہوا کہ اشیاء کیلئے ایک اور نشاءت اور ایک اور قسم کا وجود بھی مانا جائے جس میں کلی ہونے یا اسی قسم کے صفات سے موصوف ہونے کی اشیاء میں گنجائش نکل آئے، منجملہ ان دلائل اور شواہد کے جن سے ذہنی عالم اور علمی نشاءات کا پتا چلتا ہے ایک زبردست قوی دلیل اس کی یہ ہے، کہ مختلف محسوسات مثلاً حرارت وبرودت (گرمی سردی) کی کیفیت سے آلات لاسہ یعنی چھونے والے اعضا متاثر ہوتے ہیں، تو جو صورتیں ان آلات اور اعضاء میں حاصل ہوتی ہیں ان کی نوعیت وہ باقی نہیں رہتی جو خود ان محسوس کیفیتوں کی تھی بلکہ مقولۂ کیف کی چار قسموں میں سے کسی قسم سے ان کا تعلق ہوتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ مثلاً تیز حرارت کی جو صورت لمس (چھونے) کے آلے میں مثلاً انگلیوں میں جو حاصل ہوتی ہے یہ انگلیوں کی حاصل شدہ کیفیت خود ان چیزوں میں سے باقی نہیں رہتی، جن کا احساس قوت لاسہ کے ذریعے کیا جاتا ہے، ورنہ چاہئے کہ کوئی دوسرا چھونے والا ان انگلیوں کو جن میں حرارت کی صورت حاصل ہوئی ہے اگر چھوئے تو وہ بھی حرارت ہی کو محسوس کرے، (حالانکہ بسا اوقات ایک

چھونے والے کی انگلی جل جاتی ہے لیکن جو اس جلی ہوئی انگلی کو اسی وقت چھوتا ہے اسے معمولی سی گرمی بھی محسوس نہیں ہوتی) یا اس سے زیادہ واضح مثال یہ ہو سکتی ہے) کہ انتہا درجے کی سخت میٹھی چیز کو ایک شخص چکھتا ہے یا کھانے پینے چکھنے کا جو آلہ زبان ہے اس میں اس مٹھاس کی صورت کو حاصل کرتا ہے، لیکن کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ خود وہ پارۂ گوشت یعنی زبان بھی میٹھی ہو جاتی ہے، اگر ایسا ہوتا تو چاہئے، کہ بالفرض اگر کوئی اس زبان کو چاٹنے لگے، تو اسے بھی وہ اسی قدر شیریں محسوس ہو، جتنی کہ خارج میں خود وہ مٹھاس تھی، پس واقعہ یہی ہے، کہ ہمارے احساسات میں ان چیزوں کی جو صورت حاصل ہوتی ہے اب اس کا تعلق ان چیزوں سے باقی نہیں رہتا بلکہ وہ نفس کی ایک کیفیت بن جاتی ہے، اور اس کا شمار ان نفسانی کیفیات میں ہوتا ہے، جو جسم کے نہیں بلکہ نفس کے صفات ہوتے ہیں، الغرض اس بنا پر ذہنی حرارت کی نوعیت وہ نہیں رہتی جو خارجی حرارت کی ہوتی ہے، ورنہ چاہئے تھا کہ ذہنی حرارت بھی جلانے والی ہوتی بلکہ اب تو وہ ایک نفسانی کیفیت ہے، یہی حال ذہنی برودت اور ٹھنڈک کا ہے، بلکہ ذہنی رنگ، ذہنی حروف، ذہنی آواز سب کا یہی حال ہے، ذہنی آواز سے میری مراد مثلاً وہ باتیں ہیں جو آدمی اپنے دل میں کرتا ہے، ظاہر ہے کہ ان ذہنی باتوں کو بھی اگر ان کیفیات میں شمار کیا جائے جو سنی جاتی ہیں، تو جیسے ہوا میں کوئی چیز ٹھونکی، یا پھاڑی جاتی ہے، اسی میں وہ قائم ہوتیں، اور ہر شخص جس کی قوت شنوائی درست حال میں ہو، وہ دل کی باتیں اس طرح سن سکتا تھا، کہ اس کے کان کے پردے ان سے متاثر نہ ہوں، الحاصل یہ ایسے واقعات ہیں جن سے آدمی یہ سمجھ سکتا ہے، کہ جتنے محسوسات ہیں ان کے غیر محسوس وجود بھی ہیں، اور اسی سے وہ اس پر بھی ایمان لا سکتا ہے کہ جسمانی نشاءت اور خلقت کے سوا کوئی دوسری نشاءت اور خلقت بھی ہے، باقی جو لوگ اس علمی حضور اور ذہنی وجود کے منکر ہیں، ان کے مختلف دلائل و وجوہ کی حالت یہ ہے، کہ مثلاً یہ دعویٰ کرتے ہوئے کہ خارجی وجود سے الگ اشیاء کا کوئی ذہنی وجود نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر ہمارے اندر خارجی اشیا کا وجود ہوگا، تو لازم آتا ہے ہم جس وقت سیاہی

اور سفیدی کا تصور کریں اس وقت ہمارے نفوس میں ایسی دو چیزیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں جمع ہو جائیں، یا اسی کی تائید میں وہ کہتے ہیں کہ مختلف ماہیات مثلاً انسان، فلک زمین وغیرہ کے متعلق یہ مانا جائے کہ ذہن میں وہ چھپتی ہیں تو اس حیثیت سے کہ ایک شخصی ذہن میں ان کی جزئی صورتیں حاصل ہیں، یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ خارج میں موجود ہیں، اب اگر یہ ذہنی صورتیں ماہیت کے اعتبار سے خارجی افراد کے ساتھ متحد ہیں، یعنی دونوں کی ماہیت اور لوازم ماہیت ایک ہی ہیں، تو ایسی حالت میں ضروری ہے کہ ان ذہنی صورتوں سے خارجی آثار و خواص ظاہر ہوں، پھر چاہئے کہ ذہنی حرارت سے سوزش اور جلن پیدا ہو، اور ذہنی انسان چلنے پھرنے والا لکھنے پڑھنے والا بھی ہو، اور ذہنی سیاہی نگاہ کی روکنے والی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور اگر ماہیت میں دونوں متحد نہیں ہیں، تو پھر یہ دعویٰ کہ ایک ہی شے کے دو وجود ہوتے ہیں غلط ہو جاتا ہے، اور یہی ہمارا مقصد تھا، اسی طرح یہ لوگ ایک دلیل یہ بھی اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں کہ چیزوں کے جاننے کا مطلب اگر یہی ہوتا ہے، کہ ان چیزوں کے وجود ہمارے نفوس میں حاصل ہوتے ہیں، تو اس سے یہ لازم آتا ہے، ہمارے نفوس متحرک بھی ہوں ساکن بھی ہوں، گرم بھی ہوں سرد بھی ہوں بہرحال اسی قسم کی چیزیں اس گروہ کی طرف سے پیش کی گئی ہیں، ان کے جوابات کا ذکر شروع کتاب میں آچکا ہے یعنی بتلایا گیا تھا کہ علمی اور ذہنی وجود، خارجی وجود سے الگ چیز ہے، اور ماہیت جب اس وجود سے موصوف ہو کر موجود ہوتی ہے، تو بہت سے ایسے خواص و آثار جو مادی اور خارجی وجود پر مرتب ہوتے تھے مثلاً باہم ایک دوسرے کی ضد ہونا، ایک کا دوسرے کو برباد کر دینا، یا بگاڑ دینا، یا ایک کا دوسرے کے مزاحم ہونا وغیرہ یہ ساری باتیں ذہنی وجود سے مسلوب اور غائب ہو جاتی ہیں، یہ تو ان شکوک کے حل کی صحیح راہ ہے، لیکن بعض لوگوں نے ان دلائل سے عہدہ برا ہونے کے لئے جو یہ تقریر کی ہے، کہ شے کے لوازم کے متعلق یہ جائز ہے کہ اس شے کے قبول کرنے والے امور کے اختلاف سے ان لوازم میں بھی اختلاف

ہو جائے، یہی وجہ ہے، کہ جو حرارت جسمانی مادے میں پائی جاتی ہے اسے خاص قسم کے مختلف عوارض عارض ہوتے ہیں، لیکن جب اسی حرارت کا قیام ایسے غیر مادی نفس میں ہوتا ہے، جو وضع مقدار سے مجرد اور پاک ہوتا ہے، تو جسمانی مادے والے آثار و خواص اسے عارض نہیں ہوتے (بہرحال یہ اختلاف تو قابل کے اختلاف کا نتیجہ ہے) لیکن خود ماہیت دونوں حال میں ایک ہی رہتی ہے،
میں کہتا ہوں کہ اگر مخالف بجائے ان ماہیتوں کے خود ان آثار و خواص کی طرف بحث کے رخ کو پھیر دے مثلاً بجائے آگ کے خود اس کی خاصیت گرمی، یا سوزش کے متعلق پوچھنے لگے، کہ ان کے ذہنی اور خارجی وجود میں کیوں اختلاف پایا جاتا ہے، تو مذکورۂ بالا جواب بے کار ہو جاتا ہے، اس لئے اصلی چارۂ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ہم نے وجود ذہنی کے مباحث کو (شروع کتاب میں) جس طریقے سے بیان کیا ہے، اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔

فصل

علم کی تفسیر اور تشریح میں جو باتیں اب تک کہی گئی ہیں، ان کا حال بھی اس فصل میں بیان کیا جائے گا، اور ہر ایک کی تنقید کے بعد کوشش کی جائے گی، کہ کوئی ایسی جامع چیز ملجائے جو علم کے تمام افراد کو حاوی ہو،

بہت سے لوگوں کا خیال ہے، کہ عقل اور معقول (اور علم ـ معلوم) کے متعلق حکماء کے اقوال میں سخت اضطراب اور انتہا سے زیادہ اختلاف ہے، مثلاً شیخ رئیس کی حالت یہ ہے، کہ کبھی تو ان کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تعقل اور ادراک کو ایک سلبی اور منفی امر قرار دینا چاہتے ہیں، یہ بات انھوں نے وہاں کہی ہے، جہاں انھوں نے یہ بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ کے عاقل و معقول ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حق تعالیٰ کی ذات یا صفات میں اس کی وجہ سے کسی قسم کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ مادے سے مجرد اور پاک ہونا ہی حق تعالیٰ کے عاقل اور معقول ہونے کا مطلب ہے، اور مجرد ہونا ایک عدمی بات ہے یہ تو یہاں لکھا ہے، پھر دوسری جگہ یہی شیخ تعقل رکھنے والے جوہر میں جو صورتیں مرتسم ہوتی ہیں، اور معقول و معلوم کی ماہیت کے وہ مطابق ہوتی ہیں

اسی کو وہ علم قرار دیتے ہیں، یہ بات انھوں نے وہاں بیان کی ہے جہاں
یہ بتانا چاہا ہے کہ شے کو اپنی ذات کا تعقل اور علم جو ہوتا ہے، اس کا مطلب
یہی ہے، کہ اس کی صورت خود اس کی اپنی ذات کے سامنے حاضر ہوتی ہے
الغرض صورت کے اسی حضور کو یہاں وہ علم اور تعقل سمجھتے ہیں، اشارات کے
نمط سوم میں بھی اسی کی طرف اشارہ ان لفظوں میں کرتے ہیں "عالم اور مدرک
کے سامنے شے کا حاضر اور متمثل ہونا بھی اس شے کا ادراک ہے" کبھی تعقل
وہ صرف اضافت اور نسبت کو قرار دیتے ہیں، اور اس کا اظہار وہاں کیا
ہے جہاں انھوں نے یہ بیان کرنا چاہا ہے کہ واجب الوجود کی بسیط عقل
کی عقلیت اور علم کی وجہ یہ نہیں ہے کہ مختلف صورتیں عقل الٰہی میں حاصل
ہوتی ہیں، بلکہ اس علم کی وجہ یہ ہے کہ ان مختلف صورتوں کا فیضان اسی علم
سے ہوتا ہے، شیخ نے دعویٰ کیا ہے کہ اسی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر وہی
عقل بسیط (جو خدا میں ہے) اگر ہم میں حاصل ہوجائے تو وہی ہمارے تمام نفسانی
علوم (یعنی جو علوم ہمارے نفس میں پیدا ہوتے ہیں) ان کی خلاق بن جائے گی
کبھی وہ اس کو ایسی کیفیت قرار دینا چاہتے ہیں جسے خارجی امور سے نسبت ہو،
یا جو خارجی امور کی طرف منسوب ہو اسی کیفیت کا نام علم ہے اور یہ وہاں لکھا ہے
جہاں انھوں نے علم کو نفسانی کیفیتوں کے ذیل میں شمار کرکے براہ راست اور
بالذات تو اس کو مقولۂ کیف کے نیچے اور بالعرض و بالواسطہ مقولۂ مضاف کے
تحت مندرج ہونے کا دعویٰ کیا ہے، نیز اسی خیال کی تائید ان کے اس کلام
سے ہوتی ہے، جس میں، انھوں نے یہ بیان کرتے ہوئے کہ معلومات کے تغیر
سے علم میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے یہ تصریح کی ہے، کہ علم ایک ایسی
کیفیت کا نام ہے، جس میں اضافت اور نسبت پائی جاتی ہے یعنی ایسی کیفیت
ہے جو کسی کی طرف منسوب اور مضاف ہو، بہرحال یہ اختلافات تو شیخ کے
کلام میں پائے جاتے ہیں شیخ مقتول یعنی کتاب حکمۃ الاشراق کے مصنف نے
علم کے متعلق اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ علم ظہور ہی کا نام ہے، اور ظہور خود نور ہی
کی ذات کی تعبیر ہے، پھر نور کے مختلف حالات ہیں، کبھی نور خود اپنے لئے نور

ہوتا ہے (یعنی خود اپنے اوپر ظاہر ہوتا ہے) اس کو نور نفسہ کہتے ہیں، کبھی غیر کے لئے نور ہوتا ہے، (یعنی غیر کیلئے اس کا ظہور ہوتا ہے) پہلی صورت یعنی جب نور نفسہ ہو تو ایسا نور خود اپنا عالم اور اپنے نفس کا مدرک ہوتا ہے، (جیسا کہ نور الانوار (خدا) نور قاہر (عقول) نور مدبر (نفوس) کا حال ہے) لیکن اگر غیر کے لئے نور ہو، تو اس غیر کو دیکھنا چاہیے، کہ وہ نور نفسہ ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو بذات خود وہ تاریک اور مظلم ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو غیر کے لئے نور ہے یا غیر کے لئے بھی نور نہیں ہے بلکہ غیر کے لئے بھی تاریکی ہی تاریکی ہے۔ مذکورۂ بالا شقوں میں سے پہلی شق کا حال تو بیان کیا جا چکا ہے، باقی اس کے بعد کی چار شقوں میں سے پہلی شق میں غیر کو اس نور کا ادراک وعلم ہوتا ہے، لیکن تین صورتیں جو اس کے بعد والی ہیں ان میں نہ غیر ہی کو ان کا علم وادراک ہوتا ہے، اور نہ خود انھیں اپنی ذات کا علم ہوتا ہے (مطلب یہ ہے کہ ان چار شکلوں میں پہلی صورت تو ان صورتوں اور ان ہستیوں کی ہے۔ جو غیر مثلاً حق تعالیٰ کے سامنے ظاہر ہیں، اسی کے متعلق شیخ مقتول نے کہا کہ غیر کو ان کا ادراک وعلم ہوتا ہے ان کے سوا طبعی اجسام اور مادی موجودات کا شمار دوسری قسم میں ہے اور آفتاب ماہتاب چراغ وغیرہ کی شعاعوں کو تیسری قسم میں یہ لوگ داخل کرتے ہیں آخر میں جسمانی اعراض اور مادی صفات ہیں جو ان لوگوں کے خیال میں خود بھی ظلمت وتاریکی ہیں، اور غیر کے لئے بھی وہ ظلمت ہی ظلمت۔ تاریکی ہی تاریکی ہیں) بہرحال شیخ الاشراق کا علم کے متعلق جو مذہب ہے اس کا خلاصہ یہی ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ شے کا اپنی ذات کو جاننے کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ شے اپنے لئے نور اور روشنی ہو، اسی طرح دو نورانی چیزوں میں نوری قسم کی نسبت اگر پیدا ہو جائے تو یہی اپنے سوا دوسری چیزوں کا جاننا ہے، یعنی یہی علم بالغیر ہے، لیکن جو کچھ اور جس طرز سے اس مطلب کو ادا کیا گیا ہے، بظاہر اس میں بہت کچھ تناقض اور تضاد ہے، تاہم اگر کوئی تاویل کرنا چاہے تو سب کا خلاصہ یہ نکال سکتا ہے، کہ کسی غیر مادی مجرد شے کا وجود یہی اشراق والوں کے نزدیک علم ہے گویا مادی آلودگیوں سے پاک وجود کا نام علم ہے

خواہ اپنی ذات کا علم ہو، یا کسی دوسری چیز کا، اگر یہی غیر مادی مجرد وجود جو ہر قسم کی آلودگیوں اور آلائشوں سے پاک ہے اگر ایسا وجود ہے جو بذات خود قائم ہے یعنی وجود لنفسہ ہے، تو یہ بذات خود علم اور تعقل ہے، اور اگر بذات خود نہیں، بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے، یعنے جو اغراض کا حال ہے تو یہ علم بھی غیر ہی کے لئے ہوگا، پھر خواہ غیر کا خیال ہو، یا غیر کا احساس ہو، علم کے معنی کی جو اجمالی تحقیق ہو سکتی تھی وہ تو یہی ہے۔

اب وقت آگیا ہے، کہ پہلے میں ان احتمالات کی غلطیاں واضح کروں جو ان مختلف تشریحوں سے بظاہر پیدا ہوئی ہیں یا ہو سکتی ہیں اسکے بعد میں اس مسلک کی بنیادوں کو استوار کروں گا، جو میرے خیال میں علم کے متعلق حق اور صحیح ہو سکتا ہے، آخر میں ان اقوال کے ان مخفی پہلوؤں کی طرف بھی اشارہ کروں گا جن سے ایک حد تک ان کی اصلاح ہو سکتی ہے۔

اچھا تو اب میں عرض کرتا ہوں بات یہ ہے کہ علم کو ایک سلبی امر قرار دینا اسکا غلط ہونا تو بدیہی ہے اسلئے کہ ہم جب کسی چیز کو جانتے ہیں، تو اس علم اور تعقل کے وقت ہم اپنے وجدان کی طرف اگر توجہ کریں تو ہمیں قطعاً یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے اندر کوئی چیز حاصل ہوئی ہے نہ کہ کسی چیز کا ازالہ اور سلب ہوا ہے نیز علم اور تعقل کو سلبی امر اگر قرار دیا جائے گا، تو ظاہر ہے کہ مطلق سلب یعنی کسی قسم کا سلب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا بلکہ علم کو جس چیز کا سلب قرار دیا جا سکتا ہے، وہ جہل ہی ہو سکتا ہے کہ یہی اس کا سب سے قریب ترین مقابل ہے، پس علم اگر سلب ہوگا تو جہل ہی کا سلب ہوگا اور جہل کی دو قسمیں ہیں بسیط اور مرکب اب اگر علم کو جہل بسیط کا سلب قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ جہل جو عدم علم کی تعبیر ہے، علم اس کا سلب ہے، تو گویا عدم علم کے عدم کا نام علم ہوا، اور عدم کے عدم کا مآل ظاہر ہے کہ ثبوت ہی ہے پس معلوم ہوا علم سلبی نہیں بلکہ ثبوتی امر ہے، اور اگر جہل مرکب کے سلب کا نام علم رکھا جائے، تو یہ خرابی لازم آتی ہے، کہ شے اور اس کے سلب میں واسطہ پیدا ہو جائے یعنی زید اور لا زید میں واسطہ نکل آئے حالانکہ یہ ناممکن ہے) وجہ اس کی یہ ہوگی

کہ جہل مرکب کے عدم اور سلب کو اب علم کہیں گے، حالانکہ جہل مرکب کے معدوم ہونے سے ضروری نہیں کہ علم حاصل ہو جائے، پس معلوم ہوا کہ علم جہل مرکب کے سلب کا نام بھی نہیں ہو سکتا، نیز جہل مرکب تو علم اور جہل سے مرکب ہوتا ہے، اب اگر علم جہل مرکب کے سلب کو قرار دیا جائے گا تو دو ہی حال ہو سکتے ہیں، یا علم جہل مرکب کے اس جز کا سلب ہوگا، جس کا نام علم ہے، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ علم خود اپنی آپ ذات کا سلب ہے اور اگر اس جز کا سلب علم ہے، جس کا نام جہل ہے، تو پہلی شق والی خرابی لوٹ جاتی ہے، یعنی علم کے عدم کے عدم کا نام علم ہے، (پھر علم سلبی نہیں بلکہ ثبوتی امر بن جاتا ہے) اس مقام پر اگر کوئی یہ کہے کہ جہل کے سلب کو ہم علم نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ مادہ اور مادے کے لوازم و لواحق کے سلب کا نام ہم علم رکھتے ہیں، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ تین وجہ سے باطل ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ مادے سے کسی چیز کا مجرد ہونا، یہ کوئی ایسی بات نہیں ہو سکتی، کہ کسی خاص شخص کی طرف تو وہ منسوب ہو، اور دوسرے کی طرف نہ منسوب ہو، مثلاً یوں کوئی نہیں کہتا کہ فلاں چیز زید کے لئے تو مجرد ہے، نہ کہ عمرو کے لئے بخلاف علم اور تعقل کے کہ اس میں یہی ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز کا علم زید کو ہے نہ کہ عمرو کو، اب اگر کسی شے کا مادے سے مجرد ہونا ہی اس کا علم قرار پائے، تو پھر یہ قضیہ کہ "عالم حادث ہے" اس کا عالم زید ہے، یہ کہنا درست ہو کہ "عالم حادث ہے" زید اس کے ساتھ مجرد ہوا (خلاصہ یہ ہے کہ کسی درخت آدمی گھوڑے کو جب کوئی مثلاً دیکھتا ہے، یا اس کا عالم ہوتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ مادی آلائشوں سے پاک اور مجرد ہو کر وہی چیز اس دیکھنے والے یا علم رکھنے والے کے سامنے آتی ہے لیکن صرف مجرد ہونا ان اشیاء کا یہی علم بھی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے) دوسری وجہ اس دعوے کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ خاص وضع اور اشارے سے کسی شے کے مجرد ہونے کا علم، کیا یہ اس کا علم ہے، کہ ایسی مجرد شے، اس شے کا علم ہے، قطعاً صحیح نہیں ہے حالانکہ اگر مادے سے مجرد ہونا ہی بات بجنسہ اس شے کا علم ہوتا تو چاہئے تھا کہ جس شے کے تجرد کا ہمیں علم ہو، ہم یہ بھی جانتے کہ یہی بات اس شے کا علم بھی

ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شے کے مجرد ہونے کا ہمیں علم ہوتا ہے لیکن اس کے بعد بھی اس میں شک رہتا ہے، کہ صرف مجرد ہونا آیا اس شے کا علم ہے؟ یا مادے سے مجرد ہونے والا خود اپنی ذات کا عالم ہوتا ہے، یا غیر کا عالم ہوتا ہے، آخر اگر اس میں شک نہ ہو، تو اس پر دلیل قائم کرنے کی کیا حاجت تھی کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، وہ خود علم اور عالم تعقل اور عاقل ہوتی ہے، حالانکہ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی وقت میں ایک چیز کا علم بھی ہو اور اسی کا جہل بھی ہو، (خلاصہ یہ ہے کہ صرف مادے سے مجرد ہونا بجنسہ یہی بات قطعاً علم نہیں ہے، ورنہ جہاں کسی چیز کے مجرد ہونے کا علم آدمی کو ہوتا وہیں اس کا بھی یقین اس میں پیدا ہوتا، کہ یہ مجرد شے علم بھی ہے عالم بھی ہے خود اپنی ذات کی بھی اور غیر کی بھی حالانکہ یہ ساری باتیں غور طلب ہیں)

تیسری وجہ اس کے غلط ہونے کی وہی ہے، جس کی طرف پہلے بھی میں اشارہ کر چکا ہوں کہ اپنے عالم ہونے کے وقت کسی ثبوتی حالت کو ہم اپنے اندر پاتے ہیں، یہ ہمارا ذاتی وجدان ہے اسی قسم کا وجدان جیسے اپنے اندر ہم ارادہ قدرت خواہش غصہ وغیرہ کے ثبوتی صفات کو پاتے ہیں، اور اس سے بالبداہت یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی شے کا علم صرف نیستی اور عدم کا قطعاً نام نہیں ہے شیخ رئیس کے پہلے خیال کی یہ تنقید تھی، باقی ان کا دوسرا خیال یعنی عاقل اور عالم کے سامنے کوئی چھپی ہوئی صورت پیش ہوتی ہے، اور اسی صورت کا نام علم ہے اس خیال کی تردید بھی تین طریقوں سے ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ یہ ہے، کہ عاقل اور عالم میں صورت کا حاصل ہونا اگر یہی علم ہوتا، تو اس بنیاد پر چاہئے کہ ہمیں خود اپنی ذات کا علم نہ ہوتا لیکن تالی (یعنی اپنی ذات کا علم نہ ہونا) وجدانی شہادت سے یہ باطل ہے، پس معلوم ہوا کہ مقدم بھی غلط اور باطل ہے، یہ بات کہ ایسا کیوں لازم آتا اس کی تفصیل یہ ہے، کہ ہمیں خود اپنی ذات کا جو علم ہے، اس کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، یا خود ہماری ذات ہی اس علم کے لئے کافی ہے، یا خود ہماری ذات کی بھی کوئی صورت ہمارے اندر حاصل ہوتی ہے، لیکن یہ دونوں صورتیں صحیح نہیں ہو سکتیں، پہلی صورت تو اس لئے غلط ہے، کہ خود ہماری ذات ہی

بجنسہ ہمارا وہ علم ہو، جو اپنے متعلق ہمیں حاصل ہے، تو چاہئے کہ اپنی ذات کا علم اس بات
کا بھی ہو، کہ ہم اپنی ذات کو جانتے ہیں، اسی طرح ایسی چیزیں جو اپنے آپ کو خود جانتی
ہیں ان کا علم جب کسی کو ہو تو چاہئے کہ اسی کے ساتھ اس کا بھی علم ہو کہ یہ چیزیں خود
اپنی ذات کی عالم ہیں، بلکہ ان چیزوں کا جاننا بجنسہ اس بات کا علم ہو تا کہ ان
چیزوں کو خود اپنی ذات کا علم ہے، حالانکہ یہ واقع نہیں ہے، رہی دوسری صورت
تو اس کے باطل ہونے کے چند وجوہ ہیں، پہلی بات تو یہی ہے، کہ اگر ہمیں
اپنی ذات کا علم کسی صورت کے ذریعہ سے ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس صورت
کو ہماری ذات کے ساتھ مساوات کی نسبت ہونی چاہئے یعنی دونوں میں کوئی
فرق نہ ہو، ورنہ ہمیں اپنی ذات کا علم نہیں ہو سکتا، اور اگر اس کو مانا جائے تو اس
کا یہ مطلب ہوگا کہ ہمارے اندر یا دو مماثل چیزیں اکٹھی ہو جائیں، اور یہ اجتماع مثلین
ہے (جس کا ناممکن ہونا بجائے خود ثابت ہو چکا ہے) یا ان دونوں مماثل چیزوں میں سے
ایک محل بن جائے اور دوسری کا اس میں حلول اور قیام ہو، یعنی دوسری حال بن جائے،
لیکن یہ بھی ناممکن ہے، اس لئے کہ جب دونوں مساوی ہیں، تو باہم حال اور محل
ہونے میں ایک کو دوسرے پر بلا وجہ ترجیح حاصل ہونے کی کیا صورت ہوگی، دوسری وجہ
یہ ہے، کہ شے واحد کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ وہ جوہر بھی ہے اور عرض بھی ہے،
مطلب یہ ہے کہ ہماری صورت ظاہر ہے کہ ہماری ہی جیسی ہوگی، اور ہماری ذات ظاہر
ہے کہ ایک ایسا جوہر ہے، جو کسی دوسری چیز میں قیام کرنے کا محتاج نہیں ہے اب
اگر ہمارے اندر کوئی ایسی چیز جس کا وجود بالفعل موجود ہے، پائی جائے، تو ظاہر ہے کہ وہ عرض
ہوگی (حالانکہ جب ہماری ذات کے مساوی و ہم مثل ہے تو چاہئے کہ وہ جوہر ہو) تیسری وجہ یہ ہے
کہ یہ ذہنی صورت کے متعلق یہ مسلم ہے کہ ہمیشہ کلی ہی ہوتی ہے، خواہ اسکے ساتھ ہزار ہا ہزار خصوصیتوں کا اضافہ
کیوں نہ ہو جائے سب بھی کلی ہونے کی صفت اس ذہنی صورت سے الگ نہیں ہو سکتی، اور بہت سی
چیزوں میں مشترک ہونگی جو خصوصیت اس صورت کلی میں پائی جاتی ہے بہر حال یہ خصوصیت باقی
رہتی ہے مگر ہم اپنی ذات کے متعلق خود جانتے ہیں کہ وہ کوئی کلی نہیں بلکہ ایسی شخصی اور جزئی ہویت ہے جو اشتراک کو
کسی طرح قبول نہیں کر سکتی، ماسوا اسکے ہم اپنی ذات کی تعبیر نحن (ہم) اور آنا (میں) وغیرہ الفاظ سے کرتے ہیں
اور جو چیز اپنی ذات کے سوا ہوتی ہے، اسکی طرف ہو (وہ) کے الفاظ سے اشارہ کرتے ہیں، اب اگر کسی

زائد صورت کے ذریعے سے ہمیں اپنی ذات کا علم ہوا کرتا، تو خود اپنی ذات کی تعبیر ہم ھو (وہ) کے الفاظ سے کرتے، لیکن تالی باطل ہے (یعنی ہم اپنی ذات کی تعبیر ھو سے نہیں کرتے ہیں) پس معلوم ہوا کہ مقدم بھی باطل ہے صورت حاصلہ کا نام علم نہیں ہے، اس کے باطل کرنے دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ جن ماہیتوں کے ساتھ آدمی کا علم متعلق ہوتا ہے، جس طرح ان ماہیتوں کا حصول نفس میں ہوتا ہے اسی طرح جمادی اجسام کے ساتھ بھی ان ماہیتوں کا اتصال ہوتا ہے، حالانکہ جمادات کو ان کا علم نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ کسی جوہر کے ساتھ ان ماہیتوں کا صرف اتصال و اقتران ہی ادراک و علم کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ ماہیتوں کا اتصال خواہ نفوس کے ساتھ ہو، یا جمادی اجسام کے ساتھ محض اتصال و اقتران کے اعتبار سے دونوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً سیاہی یا سفیدی یا خاص شکل و مقدار، یا اینی و مکانی کیفیت وغیرہ جمادی اجسام میں بھی پائے جاتے ہیں، اور ہم جب ان کو جانتے ہیں تو ان کا ہمارے نفوس میں بھی حصول ہوتا ہے، دونوں حصولوں میں کیا فرق ہے، مگر نفس میں جب ان کا حصول ہوتا ہے تو اس سے ان کے ادراک اور علم کا اثر پیدا ہوتا ہے لیکن جمادی اجسام میں اس حصول سے کسی قسم کا علم پیدا نہیں ہوتا، اگر یہ لوگ یعنی جو علم صورت حاصلہ کو قرار دینا چاہتے ہیں، اس اعتراض کے بعد یہ کہیں کہ ایسی چیزیں جن میں ادراک اور علم کی قابلیت ہو، ان میں صورت کا حصول علم بنجاتا ہے، گویا اس قسم کی چیزوں میں صورت کے حصول کو ہم علم اور ادراک کہتے ہیں، تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ تم نے علم کی تعریف ایسے الفاظ میں کی ہے، جو قریب قریب علم اور ادراک کے مساوی و مماثل ہے، کیونکہ علم نام رکھا تم نے اس صورت کا جس کا علم کی قابلیت رکھنے والی ہستی میں حصول میں ہو، ظاہر ہے کہ علم کی قابلیت رکھنے کا فیصلہ تو اسی وقت ہو سکتا ہے جب آدمی علم کی حقیقت سے واقف ہو، گو، علم کی حقیقت کو تم انھی الفاظ میں ظاہر کر رہے ہو، جن کا سمجھنا خود علم کے سمجھنے پر موقوف ہے اور یہ کھلا ہوا دور ہے یا شے کی تعریف ایسے الفاظ سے

کی جارہی ہے، جو عدم وضوح میں خود شے کی ہم شکل ہے) بہرحال صورت حاصلہ کو علم قرار دینا صحیح نہیں ہے، اس پر اگرچہ کہا جائے کہ ایسی ہستی جو مادے سے مجرد اور پاک ہو، اس کے سامنے مادے سے مجرد صورت کا حاضر ہونا ہم اس کا نام تعقل اور ادراک رکھتے ہیں، ہم کہیں گے کہ یہ تعریف بھی صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ تعقل اور ادراک ظاہر ہے کہ ایک ثبوتی حالت کا نام ہے اور مادے سے مجرد و پاک ہونا، یہ ایک سلبی مفہوم ہے، اور یہ محال ہے، کہ ثبوتی امر کی حقیقت میں کوئی منفی اور سلبی بات داخل و شریک ہو، اس لئے کہ ثبوتی امر، کا تقوم سلبی چیز سے نہیں ہو سکتا، اب اس قول کا اگر کوئی صحیح مطلب ہو سکتا ہے تو یہی ہو سکتا ہے، کہ شے کا حاضر ہونا یا شے کا ثبوت، یا کوئی اور حالت جو شے کے متعلق ہو، دراصل تعقل اور ادراک اسی کا نام ہے، مگر اس ثبوتی حال کا تحقق مادے سے مجرد ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا اب اس کے بعد علم اور ادراک خواہ اسی حال کا نام رکھا جائے، یا اس حالت کے ساتھ حضوری کی کیفیت کو ملا لیا جائے اور دونوں کو ملا کر کہا جائے کہ یہی ادراک اور تعقل ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ دونوں باتیں بے جان ہیں، پہلی صورت کی غلطی تو پہلے بیان ہو چکی ہے، اور دوسرا احتمال ذرا پیچیدہ مسئلہ ہے، میں اس کی تنقیح اور تنقید کی طرف تھوڑی دیر بعد پلٹوں گا تاہم اتنا تو اس وقت بھی کہہ دیتا ہوں کہ اس شق پر صرف صورت کی حاضری کا نام علم نہیں ہے،

علم کے متعلق جو تیسرا خیال تھا یعنی عالم اور معلوم کے درمیان جو نسبت اور اضافت پیدا ہوتی ہے، بغیر کسی مزید اضافے کے علم اور ادراک صرف اسی نسبت کا نام ہے، میرے نزدیک یہ خیال بھی غلط ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ "اضافت اور نسبت" کی بحث میں یہ بات بیان کی گئی ہے، کہ نسبتوں اور اضافتوں کی حیثیت مستقل موجودات کی نہیں ہوتی، ان کا وجود غیر مستقل ہوتا ہے، جب تک نسبت کے طرفین (مضاف اور مضاف الیہ) موجود نہ ہوں اس وقت تک ان کا حصول بھی ناممکن ہے، لیکن علم کا حال یہ ہے کہ ہم ایسی بہت سی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں جن کا اعیان اور خارج میں وجود نہیں ہوتا نیز ہمیں اپنی ذات کا ادراک ہوتا ہے، یعنی ہم خود اپنے آپ کو جانتے ہیں، اب ظاہر

ہے کہ اس وقت ہم میں اور ہماری ذات کے درمیان کوئی ایسی نسبت نہیں پائی جاتی جو واقعی ہم کو ہماری ذات سے جدا کردے، اس اعتباری مغائرت پیدا ہوتی ہے، ایسی صورت میں چاہئے، کہ جب تک ہم اپنے آپ کو اپنے ذات کی طرف منسوب کرکے اعتباری مغائرت نہ پیدا کریں، اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا علم ہی نہ ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، ہم اپنی ذات کے ہمیشہ عالم رہتے ہیں خواہ مذکورہ بالا امر کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے ایک قابل ذکر بات اس مقام کی یہ ہے کہ عالم اور معلوم کے درمیانی نسبت کو جن لوگوں نے علم قرار دیا ہے، در اصل ان کے پیش نظر چند شکوک تھے جو صورت کے نظریے میں عموماً پیدا ہوتے ہیں یعنی علم صورت حاصلہ کا نام ہے، اس کے متعلق بعض شبہات ہیں انہی شبہوں سے بچنے کے لئے انھوں نے اضافت اور نسبت کا نظریہ تراشا لیکن اس کی طرف ان کا ذہن منتقل نہیں ہوا کہ اضافت اور نسبت کے لئے طرفین (مضاف اور مضاف الیہ) کی ضرورت ہے اب اگر اضافت اور نسبت ہی کا نام علم ہو، تو لازم آتا ہے کہ ایسی چیزیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہے ان کا ادراک اور علم ناممکن ہوجائے، نیز یہ خرابی بھی درپیش ہوتی ہے، کہ کسی قسم کا علم ہو، وہ جہل نہیں ہوسکتا کیونکہ خارجی حقیقت کے ساتھ علمی صورت کی عدم مطابقت ہی کا نام ظاہر ہے کہ جہل ہے، اور علم جب صورت ہی نہیں ہے، تو مطابقت اور عدم مطابقت کے کیا معنی؟ گویا ہر علم علم ہی ہے، جہل کا وجود ہی معدوم ہوگیا۔

چوتھا خیال جسے صاحب (امام رازی) نے اختیار کیا ہے، علم کے متعلق یہ تھا کہ وہ ایک اضافت اور نسبت رکھنے والی کیفیت کا نام ہے، لیکن اس خیال کا بطلان تو سب سے زیادہ سخت ہے بچند وجوہ، پہلی بات تو یہی ہے کہ حق تعالیٰ کے علم کے متعلق اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ وہ بھی ایک ایسی زائد کیفیت ہے، جو خدائے قیوم کی ذات کو عارض ہوتی ہے، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ حق تعالیٰ کے کمالی صفات، کا شمار ضعیف ترین مخلوقات میں ہے، یعنی اعراض کے سلسلے کی ایک چیز ہے، ظاہر ہے کہ عرض سے زیادہ ضعیف اور

کس کا وجود ہو سکتا ہے، نیز اگر علم الٰہی بھی اضافت والی کیفیت ہوگی، تو یقیناً خدا کی ذات کو اس کیفیت پر تقدم حاصل ہوگا، کیونکہ واجب الوجود تو یہ کیفیت ہو نہیں سکتی، اس لئے واجب میں تعدد اور کثرت ناممکن ہے، پس ماننا پڑے گا کہ اس کیفیت سے پہلے (العیاذ باللہ) حق تعالیٰ کو دنیا کی کسی چیز کا علم نہ تھا، اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہ اشیاء کا علم خدا کو ایک ایسی ممکن الوجود مخلوق کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو خود اس کی معلول ہے، حالانکہ جس نے سب کو کمالات تقسیم کئے ہیں، ناممکن ہے، کہ کسی دوسرے کا اپنے کمال کے حصول میں دست نگر ہو، نیز اس پر دلیل قائم ہو چکی ہے، کہ ہمیں جو خود اپنی ذات کا علم ہے یہ ہماری ذات کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے اب اگر کسی کیفیت ہی کا نام علم ہے، تو لازم آتا ہے، کہ ہماری ذات ایک قسم کی کیفیت بن کر رہ جائے، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ ہماری ذات مقولۂ جوہر کے ذیل کی چیز ہے نہ کہ مقولۂ کیف کی، نیز ہم اپنے خیال میں اونچے اونچے بلند پہاڑوں اور وسیع لق و دق صحراؤں، آسمانوں، زمین وغیرہ کو پاتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ سب جوہری موجودات ہیں اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ ہمارے علم میں اشیاء کی ایسی صورتیں ہیں، جنھیں کیفیت ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ جو لوگ علم کو کیفیت خیال کرتے ہیں محض مغالطے میں مبتلا ہیں، ان کا یہ خیال قابل التفات بھی نہیں ہے، یہ لوگ اگر اس کے مدعی ہیں کہ صرف معلومات کی صورتیں علم کے لئے کافی نہیں ہیں، بلکہ ان صورتوں کے علاوہ مزید ایک اور کیفیت کے پائے جانے کی بھی ضرورت ہے، تو چاہئے کہ اس کو دلیل سے ثابت کریں، (اب تک انھی خیالات پر گفتگو ہوتی رہی، جو غیر اشراقی لوگوں میں پائے جاتے ہیں) باقی رواقیوں کے ماننے والوں کے شیخ نے علم کے متعلق جو بات کہی ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس کے دو حصے ہیں، ایک حصہ تو اس کا صحیح ہے، لیکن دوسرا حصہ غلط ہے صحیح حصہ اس مذہب کا تو وہ ہے، جو غیر مادی جواہر کے علم کے متعلق انھوں نے اختیار کیا ہے یعنی اس نور کو جو خود ان کی ذات کے لئے ہے، جسے تو بنفسہٖ کہتے تھے انھوں نے علم قرار دیا تھا، نور چونکہ بجنسہٖ وجود کی اشراقی تعبیر ہے، اس لئے اس کا

مآل وہی ہوا جو میں نے علم کے متعلق اختیار کیا ہے، یعنی علم وجود ہی کا نام ہے
باقی غلط حصہ اس خیال کا وہ ہے، کہ اپنی ذات کے سوا شئے کو جو علم ہوتا ہے
یہ محض وہ نسبت ہے جو اس شئے کو غیر سے پیدا ہو جاتی ہے، ان کا یہ دعویٰ
صحیح نہیں ہے اس لئے کہ علم تو تصور، تصدیق کلی جزئی وغیرہ اقسام میں منقسم ہے
اور اضافت ونسبت میں یہ تقسیم جاری نہیں ہو سکتی علاوہ اس کے اس خیال
پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ حیوانات میں بھی جزئی ادراکات
پائے جاتے ہیں، حالانکہ ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ کسی چیز کا بھی کوئی شخص
عالم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ نور نفسیہ نہ ہو، اور اس کی
بھی تصریح کرتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو نور نفسہ ہوگی وہ عقل بالفعل ہوگی۔ مطلب
یہ ہوا کہ ہر حیوان کو صاحب عقل وتمیز ماننا پڑے گا (حالانکہ خود اس کے منکر
ہیں) علم ہی کے سلسلے میں اشراقیوں کا ایک خیال یہ بھی ہے، کہ تمام اجسام
اور مقداری امور کا علم جس کسی کو بھی ہوتا ہے، اس کا ذریعہ اشراقی حضور
ہے، یہ بھی ان لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ ہم میں ہر شخص کو اپنے بدن اور جسد
کا علم حضوری اضافی ذریعے سے ہوتا ہے اور ہم لوگوں کا (یعنی مشائیوں کا)
خیال یہ ہے، کہ مادی اجسام اس حیثیت سے کہ وہ مادی اجسام ہیں، اور
جہات ثلثہ (طول وعرض عمق) میں انقسام کو قبول کرتے ہیں، ان سے نہ ادراک
کا تعلق ہو سکتا ہے نہ شعور کا، نہ ان کا تعقل ممکن ہے نہ علم،

لیکن صحیح مذہب جسے ارباب فضل نے پسند کیا ہے یہ ہے کہ وضع رکھنے والے
مادے سے جو وجود پاک اور مجرد ہے، اسی وجود کا نام علم ہے، لیکن بظاہر
اس میں بہت سی دشواریاں محسوس ہوتی ہیں، مگر سچ یہ ہے کہ فکر وتامل
کے بعد تمام مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے، ان مشکلات میں سے پہلی مشکل جو پیش
آتی ہے وہ یہ ہے، کہ ذہنی صورت کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، خارج اور
واقعہ کے مطابق ہوگی یا نہ ہوگی، اگر نہ ہوگی تو یہ جہل ہے اور اگر ہوگی تو ضروری ہوا کہ ہر صورت
کے بالمقابل خارج میں کچھ ہو، ایسی صورت میں اگر علم کسی اضافی اور نسبتی امر
کو قرار دیا جائے اور سمجھا جائے کہ عالم اور معلوم یا مدرِک ومدرَک کے درمیان جو

نسبت ہے، اسی کا نام علم ہے، تو اس میں کیا حرج ہے، یہ وہ بات ہے جسے اشارات کے پر اپنے شارح (امام رازی) نے بیان کیا ہے، محقق طوسی نے اپنی شرح میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ بعض صورتیں تو ایسی ہوتی ہیں، جو خارج کے مطابق ہوتی ہیں اسی کو علم کہتے ہیں اور بعض مطابق نہیں ہوتیں اسی کا نام جہل ہے، لیکن اضافت اور نسبت میں نہ تو مطابقت کی گنجائش ہے اور نہ عدم مطابقت کی کیونکہ خارج میں نسبت اور اضافت کا پایا جانا ناممکن ہے، گویا اگر اضافت کو علم قرار دیا جائے گا تو علم نہ علم رہے گا نہ جہل میں کہتا ہوں کہ معترض کے ظاہر کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی صورت اگر خارج کے مطابق نہ ہوگی نہ وہ جہل ہے، لیکن جہل سے ان کی مراد وہ جہل ہے، جو مطلق علم کا مقابل ہے، اور ایک عدمی معنی ہے، علم مطلق میں اور اس میں عدم وملکہ کا تقابل ہے، الغرض جہل کے وہ معنی مراد نہیں ہیں، جو عدمی نہیں بلکہ وجودی ہے اور مطلق علم کی ایک قسم کا مقابل ہے، نہ کہ خود علم کا مقابل ہے، اور دونوں قسموں میں تضاد کا تقابل ہے، دراصل یہ مغالطہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم اور جہل دونوں الفاظ دو مختلف معنوں میں مستعمل ہیں، اگر یہ نہ کہا جائے گا تو جوابات انھوں نے بیان کی ہے، اس کا کوئی مطلب نہیں نکلتا، بلکہ اس سے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے، کہ علم صرف صورت کا نام ہے، کیونکہ ایسی صورت جو خارج کے مطابق نہیں ہے، جب ذہن میں پائی جاتی ہے، تو کیا شبہہ ہے، کہ مطلق علم کی قسموں میں سے ایک قسم پائی گئی، حالانکہ خارجی اشیاء میں سے کسی شے کی طرف اس کو کسی قسم کی کوئی نسبت اور اضافت حاصل نہیں ہے اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بغیر نسبت کے بھی علم کا تحقق ہو سکتا ہے اور معلوم ہوا کہ علم کی طبیعت اور حقیقت بذات خود ایک غیر اضافی امر ہے،

دوسری مشکل یہ پیش کی گئی ہے کہ صورت کا ثبوت زیادہ سے زیادہ وہاں ہو سکتا ہے، جہاں خارج میں کچھ موجود نہ ہو، لیکن خارج میں جو چیزیں موجود ہیں، ان کے متعلق اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ عالم کی جو نسبت ان کے ساتھ پیدا ہو جاتی ہے یہی علم ہے، تو اس کی یہاں گنجائش ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ادراک اور علم

تو غیر ایک ہی چیز ہے، لیکن ان کا اطلاق ان کی مختلف قسموں پر ہوتا ہے، مثلاً تعقل، تخیل، احساس سب کو علم اور ادراک کہتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی ماہیت کے بعض افراد میں نسبت اور اضافت نہ پائی جائے اور باوجود اس کے ماہیت کا اطلاق ان افراد پر ہو رہا ہو، تو ایسی صورت میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایسی ماہیت کوئی اضافی حقیقت نہیں ہو سکتی، البتہ بیرونی طور پر اضافت اور نسبت بعض افراد کے ضمن میں اسے عارض ہوتی ہے (اور چونکہ یہی حال علم کا ہے) اس سے معلوم ہوا کہ وہ مقولۂ اضافت کی چیز نہیں ہے، تیسری شکل یہ پیش کی گئی ہے، کہ سیاہی کے علم اور ادراک کا مطلب اگر یہی ہوتا ہے، کہ کسی شے کے لئے اس کا حصول ہو جائے تو چاہئے کہ سیاہ جسم کو سیاہی کا عالم قرار دیا جائے اس کا جواب یہ ہے کہ عالم ہونے کے لئے صرف حصول کافی نہیں ہے بلکہ وضع رکھنے والے مادے سے مجرد ہو کر صورت کا جب حصول ہو، تب یہ حصول علم بنجاتا ہے،

چوتھی شکل یہ ہے کہ غیر مادی مجرد صورت کے حصول ہی کا نام اگر علم ہے، تو چاہئے کہ جب کسی ایسی ہستی کا ہمیں ادراک ہو، جو بذات خود قایم رہتی ہو، تو اسی کے ساتھ ہم کو اسکا بھی معاً علم حاصل ہو جائے کہ وہ صاحب علم و ادراک شے ہے، یعنی اس علم کے لئے کسی مستقل دلیل و برہان کی حاجت نہ ہو، گویا جب ہمیں کسی غیر جسمانی مجرد ہستی کے متعلق یہ علم ہو، کہ اس میں سیاہی پائی جاتی ہے تو فوراً اس کا بھی یقین ہو نا چاہئے کہ اس مجرد ہستی کو اس سیاہی کا علم ہے اسی طرح یہ جاننے کے بعد کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جسمانی ہونے سے پاک ہیں، پھر یہ جاننے کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے یا نہیں اور اگر ہے تو یہ علم بجنسہ ان کی ذات ہے، یا ذات سے کوئی زائد امر ہے، الغرض ان امور کے لئے بھی برہان اور دلیل کی قطعاً ضرورت نہ ہوتی،

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب یہ ہے، کہ صورۃ مجردہ کے مفہوم کو علم نہیں کہتے ہیں، یعنی اس لفظ سے جو معنی آدمی کی سمجھ میں آتا ہے یہی معنی علم ہے یہ قطعاً ان لوگوں کی غرض نہیں ہے جو صورت مجردہ کو علم کہتے ہیں، بلکہ مادے سے ایک مجرد اور پاک شے کے وجود کا نام علم ہے، اگر پہلی صورت ہوتی تو بیشک

لازم آتا کہ جب ہم کسی شے کے لئے اس مفہوم کا تصور کریں تو اس شے کا عالم ہونا ضروری ہو جائے، لیکن جب مفہوم کا نام علم نہیں بلکہ غیر مادی مجرد صورت کے وجود کا نام علم ہے، اور وجود کے کنہ وحقیقت کا تصور ناممکن ہے، اسے لے دے کر اس کے تصور کی یہی شکل ہے کہ خود وجود کی ہوبت موجودہ کا تصور کیا جائے، یعنی کسی ذہنی مثال کے ذریعے سے وجود کا تصور نہیں کیا جاتا، جیسا کہ دنیا کی دوسری چیزوں کا تصور یونہی کرتے ہیں بہر حال اگر وجود کا تصور بھی اسی طرح ممکن ہوتا جس طرح دوسری چیزوں کا تصور کیا جاتا ہے، تو ہم یقین کرتے کہ ایسی صورت میں وجود کی یہ ذہنی صورت خود اپنی، اور ان چیزوں کی ضرور عالم ہوتی جو اس کے سامنے حاضر ہوتیں اور اس کے لئے کسی دلیل کی حاجت نہیں ہوتی،

پانچویں شکل یہ ہے، کہ اپنی ذات کا علم ہمیں جو حاصل ہے اگر یہ بجنسہ ہماری ذات ہے، تو سوال اس علم کے علم کے متعلق ہے یعنی ذات کے علم کے علم کے متعلق سوال ہے، کہ یہ بھی بجنسہ ہماری ذات کا علم ہے یا نہیں اگر ہے تو ذات کے علم کا علم بھی خود ہماری ذات قرار پائے گا۔ اور سوالات کا یہ سلسلہ غیر متناہی ترکیبوں تک کھنچتا چلا جائے گا، اور اگر ذات کے علم کا علم بجنسہ علم ذات نہیں ہے، تو پھر ذات کے علم کا بجنسہ ذات ہونا ضروری کیوں قرار دیا جاتا ہے، در اصل اس اعتراض کو اشارات کے مقاصد کے محقق نے نقل کیا ہے، (یعنی طوسی نے) اور یہ بھی لکھا ہے کہ مسعودی اعتراضات کے سلسلے کا ایک اعتراض یہ بھی ہے، پھر خود ہی طوسی نے اس کا یہ جواب دیا ہے، کہ اپنی ذات کا علم بالذات تو بجنسہ خود ہماری ذات ہے، لیکن اعتباری طور پر اس علم میں اور ہماری ذات میں مغائرت بھی ہے، اور قاعدہ ہے کہ بسا اوقات کسی ایک چیز میں ایسے ذہنی اعتبارات پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں جو کسی نقطے پر پہنچ کر اس وقت تک ختم نہیں ہوتے جب تک اعتبار کرنے والا ان کا اعتبار کرنا ختم نہ کر دے میں کہتا ہوں کہ باوجود اس جواب کے شبہے کی جڑ ابھی قایم ہے اس لئے میرے خیال میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حل کی تقریر یوں کی جائے کہ اپنی ذات کا علم تو بجنسہ ہمارا اپنا وجود ہی ہے، لیکن اس علم ذات کا علم یہ ہمارا اپنا وجود نہیں ہے، بلکہ یہ تو اس ذہنی صورت کا نام ہے، جو ہماری ذات پر

زائد ہے، ہماری بجنسہ شخصی ہویت یہ ذہنی صورت نہیں ہے، بلکہ وہ خود اپنی مستقل ذہنی ہویت رکھتی ہے، اسی طرح علم ذات کے علم کا جو علم ہے وہ پہلے دونوں علموں کی ہویت سے جداگانہ ہویت رکھتا ہے، اور جب خیالی اعتبارات کا سلسلہ جاری رہے گا تو ان ہویتوں کی پیدائش کا سلسلہ بھی جاری ہی رہے گا اور اس سے دو مثلوں کا کسی ایک محل میں مجتمع ہونے کی خرابی بھی لازم نہیں آتی، کیونکہ بار بار اس کا ذکر کیا جاچکا ہے کہ وجود خواہ خارجی اور عینی نوعیت کا ہو یا ذہنی نوعیت کا اس کی کوئی ایسی ذہنی اور علمی صورت نہیں ہو سکتی جو بجنسہ اس وجود پر منطبق ہو، اور ٹھیک اس کی ذاتی ہویت کے مطابق ہو، پس حاصل یہ نکلا کہ اپنی شخصی وجودی ہویت کا جو علم ہمیں اپنی ذات کے ذریعے سے نہیں بلکہ زائد علم کی راہ سے حاصل ہوا ایسے علم کی حیثیت ایک عرض کی ہوتی ہے جس کا قیام ہمارے وجود میں ہوتا ہے، اور ایسا عرض ہمارے وجود کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر ہے، اسی لئے اس عرض میں اور ہمارے وجود میں کوئی مماثلت اور مشابہت نہیں ہوتی، اور یہی حال ہر اس علم کا ہے جس کا تعلق کسی علم سے ہو وجہ اس کی یہ ہے، کہ علم دراصل وجود ہی کی ایک قسم کا نام ہے اور شے کی یافت خود اسی کی ذات سے ہو سکتی ہے نہ کہ کسی دوسری صورت کے ذریعے سے، یہی وجہ ہے کہ جس چیز کا بھی علم ہو، (اس کے حصولی علم) کی یہی صورت ہو سکتی ہے، کہ کلی اور عام وجوہ کی راہ سے اس کا علم حاصل کیا جائے (خلاصہ یہ ہے، کہ علم ذات کے علم کا حصول چونکہ صورت سے ہوتا ہے، کیونکہ یہ علم اس کا حصولی ہوتا ہے نہ کہ حضوری اس لئے دو مماثل چیزوں کے اجتماع کا الزام عائد نہیں ہوتا)۔

ساتویں مشکل یہ ہے، کہ ہم زید کو دیکھ کر جانتے ہیں ، اور ہمیں اس کا بالبداہت یقین ہوتا ہے کہ ہم اسی زید کو دیکھ رہے ہیں جو خارج میں موجود ہے، (پس یہ دعویٰ کہ علم کا تعلق زید کے مادی وجود سے نہیں بلکہ اس وجود سے ہوتا ہے جو مادے سے مجرد ہو کر ہمارے اندر حاصل ہوتا ہے) صحیح نہیں ہے، یہ کہنا کہ آدمی اس زید کو نہیں دیکھتا جو خارج میں موجود ہے بلکہ اس کے کسی شبیہ، یا مثال سے ہماری بینائی اور بصر کا تعلق ہوتا ہے، گویا ان علوم میں شک اندازی ہے، جن پر بداہت شاہد ہے یا جن کا شمار اولیات میں ہے، محقق طوسی ہی نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ جو

چیز دکھائی دیتی ہے یعنی جو مُبصر ہے، وہ تو بلا شبہ زید ہی ہے اور اس سے کسی کو اختلاف بھی نہیں ہے، نہ اس میں نزاع ہے، البتہ گفتگو ابصار اور دیکھنے کے متعلق ہے اسی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ مدرک اور عالم کے ادراکی آلہ اور عضو (مثلاً آنکھ میں) زید کی شبیہ اور مثال کا حصول ہوتا ہے، پس اعتراض کی بنیاد اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ جو چیز مدرک اور مبصر ہے اس میں اور خود ادراک اور ابصار میں فرق نہیں کیا گیا میں کہتا ہوں کہ ہمارے مسلک کے رو سے وہ چیز جو ابصار اور بینائی کی وجہ ہے یہ اور مبصر یعنی جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ در حقیقت دونوں وہی مثالی وجود والا شخص ہے جو بینائی کے آلے میں نہیں بلکہ خارج میں موجود ہے، جس کی تفصیل اپنے مقام پر کی جائے گی انشاء اللہ تعالیٰ، علم کے متعلق ارباب فلسفے کے جو خیالات تھے اور ان پر جو جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کے اجمالی تذکرہ کو ختم کر کے اب حق کے چہرے پر اجمال کی جو نقاب پڑی ہوئی ہے، اس کے اٹھانے کی کوشش کرتا ہوں، جیسا کہ میں نے اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، اب میں اس کی بنیاد کو استوار کرنا چاہتا ہوں۔

فصل

اس فصل میں اب تفصیلی طور پر تحقیقی رنگ میں علم کی حقیقت کو منقح کرنے کی کوشش کی جائے گی اچھا تو اب میں کہتا ہوں کہ علم کوئی منفی یا عدمی سلبی امر نہیں ہو سکتا مثلاً مادے سے مجرد ہونے کو علم نہیں قرار دیا جا سکتا اسی طرح کوئی اضافی چیز بھی علم نہیں ہو سکتی، بلکہ ضرور ہے کہ علم کوئی وجودی امر ہو، اور یہ بھی کافی نہیں ہے بلکہ اس کا بالفعل وجود ہونا ضروری ہے بالقوۃ وجود بھی علم نہیں ہو سکتا، اور صرف بالفعل وجود بھی نہیں، بلکہ اس کو ایسا وجود ہونا چاہیے جو عدم اور نیستی کے شائبے سے قطعاً پاک ہو بلکہ یہ سمجھنا چاہیے کہ عدم کی آلودگی سے علم جتنا زیادہ پاک ہوگا اسی قدر علم ہونے کی صفت میں زیادہ شدت پیدا ہوگی، اس دعوے کی دلیل کی تقریر ہم یوں کرتے ہیں، کہ مادے کی ابتدائی شکل (یعنی مادۂ اولی) ظاہر ہے کہ ایک ایسی چیز ہے جس کی ذات میں صرف ابہام اور اطلاق ہوتا ہے، وہ بالفعل موجود

بھی نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تحصل اور اس کی ذات کا تقوم جسم اور متعلقات جسم سے متحقق پذیر ہوتا ہے، متعلقات جسم سے مراد مثلاً حرکت اور وہ چیزیں ہیں جو حرکت سے پیدا ہوتی ہیں ایک بات تو یہ ہوئی (دوسری) بات یہ ہے کہ جسم کا بحیثیت جسم ہونیکے اس قسم کا وجود نہیں ہوتا جو خارجی عدم سے پاک اور خالص ہو، اس لئے کہ جسم میں جو جز بھی فرض کیا جائے گا، اس کا وجود یہی چاہتا ہے، کہ جہاں پر وہ ہے وہاں نہ جسم کا کوئی دوسرا جز بھی پایا جائے اور نہ کل جسم پایا جاسکتا ہے، گویا ہر جز دوسرے جز کا عدم اور کل کے عدم کو چاہتا ہے، نیز معلوم ہو چکا ہے، کہ وجود بجنسہٖ وحدت ہی کی تعبیر ہے، یا وجود کے لئے وحدت لازم ہے پس جس میں وحدت نہ ہوگی، وہ وجود سے بھی محروم ہوگا، اسی طرح دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر اسی وقت محمول کرسکتے ہیں جب ان دونوں میں وحدت ہو یعنی "ھو ھویت" (یہ وہی ہے، اس ربط کا تحقق بھی بغیر وحدت کے ناممکن ہے، (اب چونکہ جسم کو اپنے کسی جز کے ساتھ وحدت کی نسبت حاصل نہیں ہے اور نہ جسم کے اجزا میں باہمی طور پر وحدت ہے) اس لئے جسم کا وجود پر نہ کسی شے کے لئے ثابت ہوتا ہے اور نہ اپنے اجزا میں سے کسی جز پر اس کو محمول کرسکتے ہیں، اور نہ اجزا میں سے کوئی جز اس پر محمول ہوسکتا ہے خواہ وہمی طور پر بھی محمول کرنے کی کوشش کیوں نہ کی جائے، حالانکہ جسم کی ہویت بالکلیہ انھی اجزا کے اتصال کی رہین منت ہے اور جسم کا کمال اسی قدر زیادہ بڑھتا ہے جتنا ان اجزا کے اتصال کی مدت دراز ہو، اب ظاہر ہے کہ کسی شے کا ایسا کمال جو اس کے زوال اور عدم کو مقتضی ہو ایسی شے کا شمار ان موجودات کے ضمن میں نہیں کیا جاسکتا جو مستقل طور پر موجود ہوتے ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ جسم دراصل ایک انتشاری اور افتراقی حقیقت ہے اس کے وجود میں خود اسی کے عدم کی قوت اور صلاحیت مستور ہے اور اس کے عدم میں وجود کی قوت اور صلاحیت پوشیدہ ہے، گویا جسم کے ہر فرد کا وجود دوسرے فرد کے عدم کو مستلزم ہے، مثلاً کسی جسم سے ایک فٹ کے برابر کوئی جز فرض کیا جائے تو کیا یہ بجنسہٖ اسی جسم کے دوسرے فٹ کا عدم اور ضد نہیں ہے؟ پس معلوم ہوا کہ جسم میں خود اپنے زوال کی قوت اور صلاحیت چھپی ہوئی ہے ظاہر ہے

کہ وجود کے انتہائی ضعف ہی کی یہ شکل ہو سکتی ہے، کہ خود اسی کا وجود اس کے عدم کو مستلزم ہو، گویا جسم کی حالت وہی ہے، جو کثرت کی وحدت کا حال ہے، یعنی کثرت کی وحدت بجنسہ کثرت ہی کا دوسرا نام ہے، باقی وجود کے ضعف کے اعتبار سے ہیولیٰ اور جسم میں پھر کیا فرق ہے! اس کا جواب یہ ہے کہ ہیولیٰ تو بس ہی چیزوں کے وجود کی صرف صلاحیت اور قوت کا نام ہے، لیکن جسم کے وجود میں خود اس کے عدم کی صلاحیت وقوت پوشیدہ ہے، بہر حال جسم کا ذاتی حال یہی ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کا یہ حال ہو، وہ بذات خود کسی کامل اور تام شکل میں نہیں پایا جا سکتا، اور جس چیز کی یافت بذات خود مکمل شکل میں نہ ہو، وہ کسی دوسری شے کی گرفت میں بھی نہیں آسکتی، اور گرفت میں آنا شے کو پانا، یہ بات علم کے لوازم میں سے ہے، اسی لئے کسی قسم کے جسم اور اس کے متعلقہ اعراض کے علم کی صورت اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی، کہ کسی ایسی صورت کے ذریعے سے انھیں جانا جائے جو ان کی اس مادی وضعی صورت کے بالکل مغائر ہو جو خارج میں پائی جاتی ہے، کیونکہ اگر ان کی بجنسہ خارج والی صورت کسی شے میں حاصل ہوگی تو چند ہی حالات ہو سکتے ہیں یا اس صورت کا مادہ جو اس کا محل ہے وہ حاصل ہوگا، یا اس صورت میں جس چیز کا حلول اور قیام ہے وہ حاصل ہوگی، یا صورت کے ساتھ جس چیز کا مادے میں قیام ہے وہ حاصل ہوگی، لیکن سب کا حال وہی ہے جو جسم کا ہے یعنی ان میں سے کسی کی اپنی ذات کسی شے کے لئے موجود اور حاضر ہو نہیں سکتی بلکہ سب کا وہی حال ہے جو جسم کا ہے، البتہ اپنے اپنے اطراف اور کناروں کے لحاظ سے ان کا وجود کسی دوسری شے کے لیے حاصل ہوتا ہے لیکن قاعدہ ہے، کہ شے کے اطراف اور کنارے جن پر اس شے کی انتہا ہوتی ہے (مثلاً جسم کی انتہا سطح پر ہوتی ہے، اور سطح کی انتہا خط پر) یہ اطراف اور کنارے شے سے خارج ہوتے ہیں، لیکن بسا اوقات اس قسم کی چیزوں کے صرف اطراف و نہایات ہی نہیں، بلکہ خود ان کی ذات اور ان کے داخلی اجزاء کے ساتھ علم متعلق ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ صرف وجود کسی شے کے معلوم

ہونے کے لئے یا گرفت میں آنے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ایسے وجود کی ضرورت ہے جو وضع اور سمت کے حدود کے ساتھ مقید نہ ہو، اور اسی قسم کا قوی وجود جو تمام مادی آلائشوں سے پاک ہو یہی دراصل ادراک اور علم ہے، علم کی تفسیر کرتے ہوئے جس نے یہ کہا تھا کہ شے کے حضور کے ساتھ جب کوئی دوسری حالت شریک ہو، تو اسی کا نام علم ہے، ہو سکتا ہے کہ اس کی مراد حضور سے وجود ہو، اور "دوسری حالت" سے مراد اسی وجود کا گونہ استقلال اور تاکد و استواری ہو، یعنی ایسا وجود جو انقسام پذیر نہ ہو، اور حسی وضع کی صفت اس میں نہ پائی جاتی ہو، جس کی وجہ سے شے اس عالم کی کسی نہ کسی جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے، بلاشبہ جتنی ادراکی صورتیں ہیں سب کا یہی حال ہے، کہ ان میں حسی اشارہ قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور کسی خاص جہت یا سمت میں وہ محدود و مقید نہیں ہوتی ہیں اس لئے کہ حواس کی رسائی جن صورتوں تک ہوتی ہے، وہ دراصل وہ محسوس کیفیتیں نہیں ہیں، جنھیں عام طور پر محسوس قرار دیا جاتا ہے، مثلاً وہ خارجی حرارت یا برودت نہیں ہیں جنھیں سمجھا جاتا ہے کہ آدمی کی قوت لامسا ئی کو ابتداءً محسوس کرتی ہے، اور جو حسی وضعی اشارے کو قبول کرتی ہیں، یعنی کسی خاص جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہوتی ہیں، اس لئے کہ ان چیزوں کا احساس پہلے پہلے میں بالذات نہیں ہوتا، بلکہ ان کا احساس تو دوسرے درجے میں بالواسطہ ہوتا ہے۔

کیونکہ جو چیز دراصل محسوس ہونے کی حیثیت سے محسوس کہلانے کی مستحق ہے، وہ تو خود ان کا وہی وجود ہوتا ہے جو بجنسہ کسی جوہر حساس کے لئے ان کا وجود ہے، یعنی احساس کرنے والے جوہر میں اس کا جو وجود ہے، یہی اس شے کا محسوس ہونا ہے، ان کی محسوسیت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، ٹھیک جو حال ان امور کا ہے جنھیں عقل معلوم کرتی ہے، یعنی جن کی تعبیر معقولات کے لفظ سے کی جاتی ہے ان معقولات کا بحیثیت معقول ہونے کے جو وجود ہوتا ہے یہی وجود بجنسہ ان کی معقولیت بھی ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی عقل رکھنے والے جوہر کے لئے ان کا جو حصول ہے اسی کو ان معقولیت کہتے ہیں، الغرض معقولات کا وجود اور انکی معقولیت

دونوں ایک ہی بات ہے، الحاصل محسوسات میں جس صورت کا حاصل ہونا ثابت خود احساس ہوتا ہے، یہ اس محسوس شے کا وہ وجود نہیں ہے، جو وضع کی صفت سے موصوف ہے، اور جس کی طرف حسی اشارہ ممکن ہو، اگرچہ حسی ادراک کے لئے ناگزیر ہے، کہ ادراک کے اس آلے کے درمیان اور اس شے کے درمیان جس سے صورت حاصل کی گئی ہو، کسی ایسی نسبت کا پایا جانا ضروری ہے جو خاص وضع رکھتی ہو، اور کسی خاص جہت اور سمت میں ہو، لیکن یہ نسبت آلۂ ادراک اور شے کے درمیان ہونی چاہئے، اگر صورت اور اس شے کے درمیان یہ نسبت نہیں پائی جاتی جس کے مطابق یہ صورت ہوتی ہے، اور جس سے یہ صورت حاصل کی جاتی ہے، اسی کے ساتھ اس نسبت کی ضرورت صرف حسی ادراک میں ہے لیکن خیالی اور وہمی وعقلی ادراکات میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی، ایک اور بات کا بھی اجمالاً ذکر یہاں کردیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ادراکی آلات اور قوتوں میں صورت کے حصول کی نوعیت وہ نہیں ہوتی، جو خارجی محل وغیرہ میں، صورتوں کے حصول کی ہوتی ہے جس کے تفصیلات عنقریب ہم تمہارے سامنے بیان کریں گے،

فصل

نفس کے لئے یا نفس کے سامنے ادراکی صورتوں کے حضور کی جو کیفیت ہوتی ہے اور مادے میں صورت کے قیام کی جو شکل ہے، ان دونوں حالتوں میں جس قسم کے امتیازات ہیں اس فصل میں انہی کی تفصیل کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں فرق کے جو وجوہ ہیں ان کی تعداد آٹھ ہے، ہم ہر وجہ کو الگ الگ کرکے یہاں بیان کرتے ہیں، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ مادی صورت دوسری صورتوں کی راہ میں رکاوٹ اور مزاحمت کا سبب بنجاتی ہے، ظاہر ہے کہ کسی خاص شکل اور خاص رنگ رکھنے والی چیز کے لئے یہ ناممکن ہے، کہ اس شکل اور رنگ کو باقی رکھتے ہوئے کسی اور شکل اور رنگ کو وہ اختیار کرے، یہ اسی وقت ہوسکتا ہے کہ پہلی شکل اور پہلا رنگ زائل ہوجائے یہی حال ذائقوں اور مزوں کا ہو اور مختلف ومتضاد آوازوں کا ہے، یہ تو مادی صورتوں کی خصوصیت ہے، اسی کے مقابلے میں اب ان صورتوں کو دیکھو، جن کا قیام ادراکی قوتوں میں ہوتا ہے کہ ان کے ادراکی وجود میں نہ کوئی مزاحمت ہوتی ہے اور نہ تقابلِ

مثلاً ایک حس مشترک ہے، جس میں ہر قسم کی صورتیں جمع رہتی ہیں اور سب ایک اسی قوت کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، یہی حال پانچوں حواس کا ہے، یعنی ہر ایک اپنے اپنے مخصوص محسوسات کی مختلف قسموں، اور مختلف انواع کا ادراک کرتا ہے مثلاً قوت باصرہ اور بینائی سے مختلف رنگوں کا قوت ذائقہ سے مختلف اور متضاد مزوں کا احساس ہوتا ہے، دوسرے حواس کی بھی یہی حالت ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوئی، کہ ادراکی صورت، وجود کی ایک اور قسم ہے، جو خارجی اور مادی وجود سے آثار میں مختلف ہے،

فرق کی دوسری وجہ یہ ہے، کہ مادی صورتوں میں اگر کوئی بڑی صورت ہوتی ہے تو کسی چھوٹی مقدار رکھنے والے مادے میں اسکا قیام نہیں ہوسکتا، مثلاً کسی رائی کے دانے میں پہاڑ کا قیام نہیں ہوسکتا، اور کسی حوض میں دریا نہیں سما سکتا مگر ادراکی وجود کا حال اس سے مختلف ہے، یعنی چھوٹی چیز ہو، یا بڑی جسے نفس کو قبول کرنے میں دونوں سے مساوی نسبت ہے آدمی کے نفس میں اس کی قدرت ہے، کہ اپنے خیال میں وہ آسمان و زمین اور ان دونوں کے درمیان جو کچھ ہے سب کو آن واحد میں اپنے اندر حاضر کر سکتا ہے اور اس کی وجہ سے اس میں کوئی تنگی نہیں پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ ہمارے آقا اور ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مومن کا قلب عرش سے بھی زیادہ بڑا ہے، اور ابو یزید بسطامی سے بھی منقول ہے کہ خود اپنے متعلق کہا کرتے تھے کہ عرش اور جو کچھ عرش میں ہے، اور جسے عرش حاوی ہے اگر ابو یزید کے قلب کے گوشوں میں سے کسی گوشے میں ڈال دئے جائیں، تو اسے پتا بھی نہ چلے (کہ کیا رکھا گیا ہے) اس گنجائش کی وجہ یہ ہے، کہ نفس کی نہ کوئی وضع ہوتی ہے اور نہ مقدار، نہ وہ کسی جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہے، اگر نفس بھی خاص حدود میں مقید ہوتا اور اس کی کوئی خاص وضع ہوتی جو کسی خاص سمت کے ساتھ اس کو مخصوص کر دیتی، تو جب کسی بیرونی چیز کو قبول کرتی اس وقت وہ ہی صورت ہو سکتی تھی، یعنی اس بیرونی امر کی مقدار نفس سے زیادہ ہوتی، یا کم ہوتی، دونوں حال میں یا یہ ہوتا کہ اس چیز کا کچھ حصہ نفس کے لئے غیر معلوم ہو کر رہ جاتا یعنی جب بیرونی امر کو نفس سے بڑا فرض کیا جائے گا) یا نفس ہی کا کوئی حصہ ایسا

رہ جائے جس میں اس بیرونی ہستی کا علم نہ ہوگا (یہ اس وقت ہوگا جب نفس ہی اس سے بڑا ہوتا) اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ آن واحد میں ایک ہی شے معلوم بھی ہو اور غیر معلوم بھی، یا ایک ہی چیز عالم بھی ہو اور غیر عالم بھی حالانکہ دلیل سے یہ بات غلط ثابت ہو چکی ہے، اور وجدان بھی اسی کی شہادت دیتا ہے، یعنی ہم خود جانتے ہیں کہ ہم میں ہر شخص کا نفس ایک ایسا واحد شخصی وجود ہے، کہ جب کسی بڑی سی بڑی چیز کا ادراک کرتا ہے تو پورا نفس اس پوری چیز کو جانتا ہے یعنی کل کو کل کا ادراک ہوتا ہے، نہ کہ نفس کا کوئی جز یا حصہ اس کا عالم ہوتا ہے، کیونکہ یہ مسئلہ بجائے خود ثابت ہے کہ نفس چونکہ بسیط ہے، اس لئے اس میں جز پیدا نہیں ہو سکتا۔

فرق کی تیسری وجہ یہ ہے کہ مادے میں جب کوئی تیز کیفیت پیدا ہوتی ہے تو ضعیف کیفیت کو وہ مٹا دیتی ہے، مگر نفس میں جن صورتوں کا حصول ہوتا ہے ان میں قطعاً قوی صورت ضعیف صورت کو مٹا نہیں دیتی، خصوصاً تخیل اور تعقل کی ادراکی قوتوں میں یہ خصوصیت بہت زیادہ نمایاں ہے، عقل بسا اوقات کسی قوی امر کا ادراک ضعیف کے بعد کرتی ہے اسی طرح آدمی چھوٹی چیز کا خیال بڑی چیزوں کے خیال کے بعد اور ناقص کا خیال شدید کے بعد عموماً کیا کرتا ہے، فرق کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ مادی کیفیتوں کی طرف حواسوں کے ذریعے سے ایسے وقتوں میں اشارہ کیا جاتا ہے جب وہ اس عالم کی کسی خاص جہت یا سمت میں ہوتی ہیں مگر ادراکی صورتوں کا یہ حال نہیں ہے، اس لئے کہ نہ ان کی طرف اشارہ ہی ممکن ہے، اور نہ ان کے متعلق یہ بتایا جا سکتا ہے کہ وہ یہاں پر ہیں اور وہاں پر نہیں ہیں، جس کی وجہ وہی ہے کہ مقولۂ وضع سے انھیں تعلق نہیں ہوتا، اور وضع کی یہ صفت ان میں نہیں پائی جاتی، اور نہ ان میں اجزا پیدا ہوتے ہیں، فرق کی پانچویں وجہ یہ ہے کہ مادی صورت کے ساتھ یہ ممکن ہے کہ متعدد اشخاص کی ادراکی قوتوں کا اس سے تعلق ہو اور وہی تعلق ہو، جو ایسے ادراک سے مقصود ہوتا ہے، مثلاً حروف کے کسی مجموعہ کو متعدد بینائیاں دیکھ سکتی ہیں، یا کسی آواز کو مختلف کان سن سکتے ہیں، لیکن ادراکی صورت کا یہ حال نہیں ہے مثلاً جو صورت میرے خیال میں ہے، اس کی اطلاع میرے سوا دوسرے کو نہیں ہو سکتی، یا جو مزہ میری قوت ذائقہ میں ہے اس

دوسرا واقف نہیں ہو سکتا، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نفس کی آگ نہیں جلاتی ہے اور عاشق کے قلب کی سوزش گرم نہیں کرتی اور اس کے سینے کی برف سے ٹھنڈک پیدا نہیں ہوتی، عقل جب یہ حکم کرتی ہے، کہ آگ جلاتی ہے اور پانی سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ جو آگ نفس میں ہے وہ جلاتی ہے، یا جو پانی نفس میں ہے اس سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ ایسے امور ہیں کہ خارج میں جب ان کا وجود پایا جائے گا تو اس وقت وہ جلاتے ہیں اور اس وقت ان سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، اسی طرح جب عقل یہ حکم لگاتی ہے، کہ جوہر بذات خود قائم ہوتا ہے، غیر میں اس کا قیام نہیں ہوتا، تو اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہوتا کہ جوہر کا ذہنی وجود بھی بذات خود قائم ہوتا ہے اور غیر میں اس کا قیام نہیں ہوتا، بلکہ اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ عقل کو جس چیز کا علم حاصل ہوا ہے یا جسے وہ جانتی ہے، یہ اسی شے کی صورت ہے جس کا قیام غیر میں نہیں ہوتا، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو صورت اس شے کے مطابق ہے اس کا قیام بھی غیر میں نہیں ہے!

فرق کی چھٹی وجہ یہ ہے، کہ مادی اور کونی صورتوں کی یہ خصوصیت ہے، کہ اپنے موضوع اور محل سے جب زائل ہو جاتی ہیں تو پھر اسی محل میں ان کو یا ان کے ہم مثل کو، اس وقت تک واپس لوٹایا نہیں جا سکتا جب تک کہ ان کے لوٹانے کے لئے پھر نئی اور مستقل کوشش نہ کی جائے، اور نئے سرے سے ان کے محل کو پھر انہی اسباب سے متاثر نہ کیا جائے جن سے پہلی دفعہ مادے میں وہ صورت قائم ہوئی تھی، مگر نفس کی صورتوں کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ پائے جانے کے بعد اگر نفس سے وہ زائل بھی ہو جاتی ہیں، تو ان کو دوبارہ پھر نفس میں حاضر کرنے کے لئے کسی نئی جدوجہد کی مشقت برداشت کرنے کی بسا اوقات ضرورت نہیں ہوتی۔

فرق کی ساتویں وجہ یہ ہے، کہ اگر مادی اور کونی صورتوں کا وجود ناقص اور غیر مکمل ہوتا ہے، تو ان کی تکمیل اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ بیرونی موثرات اور ایسے اسباب ان پر عمل نہ کریں، جن کا وجود ان صورتوں

سے بالکل الگ اور جدا ہوتا ہے، مثلاً درخت کا قد جب پورا ہو جاتا ہے تو اس وقت بھی وہ کھانے پینے بڑھنے میں دوسرے اسباب مثلاً پانی مٹی کے محتاج ہوتے ہیں، یہی حال حیوانات کا اور جمادی صورتوں کا ہے، خواہ جمادات کی وہ طبعی صورتیں ہوں، یا مصنوعی، بہرحال ان کے نقصانات کی تلافی ہمیشہ ایسے اسباب کے ذریعے سے ہوتی ہے جو ان سے بالکل جدا اور الگ ہوتے ہیں لیکن نفسانی صورتوں کا حال ان سے مختلف ہے، مثلاً ایسے نفوس قدسیہ جو اپنے ابتدائی زمانے میں ناقص ہوتے ہیں لیکن اپنے ان کمالات تک پہنچنے میں جو ان کے مناسب حال ہوتے ہیں انھیں بیرونی اسباب کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے خود ان کی اپنی ذات کافی ہوتی ہے،

فرق کی آٹھویں وجہ یہ ہے، کہ مادی اور کونی صورتوں میں اس کی گنجائش نہیں ہے کہ ان کے خلاف پر ان کے معانی اور مفہوم کے جو مخالف اور نقیض معانی و مفہومات ہیں صادق نہیں آسکتے مثلاً خارجی نار پر ظاہر ہے کہ لانار صادق نہیں آسکتا، اسی طرح خارجی سیاہی پر یہ صادق نہیں آسکتا کہ وہ سیاہی نہیں ہے، بخلاف اس نار کے جو نفس میں پائی جاتی ہے کہ حمل شائع کے طور پر اس پر صادق آتا ہے کہ وہ نار نہیں ہے اسی طرح نفس میں جو جسم موجود ہوتا ہے اس پر صادق آتا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے، یہی حال تمام محسوس کیفیتوں مثلاً رنگوں آوازوں مزوں، وغیرہ کا ہے، کہ حمل ذاتی کے طور پر خود ان کی ذات ان پر محمول ہوتی ہے، مگر حمل شائع کے طور پر خود انھی کی نفی ان کی ذات سے کی جاتی ہے، مثلاً نفس والے حیوان کو حیوان بھی کہتے ہیں اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ حیوان نہیں ہے، اس عجیب و غریب حال کا بھید یہ ہے، کہ نفس میں اشیاء کا

لہ بظاہر اس پر شبہ ہوتا ہے کہ گفتگو علمی صورتوں میں ہو رہی تھی، پھر قدسی نفوس سے مادی صورتوں کا مقابلہ مصنف نے کیسے کر دیا علامہ سبزواری مناس کا جواب یہ دیا ہے، کہ قدسی نفوس کو اپنی ذات کا علم چونکہ خود اپنی ذات ہی سے ہوتا ہے اس حیثیت سے وہ بھی تو علمی صورتیں بن جاتے ہیں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہاں قدسی نفوس سے ملکی نفوس مراد ہیں ۱۲ مترجم۔

جو وجود ہوتا ہے یہ ایسا صوری وجود ہے جو تمام مادی نقائص سے پاک ہے، اور ایک بلند و برتر مرتبے کا وجود ہے، مگر باوجود اس کے ان جسمانی مادی صفات و معانی کو جو ان کے لئے ثابت کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان صفات اور معانی کا مبدء نفسانی وجود میں بھی پایا جاتا ہے، اس لئے کہ مادی صورتیں دراصل انہی مجرد صورتوں کے قالب اور مظہر ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں، پھر انہی صفات اور معانی کی جو ان سے نفی کی جاتی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ مجرد صورتوں کا مقام اتنا بلند اور عالی ہے کہ ان مادی آلائشوں اور گندگیوں کی رسائی وہاں تک نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ گوشت پوست والا حیوان جو اضداد سے مرکب ہے اور فنا پذیر صورتوں کے ساتھ ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حالات کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، یہ دراصل اس نفسانی حیوان کی مثال، اور اس کا سایہ ظل ہے، جو بذات خود بسیط ہے، اگرچہ خود اس نفسانی حیوان کے اوپر بھی ایک اعلیٰ اور بالاتر حیوان ہے، اور وہ دراصل ایک عقلی بسیط حیوان ہے جو اپنی بساطت کے باوجود ہر قسم کے ان مادی اور نفسانی حیوانوں کا جامع اور مرجع ہے، جو اس کے ماتحت ہیں، یہ بسیط عقلی حیوان اپنے تمام ماتحت انواع کی مثال اور کلی نوعی ہے، مثلاً عقلی گھوڑا وہی ہے، اور دوسرے تمام مادی اور نفسانی گھوڑے اسی کے ماتحت ہیں، تمام حیوانی نوعوں، اور ان کے سوا جتنے انواع ہیں سب کا یہی حال ہے جس کے تفصیلات کا ذکر ماہیت کے مباحث میں آچکا ہے، یہاں اس مسئلے کے ذکر کی غرض یہ ہے، کہ مادی صورتوں کے مطابق جو مجرد صورتیں ہیں، ان پر خود ان کے اضداد اور ان کے نقیض کیوں صادق آتے ہیں، ہم نے چاہا کہ اس مسئلے کو اس طرح بیان کریں جس کی وجہ سے تناقض کے الجھنوں سے نجات ہو، دراصل اس تناقض کی بنیاد اشد اور اضعف کا مسئلہ ہے، یعنی جب کسی شے کے وجود میں شدت اور تیزی پیدا ہوتی ہے تو شے اپنی نوع کے حدود سے نکل کر دوسری نوع کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہے، حالانکہ شدت پذیری میں یہی ہوتا ہے کہ شے جس نوع کے تحت میں درج ہوتی ہے، اسی میں اس کا انہاک اور استغراق بڑھ جاتا ہے گویا وہ جو مشہور مثل ہے، کہ شے جب اپنی حد سے آگے بڑھتی ہے تو لوٹ کر

اپنی ضد کی شکل اختیار کر لیتی ہے، وہی صورت یہاں بھی پیش آرہی ہے اسی طرح کوئی واحد شخصی مادہ اپنے کمالات میں جب ارتقا کی منزلیں طے کرتا ہے تو اس میں بھی یہی صورت پیش آتی ہے، مثلاً پیٹ کا بچہ جب اپنی طبعی صورت کو مکمل کر لیتا ہے تو اس کے بعد وہ بجائے مادی رہنے کے نفسانی صورت بن جاتا ہے، اور اس کے بعد پھر عقلی وجود ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے جو چیز اس سے مسلوب اور غائب تھی وہ اس پر صادق آتی ہے اور جو صادق آتی تھی وہ مسلوب اور غائب ہو جاتی ہے،

فصل

حکماء کا جو یہ دعویٰ ہے، کہ علم عرض ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق اور تنقید کی جائے گی، (اور اس سلسلہ میں علم کی مختلف قسموں کا بھی حال بیان کیا جائے گا، بہرحال حسی اور خیالی علوم کے متعلق تو ہم لوگوں کا مذہب یہ ہے، کہ حس کے آلات، اور تخیل کے آلات میں ان کا حلول نہیں ہوتا بلکہ ان کے ساتھ ان آلات کو وہ نسبت ہوتی ہے جو آئینوں کو دیکھنے والوں سے ہوتی ہے، یا جو مظاہر کو ان امور سے نسبت ہوتی ہے جن کا ظہور ان کے ذریعے سے ہوتا ہے، الغرض ان علوم کے یہ آلات نہ محل ہوتے ہیں نہ موضوع اور اس بنیاد پر ان علوم کے متعلقہ امور اگر جواہر تھے تو وہ جواہر ہی باقی رہتے ہیں لیکن ایسے جواہر جو مادے سے مجرد ہوں، اور ان میں جو عرض ہوتے ہیں ان اعراض کا قیام انہی جواہر کے ساتھ باقی رہتا ہے پھر سب کا قیام نفس میں ہوتا ہے اس قیام کی نوعیت وہی ہوتی ہے، جو باری عز اسمہ میں ممکنات کے قیام کی حالت ہے یہ فیصلہ تو حسی اور خیالی علوم کے متعلق تھا، باقی عقلی علوم، تو مشہور یہی ہے، کہ اشیاء کے جو عقلی علوم ہمارے اندر ہیں، اس میں ان اشیاء کی صورتوں کا انتقاش اور ارتسام ہمارے نفوس میں ہوتا ہے کیونکہ علم کی عام تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ موجودات سے جو صورتیں اپنے مادوں سے مجرد اور پاک کر کے حاصل کی جاتی ہیں، اسی کا نام علم ہے، اور ان کی دو قسمیں ہیں، ایک جواہر کی صورتیں دوسری اعراض کی صورتیں اس پر ایک قوی اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا ذکر شیخ نے الٰہیات شفا میں بایں الفاظ کیا ہے۔

علم کے لئے جب یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ اس کو اپنے معلوم

کے مطابق ہونا چاہئے، تو ایسی صورت میں چاہئے کہ اگر معلوم ایسا ہے جو بذات خود قیام پذیر ہے، تو اس کا علم بھی اس کے مطابق ہی ہو، جو معلوم کی نوع کی تحت وہ بھی داخل ہو، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی نوع کے تحت میں جب کوئی چیز داخل ہوگی تو یقیناً اس نوع کے ساتھ نوع کی جو جنس ہوگی اسکے نیچے بھی اس کا مندرج ہونا ضروری ہے، تاکہ اس جنس میں اپنی نوع کی وہ شریک ہو، اب دیکھا جاتا ہے کہ جوہر کا اطلاق اپنے ماتحتوں پر جنسی حیثیت سے ہوتا ہے یعنی اپنے ماتحتوں کا جوہر جنس ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جوہر کی عقلی صورتوں کو بھی چاہئے، کہ وہ جوہر ہی ہوں، حالانکہ جوہر کا جو علم ہوتا ہے اس کا شمار ان نفسانی کیفیوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے جن کا قیام نفس میں ہوتا ہے، اب خرابی یہ لازم آتی ہے کہ ایک ہی شے جوہر بھی ہو جاتی ہے اور عرض بھی، حالانکہ کوئی جوہر عرض نہیں ہو سکتا۔"

یہ تھی اس مشہور اعتراض کی تقریر، میں اس اعتراض کے جواب کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکا ہوں اور بعد کو بھی اس کے ازالے کی صورت بتائی ہے، لیکن شیخ نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ جوہر کی ماہیت جوہر ہوتی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خارج اور اعیان میں جوہر کی ماہیت موجود ہوگی، تو اس وقت موضوع (محل مستغنی ہم) میں ہو کر نہیں پائی جائے گی، اور یہ بات تو اس ماہیت میں بھی پائی جاتی ہے، جس کا وجود ذہن اور عقل میں ہوتا ہے اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ ایک ایسی ماہیت ہے، جس کی یہ شان ہے، کہ جب خارج میں موجود ہوگی تو موضوع میں نہیں پائی جائے گی، مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس ماہیت کو عقل نے ایک ایسی چیز سے حاصل کیا ہے، جس کا خارج میں قیام موضوع میں نہیں ہوتا باقی ذہن میں بھی اسی صفت کے ساتھ پایا جانا یہ بات اسکی تعریف کا جز نہیں ہے یعنی بحیثیت جوہر ہونے کے ذہن میں اس صفت کا اس کے ساتھ ہونا ضروری نہیں ہے یہی حال حرکت کا ہے کہ جس چیز میں بعض کمالات قوت اور صلاحیت کے رنگ میں رہتے ہیں، اس کے کمال کا نام حرکت ہے، یہی حرکت کی ماہیت ہے، اگر ذہن میں ظاہر ہے کہ حرکت

اس صفت کے ساتھ نہیں پائی جاتی، اسی وجہ سے ذہن والی حرکت کی وجہ سے عقل اور ذہن متحرک نہیں ہوتے کیونکہ یہاں تو مذکورہ بالا قوت وصلاحیت کے اعتبار سے وہ کمال نہیں ہے، الغرض اسی طرح شیخ نے جواب دینے کی کوشش کی ہے، مگر میں عرض کرتا ہوں کہ شیخ کا یہ جواب مجھے پسند نہیں ہے اسلئے کہ وجود ذہنی کو جن دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اگر ان دلائل سے واقعی یہ دعویٰ ثابت ہوتا ہے، تو پھر اس سے تو یہ بھی ثابت ہوتا ہے، کہ اشیاء اپنے تمام صفات وخصوصیات، لوازم، وعوارض کے ساتھ خواہ کسی معنی میں ہوں اور کسی وجہ سے ہوں، ان کا ایک دوسرا وجود بھی ہوتا ہے، جو اس فنا پذیر، مادی وجود کے سوا ہے، مثلاً انسان کو ہم جب اپنے ذہن میں اس طرح سوچتے ہیں کہ وہ ایک جوہری نوع ہے، تو اسی کے ساتھ اس کا بھی تصور ہوتا ہے کہ وہ بالفعل بذات خود قائم ہے، اور وہ ایک ایسی ہستی ہے جسے اپنی اس ذات کا جو مادہ اور موضوع سے مجرد ہے بذات خود تعقل ہوتا ہے شیخ نے جو عذر پیش کیا ہے، وہ یہاں چسپاں نہیں ہے، اور اگر شیخ کا یہ مطلب ہے، کہ ذہن میں ماہیتوں کے تمام صفات، ان کی تمام جنسیں اور ان کے تمام فصول کچھ بھی انکے ساتھ باقی نہیں رہتے ہیں، تو اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ ذہن میں اشیاء کی ماہیتوں کی کوئی چیز گویا بالکلیہ پائی ہی نہیں جاتی، مثلاً ذہن میں حیوان کی جو صورت ہے، اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ اس وقت وہ نہ جوہر رہتا ہے نہ جسم نہ اس میں نشوونما کی صفت پائی جاتی ہے، نہ کھانے پینے کی قوت نہ وہ حساس ہے اور نہ متحرک، اور نہ کسی مکان اور حیز سے اس کا تعلق ہے، الغرض حیوانات کا تقوم جن جن چیزوں سے ہوتا ہے اور اس کے جتنے قریب وبعید فصول ہیں ان میں سے کوئی چیز حیوان کے ذہنی وجود کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے تو سوال ہوتا ہے کہ پھر اس کو حیوان آخر کس بنیاد پر کہا جاتا ہے، جب اس میں حیوانیت کی کوئی بات ہی نہیں پائی جاتی، ظاہر ہے کہ اس کو حیوان کہنے کی وہی وجہ ہو سکتی ہے یا اس لئے اس کو حیوان کہہ سکتے تھے کہ وہ کوئی ایسا جسمانی جوہر ہوتا جس میں نشوونما احساس کی قوت پائی جاتی لیکن

معلوم ہو چکا ذہنی حیوان میں یہ صفات نہیں پائے جاتے ہیں، یا اس کو حیوان اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اگر یہی ذہنی ماہیت خارج میں پائی جائے گی تو حیوان ہوگی (جیسا کہ شیخ نے یہی کہا بھی ہے) مگر میں کہتا ہوں کہ شیخ کی آخر اس قول سے غرض کیا ہے؟ اگر مقصد یہ ہے، کہ ذہنی صورت کا اپنے شخصی وجود کے ساتھ خارج میں پائے جانے کا امکان ہے تو ظاہر ہے کہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی چیز جو ذہن میں موجود ہو، اور اس کو کلی ہونے، مشترک ہونے کی صفت عارض ہو چکی ہو، کیا یہ ممکن ہے کہ وہی ذہن اور عقل سے باہر نکل کر موجود ہو جائے؟ اور وہی بجنسہ وہ شخص بن جائے جو جسمانی صفات رکھتا ہے اور وضع اشارہ وغیرہ خصوصیات کا حامل ہے، ایسا ہونا ناممکن ہے کیونکہ اس کی وجہ سے تو وجود کے مختلف طریقوں میں سخت گڑبڑ اور اختلاط پیدا ہو جائے گا، اور حیثیتوں کے حدود ٹوٹ پھوٹ کر برباد ہو جائیں گے، آخر کون نہیں جانتا کہ ذہنی شخص کی شخصیت باوجود شخص ہونے کے عمومیت اور اشتراک کے صفات سے بھی موصوف ہوتی ہے دونوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، مگر خارجی شخص میں ظاہر ہے کہ ان باتوں کی کہاں گنجائش ہے، اور اگر یہ مقصد ہے کہ ماہیت اپنے اس ذہنی وجود کے ساتھ ذہن میں اس طرح موجود ہوتی ہے، کہ جب یہی ماہیت بجائے ذہنی کے وجود کے خارجی وجود کے ساتھ متصف ہو کر خارج میں موجود ہوگی تو اس وقت وہ جوہر ہوتی ہے، شیخ کے جواب کا یہ مطلب بھی واقعات سے تائید حاصل نہیں کرتا اسلئے کہ ذہن میں جو ماہیت پائی جاتی ہے، خود اہل فلسفہ مانتے ہیں کہ وہ مقولۂ کیف کی ایک چیز ہے، اب جو ماہیت مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہوتی ہے، وہ اگر خارج میں پائی جائے گی تو اس وقت بھی وہ ایک نفسانی کیفیت ہی ہوگی یعنی بجز نفسانی کیفیت ہونے کے وہ نہ جوہر ہو سکتی ہے، نہ مقدار و کم، بلکہ کیف کی کوئی دوسری قسم بھی نہیں ہو سکتی، اور اگر یہ مقصد ہے، کہ ذہن میں جو ماہیت موجود ہے، اگر اس کے متعلق یہ فرض کیا جائے خواہ یہ فرض کسی ناممکن امر کا

فرض ہی کیوں نہ ہو، کہ خارج میں وہ کسی اور ماہیت کے وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے تو اس وقت وہ مثلاً جوہر ہو گی (یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ خارج میں جس ماہیت کے وجود کے ساتھ وہ موجود ہوتی ہے وہ جوہر ہے) یا اسی طرح اس کو جس قسم کی بھی ماہیت فرض کی جائے وہی ماہیت وہ بن جاتی ہے، بالغرض اس مفروضہ کو تھوڑی دیر کے لئے اگر مان بھی لیا جائے، تو اس توجیہ سے کوئی نفع نہیں پہنچتا، کیونکہ اس قسم کا فرض تو ہر ماہیت میں ہر قسم کے وجود کے اعتبار سے جس ماہیت کی رو سے سوچا جائے ممکن ہے، کیونکہ اس کا مطلب تو یہی ہوا کہ مثلاً جوہر اگر عرض ہو جائے تو اس وقت جوہر کا بھی قیام موضوع اور محل میں ہو گا، یا یہ فرض کہ اگر جسم عقل ہو جائے تو جتنے کمالات کا اس میں امکان ہے سب بالفعل ہو جائیں گے، یا یہ بات کہ ممکن اگر واجب ہو جائے تو پھر ممکن ہی سارے جہاں کا خالق اور صانع ہو سکتا ہے نیز اگر اس توجیہ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو جو لوگ علم کے متعلق شبیہ اور مثال کا نظریہ رکھتے ہیں ان میں اور اس خیال میں جو اس توجیہ کے بعد اس کی شکل بن جاتی ہے کوئی فرق باقی نہیں رہتا، اور نفس میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں ان کا حال وہی ہو جائے گا، جو دیوار کی تصویروں کا ہے، یعنی دیوار والی صورتوں کو بھی آدمی گھوڑا ہاتھی درخت دریا وغیرہ کہنا اس لئے جائز ہو گا کہ ان پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ جب خارج میں موجود ہوں گی تو اس وقت وہ مذکورۂ بالا چیزیں ہو جائیں گی، یعنی آدمی کی مثلاً جو صورت دیوار پر منقوش ہے اس پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ جب خارج میں پائی جائے گی، تو وہ واقعی آدمی ہو گی، مگر دیوار کی سطح سے الگ ہو کر ان کا پایا جانا ممکن نہیں ہے (اس لئے ایسا نہ ہو سکا)

انھی وجوہ سے میرے خیال میں جواب کی صحیح شکل یہ ہے کہ یوں تقریر کی جائے، یعنی دعویٰ کیا جائے کہ خارج میں جو جواہر موجود ہیں ان کی ذہنی اور عقلی صورتیں بجنسہٖ انھی ٹھوس خارجی حقائق، اور واقعی واصلی ذاتوں کے معانی ہیں میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو فرض کرو، کہ ہمارے سامنے کوئی جوہر بلکہ ایک جسم ہے، اب اس کے متعلق دو چیزیں پیدا ہوتی ہیں ایک تو

اس کا معنی ہے، اور دوسری اس کی محسوس صورت ہے، ان دو چیزوں میں سے اس کی محسوس صورت یہی حسی جوہر ہے، اور ذہن و عقل میں جو اس شئی کی صورت ہے جیسے جسم کی صورت معقولہ کہہ سکتے ہیں، یہ جوہر کا معنی ہے یعنی عقل میں خود اس کی ذات سے یہ بات پیدا ہوتی ہے، کہ یہ ایک ایسی ہستی ہے، جس کا وجود موضوع (محل مستغنی) کا محتاج نہیں ہے یہ اس کی اصلی صورت ہے، اور یہ معنی ذہن میں جو پیدا ہوتا ہے اس کے لئے قطعاً ضرورت نہیں ہے، کہ عقل میں اس کے ادراک کے لئے کسی صورت کا قیام ہو، اسی طرح حیوان معقول یعنی ذہن و عقل میں حیوان سے جو معنی حاصل ہوتا ہے، وہ دراصل جسم معقول نامی معقول حساس معقول سے عبارت ہے، مطلب یہ ہے کہ حیوان سے ذہن میں یہ معانی پیدا ہوتے ہیں کہ وہ طول و عرض و عمق رکھنے والا ایسا جسم ہے جس میں نشو و نما احساس کے صفات پائے جاتے ہیں، بہر حال ذہن میں جو چیزیں ان امور سے حاصل ہوتی ہیں ان کے متعلق یہ ضرور نہیں ہے، کہ وجوداً یہ باہم ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، اور نہ یہ ایسے معانی ہیں، جو وجود کے اس عقلی و ذہنی کامل مرتبے کے اعتبار سے کسی موضوع (محل مستغنی) میں پائے جاتے ہیں، بلکہ یہ سارے معانی مزید اضافوں کے ساتھ ایک جسم پر صادق آتے، اور اس پر اس طریقے سے محمول ہوتے ہیں، جس میں ایک چیز کو دوسری چیز کے لئے ثابت کیا جاتا ہے جسے ھو ھو (یعنی وہ وہی ہے) والا حمل کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ جو جسم ان معانی کا مصداق ہے، وہ وضع رکھنے والی اور حسی اشارہ قبول کرنے والی ہستی ہے، مگر خود یہ ذہنی اور عقلی معانی نہ وضع رکھتے ہیں، اور نہ اشارے کو قبول کرتے ہیں اسی لئے میں کہتا ہوں کہ ان عقلی معانی کو بجائے اس قسم کی چیز پر محمول کرنے کے یہ زیادہ مناسب ہے کہ کسی عقلی اور ذہنی ذات پر انکو محمول کیا جائے اسلئے کہ کسی عقلی امر پر عقلی امر کا صادق آنا یا عقلی امر کا عقلی امر کے ساتھ عقلی وجود میں متحد ہونا زیادہ بہتر ہے، بہ نسبت اس کے کہ اس عقلی امر کا مصداق کوئی حسی امر ہو اور کسی معقول کو محسوس کے ساتھ حسی وجود میں متحد کیا جائے،

تعجب ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب اشارات کے نمط چہارم میں یہ ثابت

کیا ہے، "حیوان محسوس میں حیوان معقول بھی پایا جاتا ہے، اگرچہ حیوان معقول اپنے کثیر افراد میں مشترک ہوتا ہے" اور اس میں کیا شبہہ ہے، کہ حیوان معقول اپنے مخصوص وجود کی وجہ سے اس قابل نہیں ہوتا کہ اس کی طرف حسی اشارہ کیا جائے اور کسی خاص مکان اور حیز میں وہ محدود ہو، وضع اور جہت کے ساتھ مقید ہو، مگر باوجود اس کے حیوان محسوس حیوان محسوس کے ساتھ یقیناً وہ گونہ ربط اور تعلق رکھتا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ حیوان کی عقلی صورت حیوانی اشخاص وافراد میں پائی جاتی ہے، ایسا ہوتا تو بیشک اس وقت لازم آتا کہ عقلی حیوان ایک عرض ہے جس کا قیام حسی حیوان میں ہے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ جوہر ہونے اور موضوع سے مستغنی ہونے کا عقلی حیوان بہ نسبت ان حسی حیوانوں کے زیادہ حقدار ہے جو وجود آ بہت ادنی درجے کے ہیں، اور ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل ہوتے رہتے ہیں بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں، اور یہی حال تمام جوہری انواع کے عقلی اور ذہنی صورتوں کا ہے، لوگوں کو اس مسئلے میں جو مغالطے ہوئے اور دشواریاں پیش آئیں، اسکی وجہ یہ ہے کہ عقلی اور ذہنی صورتوں کا وجود نفس میں اسی طرح پایا جاتا ہے جس طرح عرض کا وجود اپنے محل میں ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ انھوں نے اس اتحاد کا بھی انکار کر دیا جو عاقل اور معقول عالم اور معلوم میں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس دشواری سے نجات کی راہ کا ملنا مشکل ہے جسکا ذکر کیا گیا تھا یعنی جوہری موجودات کا ادراک اور تعقل جب نفس کرتا ہے تو اس وقت لازم آتا تھا کہ ایک ہی شے جوہر بھی ہو، اور عرض بھی، زیادہ سے زیادہ اس مشکل سے نکلنے کیلئے انھوں نے جو کچھ کہا ہے وہ یہ ہے کہ عرض کا مفہوم اپنے ماتحتوں کے اعتبار سے ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہوتا ہے، اور یہ کہ وجود ذہنی کے اعتبار سے جوہر اور عرض میں منافات نہیں ہے، بلکہ ان دونوں میں صرف خارجی وجود میں منافات ہے، یعنی خارج میں یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی چیز جوہر بھی ہو اور عرض بھی، اسی بنیاد پر ان لوگوں کا خیال ہے وجود ذہنی کی حالت میں اگرچہ جوہر کی ماہیت موضوع کا یعنی ذہن کا محتاج ہوتا ہے، لیکن باوجود اسکے جوہر کی ماہیت ہر حال میں محفوظ رہتی ہے، اسلئے کہ اس پر اس حال میں (یعنی ذہنی وجود کے حال میں) بھی یہ صادق آتا ہے، کہ اپنے خارجی وجود میں وہ موضوع کا محتاج نہیں ہے، ایک ہی چیز عرض بھی ہو، اور جوہر بھی ہو اس وقت بیشک ناممکن ہے جب یہ حکم ایک ہی وجود کو پیش نظر رکھ کر لگایا جائے اور جوہر کی ماہیت کا جس وقت

ذہن میں حصول ہوتا ہے، اس وقت یہ بات لازم نہیں آتی، بلکہ غایت ما فی الباب اگر کوئی بات لازم آتی ہے تو وہ صرف یہ ہے، کہ جوہر کی ماہیت کو عرض کا مفہوم عارض ہوا، جیسا کہ عرض کا یہ مفہوم ان سارے مقولات اور مقولات کے افراد کو عارض ہوتا ہے، جو ذہن اور خارج دونوں میں پائے جاتے ہیں، مگر ان کی اس توجیہ پر مختلف اعتراضات کئے گئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے، کہ عرض ہونا، دراصل اعراض کے وجود اور پائے جانے کا ایک ڈھنگ اور طریقہ ہے اس لئے کہ شے کا موضوع (محل مستغنی) میں پایا جانا ہی تو عرض ہونے کا مطلب ہے اور موضوع میں شے کا پایا جانا ہی تو عرضی ماہیتوں کے وجود کا ایک طریقہ اور پیرایہ ہے، مثلاً سیاہی یا حرارت کی ماہیتوں کے وجود کا جو حال ہے، اور جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ وجود کا شمار اگرچہ ماہیت کے عوارض میں کیا جاتا ہے، لیکن اس کی نوعیت کیا ہے؟ کیا واقع میں وجود ماہیت کو عارض ہوتا ہے، بتایا گیا تھا کہ صرف عقلی اور ذہنی تحلیل کے ذریعے سے یہاں ایک عارض اور دوسرا معروض ثابت ہوتا ہے، الغرض یہ عروض صرف ایک عقلی اعتبار کا نام ہے اور وجود کے عروض کی حالت وہ نہیں ہے، جو عام طور وجودی عوارض کے عروض کی حالت ہوتی ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو بلا شبہہ اس کے بدلنے کے بعد بھی ماہیت محفوظ رہ سکتی تھی، مثلاً انسان ایک جوہری ماہیت ہے، اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کا اپنا ذاتی وجود وہی وجود ہے جو محل اور موضوع میں پایا جاتا ہو، ایسی صورت میں یہ ناممکن ہے، کہ اس وجود کو چھوڑ کر وہ دوسرا وجود اس طور پر حاصل کرے کہ انسانی ماہیت دونوں حالتوں میں محفوظ رہے، جیسا کہ دوسرے عرضی موجودات کا حال ہے، کہ وہ بدلتے رہتے ہیں اور ان کا موصوف ہر حال میں محفوظ رہتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت کو وجود جو عارض ہوتا ہے اس کے عروض کو دوسرے عوارض کے عروض پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، خواہ ان عوارض کا شمار لوازم میں ہو، یا ان کا تعلق ان عوارض سے ہو، جو اپنے معروض سے جدا ہوتے رہتے ہیں جنھیں عوارض مفارقہ کہتے ہیں، یہ قیاس اس لئے صحیح نہیں ہے کہ دونوں صورتوں میں کوئی مشترک چیز نہیں ہے اسی لئے اس قسم کے قیاس کو قیاس مع الفارق کہتے ہیں

اور اس کی وجہ وہی ہے کہ درحقیقت وجود ماہیت کو عارض ہی نہیں ہوتا، بلکہ واقع کے اعتبار سے خارج یا ذہن میں ماہیت کا ہو جانا، یہی اس کا وجود ہے، علاوہ اس کے اگر یہ مان بھی لیا جائے، کہ ماہیت کے اعتبار سے تو ایک ہی چیز جوہر ہو، اور ذہن کے اعتبار سے وہی عرض ہو، پھر بھی یہ دشواری باقی رہتی ہے کہ یہی لوگ اس کے قائل ہیں کہ ہر مقولے کا علم بھی اسی مقولے کا ماتحت رہتا ہے، مگر اسی کے ساتھ انھی لوگوں کا یہ عقیدہ بھی ہے، کہ مطلقاً ہر علم ایک قسم کی نفسانی کیفیت کا نام ہے، اب جوہر کے علم میں جس طرح پہلے تو یہ لازم آتا تھا کہ ایک ہی چیز جوہر اور عرض دونوں ہو اسی طرح اس لئے کہ علم مقولہ کیف کی چیز ہے یہ لازم آتا ہے کہ ایک ہی چیز جوہر بھی ہو اور کیف بھی، اور یہ ایسا اعتراض ہے جس کا دفعیہ شیخ کے اس جواب سے نہیں ہوتا جو شفا میں دیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ عذر جو پیش کیا گیا تھا کہ عرض اپنے ماتحتوں کا ذاتی نہیں ہوتا، اس سے جوہر و عرض ہونے کی خرابی کا تو ازالہ ہو جاتا ہے یعنی خارجی وجود کے اعتبار سے تو شے جوہر ہو، اور ذہنی وجود کے اعتبار سے عرض ہو، اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، لیکن یہ عذر یہاں کارگر نہیں ہے کیونکہ اجناس عالیہ کے متعلق یہ مسلم ہے، کہ اپنے ماتحت انواع وافراد کے وہ ذاتی ہوتے ہیں، ظاہر ہے، کہ وجود کے مختلف طریقوں سے ذاتیات میں تو تبدیلی نہیں ہو سکتی ورنہ ذاتی ذاتی باقی نہ رہے گی نیز (جب ذاتی بدل جائے گی تو ماہیت ہی بدل جائے گی) اور جب ماہیت بدل جائے گی تو پھر یہ بات کہ ایک ہی ماہیت کے وجود اور پائے جانے کی دوسری شکل یہ ہے، کہ علمی ظرف میں ان کا حصول ہو، یہ غلط ہو جائے گا، بلکہ خارج والی ماہیت ذہن والی ماہیت سے اسی طرح مختلف ہو جائے گی، جیسے دونوں وجود بدلے ہوئے ہیں اس مقام پر بعض نکتہ شناس بزرگوں نے کہا ہے، کہ جو ایک ہی شے کے جوہر و کیف ہونے کو ناجائز سمجھتا ہے، وہی اس کی اجازت کیسے دے سکتا ہے، کہ شے واحد دونوں جوہر اور عرض ہو سکتی ہے، کیونکہ جوہر اور کیف میں جو منافات ہے اس کا منشا تو یہی ہے کہ ایک میں عروض کی صفت پائی جاتی ہے (یعنی کیف عارض ہوتا ہے) اور دوسرے میں عدم عروض کی (یعنی جوہر عارض نہیں ہوتا، باقی کیف کی یہ خصوصیت کہ وہ نہ تقسیم کو قبول کرتی ہے اور نہ اس میں نسبت ہوتی ہے، تو یہ

بات، کیف اور جوہر دونوں میں مشترک ہے، پھر جس نے یہ مان لیا کہ جوہر کی ماہیت عرض ہو سکتی ہے، اس کو اس کے ماننے میں کیا دشواری ہوگی کہ جوہر کیف بھی ہو سکتا ہے، علاوہ اسکے اگر اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ٹھیک جو معنی "جوہر" کے بیان کئے گئے تھے اسی طرح کیف کی بھی تعریف یہ ہوگی، کہ وہ ایک ایسی ماہیت ہے، جس کے خارجی وجود کیلئے یہ شرط ہے، کہ وہ ایسا عرض ہو جو نہ تقسیم کو قبول کرے نہ نسبت کو، اور یہی تعریف کم یا دوسرے مقولوں کی کیجائے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جوہر کی عقلی صورت کیف باقی نہ رہے گی مگر اس پر وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا ذکر میں نے پہلے کیا ہے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ ماہیتوں کے معانی اور مفہومات دونوں وجودوں میں محفوظ نہیں رہتے،

عقل میں اشیاء کے وجود اور ان کے پائے جانے کی کیا صورت ہوتی ہے ان لوگوں نے اس کی جو تفسیر کی ہے اس پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے، کہ نفس میں مثلاً کوئی جوہری صورت پائی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ صورت ایک جزئی نفس میں موجود ہے، اب کھلی ہوئی بات ہے، کہ جزئی نفس میں جو چیز موجود ہوگی یقیناً وہ خود بھی ضرور جزئی ہی ہوگی، اور خارج میں وقوع پذیر ہوگی (کیونکہ نفس جو موصوف ہے جب وہ خارج میں ہے تو صورت جو اس کی صفت ہے وہ بھی خارج ہی میں موجود ہوگی) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جوہر کی ماہیت کی جو علمی صورت ہے ذہن میں پائی جاتی ہے، لازم آتا ہے کہ وہ کسی خاص مکان اور جگہ میں موجود ہو، پس ثابت ہوا کہ یہ علمی اور ذہنی صورت خارجی وجود کے اعتبار سے عرض بلکہ کیف ہے، اور اب نتیجہ یہ نکلا کہ ایک ہی چیز اپنے خارجی وجود کے اعتبار سے جوہر بھی ہے اور کیف بھی، حالانکہ اس کا باطل ہونا بدیہی ہے، اور اس اعتراض سے گریز کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ بمشکل یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جوہر کی یہ ماہیت باوجودیکہ ایک جزئی نفس میں پائی جاتی ہے، اس کا شمار عینی اور خارجی موجودات میں ہونا چاہیئے، لیکن خارجی موجود سے ہماری مراد یہ ہے کہ جو شئے بر اہ ... گے

آثار اور لوازم طاری ہوں، مثلاً سیاہی خارج میں جب موجود ہوگی، تو بینائی کے روکنے کی صفت اس میں ضرور پائی جائے گی یا خارجی حرارت میں گرمی پیدا کرنے کی کیفیت ضرور پائی جائے گی، مگر انھی چیزوں کا جب نفس میں حصول ہوتا ہے تو یہ آثار و لوازم ان پر مرتب نہیں ہوتے، اسی لئے، ہم عینی و خارجی وجود پہلی صورت کو قرار دیتے ہیں اور دوسرے کا نام ذہنی وجود رکھتے ہیں، مگر سچ یہ ہے، کہ اعتراض پھر بھی باقی ہی رہ جاتا ہے اور دشواری پورے طور پر حل نہیں ہوتی، اسی لئے اس مسئلے میں ٹھکانے کی بات وہی ہو سکتی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ بھی کیا ہے اور اب ہم اسی خیال کے استحکام و استواری میں مشغول ہو جاتے ہیں،

فصل

عاقل کے جوہر کا معقول کے ساتھ متحد ہو جانا ہی تعقل کی اصل حقیقت اور یہی اس کی صحیح تعبیر ہے، اس فصل میں اسی دعویٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی،

ایسی چیزیں جو معقول اور معلوم ہوتی ہیں نفس کا ان کی صورتوں کا عالم اور عاقل ہونا، یہ مسئلہ ان دقیق اور پیچیدہ مسائل میں سے ہے کہ اس وقت تک علمائے سلام میں سے کسی نے اس کو منقح کرنے کی پوری کوشش نہیں کی میں نے اس مسئلے کی دشواریوں کو محسوس کرتے ہوئے، نیز جوہر کے علم کا جوہر اور عرض ہونے کی خرابی جو اس میں پیش آتی ہے اس کو دیکھتے ہوئے، جب کتابوں کا مطالعہ کیا، تو قوم کے تصنیفات خصوصاً ان کے رئیس ابو علی کی کتابوں میں مثلاً شفا نجات اشارات عیون الحکمت وغیرہا میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جس سے بیمار کو شفا مل سکتی ہو، یا پیاسے کی تشنگی بجھ سکتی ہو، بلکہ مجھے شیخ، اور شیخ کے مرتبے کے جو لوگ ہیں، مثلاً ان کے مشہور شاگرد بہمن یار اور رواقیوں کے ماننے والوں کے شیخ (شیخ الاشراق) اسی طرح محقق طوسی نصیر الدین اور ان کے سوا جو متاخرین گزرے ہیں، کسی کے کلام میں ایسی بات نہیں ملی جس پر اس مسئلے کے متعلق اعتماد کیا جا سکتا ہو،

جب ان جیسے ارباب فضل و کمال کا یہ حال ہے، تو پھر او عام خیالات والوں

وساوس اور جنگ جدال والوں کی جو حالت اس سلسلے میں ہو سکتی ہے وہ ظاہر ہے یہی کیفیت تھی جس نے فطرتاً مجھے مسبب الاسباب کی طرف متوجہ کر دیا میں الحاح کے ساتھ اس ذات کے آگے گڑگڑایا، جو مشکل کاموں کو آسان بناتا ہے میں نے فتح باب کی التجا کی، سوال کیا کہ میرے لئے دروازہ کھولا جائے کیونکہ یہ میرا بار بار کا تجربہ ہے، خصوصاً علم کے بہترین نکات، اور الٰہی حقائق کے اسرار کا الہام اس ذات کی طرف سے ان لوگوں کے لئے کیا جاتا ہے جو اس کے مستحق اور محتاج ہوتے ہیں،

میں نے ایسے مواقع پر پایا ہے کہ احسان و کرم ان کی عادت ہے، رشد و ہدایت کے علم کا بلند رکھنا اور افادے و افاضے کے انوار کی بارش یہی ان کی شان ہے، ٹھیک جس وقت میں اس فصل کے لکھنے کے لئے آمادہ ہوا کہ حق تعالیٰ کے علم کے خزانوں سے جدید علوم کی فیاضیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا، اور ہمارے قلب پر اس کی رحمت کے دروازے یکایک کھل گئے، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جسے چاہتا ہے اپنے فضل سے نوازتا ہے، اور اللہ تو عظیم فضل والا ہے، حق تعالیٰ کے فرمان اما بنعمۃ ربک فحدث (اپنے رب کی نعمت کو بیان کرتا رہ) کی تعمیل کرتے ہوئے میں کہتا ہوں کہ اشیاء کی صورتوں کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم تو ان کی مادی صورت ہے جس کے وجود کا قوام مادے وضع مکان وغیرہ سے وابستہ ہے، اس قسم کی صورت کیلئے یہ ناممکن ہے کہ اپنے مادی وجود کے اعتبار سے وہ بالفعل معقول اور معلوم ہونے کی حیثیت اختیار کر سکے، یعنی وہ معلوم اور معقول نہیں بن سکتی بلکہ اس حیثیت سے تو وہ محسوس بھی نہیں بن سکتی، یعنی براہ راست اس سے احساس کا بھی تعلق نہیں ہو سکتا، البتہ بالواسطہ یہ تعلق اس کے ساتھ قایم ہو سکتا ہے، یہ تو پہلی قسم کی خصوصیت ہے، دوسری قسم ان صورتوں کی وہ صورت ہے، جو مادے وضع مکان سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، پھر مجرد ہونے میں اگر وہ کامل اور تام ہے، یعنی بالکلیہ مادے سے جدا اور پاک ہے تو اسی قسم کی صورت بالفعل معقول اور معلوم بنتی ہے، اور اگر اس کی تجریدی حالت ناقص ہے، یعنی بالکلیہ مادے سے پاک نہیں ہوتی ہے تو اسی قسم کی صورتیں بالفعل متخیلہ اور محسوسہ ہوتی ہیں یعنی خیال اور احساس کا ان سے تعلق ہوتا ہے

فلسفیوں کے ہر گروہ میں یہ مسلّم ہے، کہ جو صورت بالفعل معقول ہوتی ہے، یعنی عقل جسے اپنا بالفعل معلوم بنا لیتی ہے ایسی صورت کا اپنا ذاتی وجود، اور اس کا وہ وجود جو عاقل کے لئے ہوتا ہے، دونوں ہر اعتبار سے بغیر کسی اختلاف کے ایک ہی ہوتے ہیں، اسی طرح جو صورت محسوس ہوتی ہے، اس کا بھی بحیثیت محسوس ہونے کے جو اپنا ذاتی وجود ہوتا ہے اور جو وجود اس کا احساس کرنے والے جوہر کے لئے ہوتا ہے، دونوں بغیر کسی اختلاف کے ہر جہت اور ہر حیثیت سے ایک ہی ہوتے ہیں، اچھا جب واقعے کی اصلی صورت یہ ہے، تو اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ جو چیز بالفعل معقول ہوتی ہے، وہ کوئی ایسی چیز ہے جس کا وجود، اس کے عاقل کے وجود کا غیر ہے، یعنی دونوں میں اتنی غیریت ہے، کہ اس غیریت کی وجہ سے دونوں دو الگ الگ موجود ذاتیں ہیں، اور ہر ایک کی شخصیت و ہویت دوسری کی ہویت و شخصیت سے علٰحدہ ہے، اور دونوں کے تعلق اور ارتباط کی نوعیت ایسی ہے، جو حال اور محل کے تعلق کی ہوتی ہے، یعنی ان میں ایک محل ہے، اور دوسرے کا اسی محل میں حلول ہوا ہے، جیسے سیاہی اور اس جسم میں تعلق ہے جو اسی سیاہی کا محل ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ ان میں سے ہر ایک کے وجود کو اس طرح فرض کر سکتے ہیں کہ اس وقت دوسرے کی طرف توجہ نہ ہو، کیونکہ دو ہونے کا کم از کم اتنا مطلب تو ضرور ہونا چاہیئے کہ ہر ایک اپنا ایسا وجود رکھتا ہے، جو اس کے ساتھی سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی اس کو ثابت ہو سکتا ہے، لیکن جو چیز بالفعل معقول ہوتی ہے، اس کا حال یہ نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی چیز جو بالفعل معقول ہوتی ہے، اس کا کوئی وجود اس کے وجود کے سوا نہیں ہوتا، جو بذات خود معقول اور معلوم ہے، یعنی اس کا تعقل کسی دوسری چیز کے ذریعے سے نہیں ہوتا اب یہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ کسی شے کے معقول ہونے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ

کوئی چیز اس کی عاقل ہے، پھر عاقل کے متعلق اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ شے معقول اور اس عاقل میں مغائرت ہے، یعنی باہم ایک دوسرے کے غیر ہیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ عاقل سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی خود اپنی ذات کی حد تک شے معقول غیر معقول ہونے کی حیثیت میں باقی رہ سکتی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا وجود بجنسہ عقلی وجود نہیں ہے، یعنی اس کا وجود اور عقلی صورت کا وجود ایک نہیں ہے، حالانکہ مادے سے جو شے مجرد ہو، اس کی صورت معقولہ کا ہمیشہ بالفعل معقول رہنا ضروری ہے، خواہ مادے سے اس کی تجرید کسی مجرد کرنے والی قوت کے عمل کا نتیجہ ہو، یا فطرۃً وہ مجرد ہی ہو، ہر حال میں اس کا بالفعل معقول ہونا لابدی ہے، یعنی کوئی بیرونی امر اس کا تعقل کرے یا نہ کرے بہر صورت یہ بات اس کے لئے ناگزیر ہے، اس صورت معقولہ کے معقول ہونے کی کیفیت وہ نہیں ہے جو جسم کے متحرک ہونے کی ہے، یعنی جسم کے محرک سے جب قطع نظر کر لیا جاتا ہے، تو اس اعتبار کے بعد وہ متحرک باقی نہیں رہتا، بلکہ صرف ایک جسم ہو کر رہ جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جسم کا بحیثیت جسم ہونے کے جو وجود ہے، یہ بجنسہ وہ وجود نہیں ہے جو بحیثیت متحرک ہونے کے اس کو ثابت ہوتا ہے اور نہ صورت معقولہ کا حال وہ ہے، کہ جو جسم کے گرم ہونے کی کیفیت کا ہے، یعنی جب گرمی پہنچانے والی چیز سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے تو اس وقت وہ گرم باقی نہیں رہتا، اس لئے جسم کا وجود اور گرمی کا وجود ایک نہیں ہے، مگر جو چیز بالفعل معقول ہوتی ہے، اس کی تو یہ حالت نہیں ہے، کیونکہ وہ تو بجز معقول ہونے کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی، اس لئے کہ اس کا ذاتی وجود، اور اس کا معقول ہونا دونوں بجنسہ ایک ہی بات ہے، خواہ اس کا تعقل کسی غیر نے کیا ہو یا نہ کیا ہو، وہ بہر حال بالفعل معقول ہونے والی ہویت ہے اور اس کے لئے اس کی قطعاً ضرورت نہیں کہ کوئی دوسرا عاقل جو اس کا غیر ہو، وہ اس کا تعقل کرے، پس معلوم ہوا کہ وہ بالفعل عاقل بھی ہے،

جس طرح وہ بالفعل معقول ہے اگر ایسا نہ ہوگا تو لازم آئے گا کہ جو بالفعل عاقل ہے اس سے بالفعل معقول ہونے کی صفت الگ ہو جائے، حالانکہ اس سے پہلے مضاف کی حیثیت میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کا علاقہ ہو، وہ دونوں وجود میں بھی برابر برابر ہوتی ہیں اور وجود کے درجے میں بھی، یعنی اگر ان میں سے کوئی ایک بالفعل ہے، تو دوسرے کو بھی بالفعل ہی ہونا چاہئے اور اگر کوئی ایک بالقوہ ہے تو دوسرے کو بھی بالقوت ہی ہونا چاہئے، ان میں اگر کوئی ایک مختلف مراتب میں سے کسی مرتبے میں ثابت ہے تو دوسرے کو بھی اسی مرتبے میں ثابت ہونا پڑے گا، اور صورت معقولہ کے متعلق جب یہ معلوم ہو چکا کہ اس کا یہی حال ہے یعنی جو اس میں معقول ہوتا ہے وہی بجنسہ عاقل بھی ہوتا ہے، تو اب تم کو جاننا چاہئے کہ صورت محسوسہ کی بھی علی ہذا القیاس یہی حالت ہے، مطلب یہ ہے کہ اشارۃً تم کو بتایا جا چکا ہے کہ محسوس کی دو قسمیں ہیں یعنی بالقوۃ محسوس اور بالفعل محسوس، پھر جو بالفعل محسوس ہوتا ہے اس کا وجود احساس کرنے والے جوہر کے وجود کے ساتھ متحد ہوتا ہے، اور احساس کے وہ معنی تو غلط ہیں، جو اہل فلسفہ کے عامیوں کا خیال ہے، یعنی وہ سمجھتے ہیں کہ حسی قوت محسوس کی صورت کو مادے سے مجرد کر کے اس صورت کے ساتھ مع ان عوارض کے جو اس کو گھیرے رہتے ہیں متعلق ہو جاتی ہے، پھر خیال کی قوت اس صورت میں اور زیادہ تجرید پیدا کرتی ہے، میں نے جو کہا کہ یہ عامیوں کا خیال ہے اور غلط ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیزیں مادے میں منطبع اور چھپی رہتی ہیں ان کے متعلق یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ اپنی شخصی ہویتوں کے ساتھ ایک مادے سے دوسرے مادے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتیں، اسی طرح احساس کا وہ مطلب بھی غلط ہے، جو بعضوں کی طرف منسوب ہے، یعنی احساس کرنے والی قوت محسوس کی اس صورت کی طرف حرکت کرتی ہے جو مادے میں موجود رہتی ہے، جیسا کہ ابصار (دیکھنے) کی حقیقت بیان کرتے ہوئے بعض لوگوں نے بیان کیا ہے، اسی طرح

بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ مادی صورتوں کے ساتھ نفس کو ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے، اسی کا نام احساس ہے، جیسا کہ صاحب تلویحات کا خیال ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ اجسام سے جو وضعی نسبت پیدا ہوتی ہے، اس نسبت کو ان اجسام کا ادراک اور احساس نہیں قرار دیا جا سکتا، اور یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ ایسی چیزیں جو مادی وضع اور مادی ہیئتوں سے موصوف ہیں ان کے ساتھ علمی نسبت متعلق نہیں ہو سکتی، بہرحال احساس کی یہ جتنی صورتیں بیان کی گئی ہیں، ان کو واقعہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ درحقیقت احساس کسی چیز کا جو ہوتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ واہب عطا بخش کی طرف سے ایک نوری ادراکی صورت کا فیضان ہوتا ہے، اور اسی سے ادراک اور شعور کی حالت پیدا ہوتی ہے، تو دراصل بالفعل احساس کرنے والی بھی یہی صورت ہے، اور بالفعل محسوس بھی وہی ہے، لیکن اس نوری صورت کے فیضان سے پہلے، نہ کوئی احساس کرنے والا ہوتا ہے، اور نہ کوئی محسوس ہوتا ہے، ہاں! بالقوت ادراک و احساس کے طور پر اگر کہا جائے، تو اس حد تک درست ہو سکتا ہے، باقی مخصوص مادوں میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں، ان کا تعلق احساس سے مُعِد ہونے کا ہے یعنی جو صورت واقع میں احساس کرنے والی اور واقع میں محسوس ہوتی ہے اس صورت کے فیضان کی استعداد و صلاحیت وہی پیدا کرتی ہیں یہ ادراکی نوری صورت خود ہی احساس خود ہی احساس کرنے والی اور خود ہی محسوس کس طرح ہوتی ہے، اس کی تقریر وہی ہے، جو عقلی صورت کی گئی تھی کہ وہ کس طرح خود ہی تعقل اور خود ہی عاقل اور خود ہی معقول ہوتی ہے، معلم اول نے اپنی کتاب اثولوجیا میں لکھا ہے:۔

> بینائی (بصر) کی رسائی انھیں چیزوں تک ہوتی ہے جو
> اس سے باہر ہوتی ہیں، لیکن ان چیزوں تک رسائی
> اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ یعنی بینائی کی قوت خود وہ

چیز بن جائے جو دیکھی جاتی ہے یعنی وہ یہ ہو جائے گویا دونوں میں
ہوھو کا تعلق قائم ہو جائے جب اس حال میں بینائی کا حاسہ
آجاتا ہے، تب ان چیزوں کی اسے صحیح یافت اس حد تک
ہوتی ہے، جس حد تک اس قوت کی پرواز ہو؛ اسی طرح
تعقل کرنے والا آدمی جب اپنی نگاہ عقلی چیزوں پر ڈالتا ہے، تو
ان چیزوں کو وہ اس وقت تک نہیں پا سکتا جب تک کہ وہ
عقلی آدمی اور عقلی چیز دونوں یک چیز نہ بن جائے لیکن نگاہ تو
اشیاء کی خارجی حصے پر پڑتی ہے، اور عقل اشیاء کے باطن میں
چلی جاتی ہے، اسی لئے اشیاء کے ساتھ اس شخص کے اتحاد کی
نوعیت مختلف ہوتی ہے، بعضوں کے ساتھ تو اس کا اتحاد سخت قسم کا
ہوتا ہے، یعنی حس کرنے والی قوت کا جو اتحاد اپنے محسوسات
کے ساتھ ہوتا ہے اس سے یہ عقلی اتحاد قوی تر اور سخت تر ہوتا ہے
پھر نگاہ کا قاعدہ ہے، کہ شئے محسوس جتنی زیادہ دیر تک دیکھی جائے گی،
اسی قدر اس کے لئے نقصان دہ ہوگی حتیٰ کہ آخر میں تو حس سے وہ
چیز خارج ہو جاتی ہے، اور کوئی چیز محسوس نہیں ہوتی، لیکن عقلی نظر کا
حال اس سے مختلف ہے۔" ارسطو کا کلام ختم ہوا۔

بہرحال میں نے جو تقریر کی اس کے ذریعے سے بہت سی دشواریاں
حل ہو جاتی ہیں، اور ان خرابیوں کا ازالہ ہو جاتا ہے جو اس قول کے بنیاد پر
لازم آتی تھیں، یعنی علم کے متعلق جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ عقل میں ایسے
معقولات جس کی ماہیتیں باہم مختلف اور متباین ہیں، ان کی صورتوں کا
ارتسام اور انتقاش ہوتا ہے، اسی طرح جو اس کے قائل ہیں کہ باری عزاسمہ
کی ذات میں ممکنات کی صورتیں چھپی ہوئی ہیں، جیسا کہ مشائیوں کے
ماننے والوں میں مشہور ہے، بہرحال اس عقیدے پر جو اعتراضات
وارد ہوتے ہیں وہ بھی اٹھ جاتے ہیں؛ مطلب یہ ہے کہ اگر تعقل کی
صورت یہ قرار دی جائے کہ عاقل کی ذات میں عقلی صورت کا

ارتسام ہوتا ہے، تو اس سے یہ لازم آتا تھا کہ جب نفس کو جوہر اور مقدار (کم)
وغیرہ کا علم ہو، تو اس وقت شئے واحد دو مقولوں کے نیچے بالذات مندرج
ہو جائے اور علم باری کی جو صورت بیان کی گئی، اس میں یہ خرابی درپیش
ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ممکنات کی محل بن جاتی ہے ان کے سوا بھی
دوسری بدترین خرابیاں لازم آتی ہیں، جن کا ذکر اپنے اپنے مقام میں
کیا گیا ہے اب ایک اور مسئلے کا ذکر کرنا چاہتا ہوں اور وہ یہ ہے، کہ
لوگوں کا جو یہ خیال ہے، کہ انسان میں ایک اثر قبول کرنے والا انفعالی جوہر
ہے جس میں عقلی اور معقول ہونے کی قوت وصلاحیت ہوتی ہے،
اسی جوہر منفعل کا عقلی صورتوں سے تعلق اور لگاؤ جب پیدا ہوتا ہے،
تب اس جوہر میں ان عقلی صورتوں کا ادراک پیدا ہو جاتا ہے یا یوں
کہو کہ اس کو ان صورتوں کا عقلی ادراک حاصل ہو جاتا ہے، میں کہتا ہوں
کہ اس انفعالی قوت کو اس عقلی صورت کا ادراک آخر کس طرح اور کیوں
حاصل ہو جاتا ہے، کیا عقلی صورتوں سے معرا اور جدا ہو کر اس کی ذات
اس عقلی صورت کا ادراک کرتی ہے تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ایسی ذات
جو قطعاً جاہل ہے، اور عقلی نور سے منور نہیں ہے وہ اس عقلی صورت کا ادراک
کیسے کرتی ہے، جو بذاتِ خود روشن ومنور اور صرف معقول ہے، اگر یہ
ادراک اس انفعالی جوہر کو بذاتِ خود حاصل ہوتا ہے، تو ایسی شئے جو
(علمی صورت) سے عاری اور خالی ہے، نیز بالکل جاہل اندھی اور
سخت اندھی ہے، اسے علمی صورت کا ادراک کیسے میسر ہو سکتا ہے،
آخر اندھی آنکھ کس طرح دیکھ سکتی ہے، فمن لم یجعل اللہ لہ نوراً فما لہ من نور
(تو جس کے لئے خدا نے روشنی نہیں بنائی اس کو پھر کہاں روشنی مل سکتی ہے)
اور اگر اس انفعالی جوہر کو عقلی صورت کا ادراک اس وجہ سے ہوتا ہے کہ
وہ اس عقلی صورت سے روشن ہو چکی ہے، تو معلوم ہوا کہ بالفعل عاقل تو
یہی صورت ہے، جیسے یہی بالفعل معقول بھی تھی، یعنی اس تعقل کے لئے
کسی دوسری صورت کی حاجت نہیں ہے اور نہ گفتگو میں درازی پیدا ہوگی،

اور لامتناہی حد دتک صورتوں کی تعداد پھیلتی چلی جائے گی پس معلوم ہوا کہ عاقل اور معقول دونوں بغیر کسی فرق و امتیاز کے ایک ہی ہیں، یہاں پر کسی کو یہ کہنے کی مجال نہیں ہے، کہ انفعالی جوہر (یعنی نفس) جب اس عقلی صورت کے سوا کسی اور چیز کا ادراک کرتا ہے، تو اس وقت یہی عقلی صورت واسطے کا کام دیتی ہے، لیکن اس صورت کا ادراک خود اسی کی ذات سے نفس کو حاصل ہوتا ہے، یعنی اس عقلی صورت کے سوا اور جو چیزیں ایسی ہیں، جن کے ساتھ یہ صورت مطابقت رکھتی ہے، ان کا تعقل نفس کو اسی صورت کے ذریعے سے ہوتا ہے، اس توجیہ کی گنجائش اس لئے نہیں ہے، کہ یہاں واقعے کی صورت یہ ہے، کہ اگر یہ عقلی صورت نفس کی معقول اور معلوم پہلے نہ ہوسکتی، تو پھر یہ ناممکن ہوتا کہ اس کے ذریعے سے دوسری صورتوں کا اسے تعقل حاصل ہو، کیونکہ اشیاء کے ادراک میں صورتوں کے توسط کی شکل وہ نہیں ہے، جو صنعتی آلات کی دستکاریوں میں ہوتی ہے، بلکہ ان کے توسط کی نوعیت وہی ہے، جو نور اور روشنی کی حیثیت چیزوں کے دیکھنے میں ہے، یعنی دیکھنے میں نور کا ادراک پہلے حاصل ہوتا ہے، پھر اس کے توسط اور ذریعے سے آدمی دوسری چیزوں کو دیکھتا ہے، نیز قطعی دلیل سے ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ عقلی صورتوں کو اپنی ذات کا تعقل خود اپنی ذات ہی سے ہوتا ہے، خواہ کسی غیر کو ان کا تعقل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اسی طرح بالفعل جو چیز محسوس ہو، یہ ناممکن ہے، کہ اس کے لئے کوئی ایسا وجود فرض کیا جائے، جس کے اعتبار سے وہ محسوس باقی نہ رہے، خلاصہ یہ ہے، کہ بہرحال وہ محسوس ہی رہے گا، خواہ اس وقت ان تمام چیزوں سے قطع نظر ہی کیوں نہ کر لیا گیا ہو جو اس کے سوا ہیں۔

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ادراکی صورتیں خواہ عقلی ہوں یا حسی، ان سب کا جو تعلق جوہر مُدرِک (نفس) سے جو ہوتا ہے، اس تعلق کی نوعیت وہ نہیں ہے، جو مثلاً کسی گھر کا تعلق گھر والے سے یا اولاد کا تعلق

اولاد والے سے یا مال کا تعلق مال والے سے ہوتا ہے، اس لئے کہ ان چیزوں میں
درحقیقت ان چیزوں کا حصول دوسرے کے سامنے نہیں ہوتا، بلکہ ان کو
دوسری چیز سے ایک قسم کی نسبت حاصل ہوتی ہے بخلاف اس تعلق کے
جو جو ہر مدرک (نفس) کو صورتوں سے ہے، البتہ جسمانی طبعی صورتوں کا
حصول مادے میں جس طریقے سے ہوتا ہے یعنی اس حصول کے بدولت مادہ
اپنے کمال کو حاصل کرتا ہے، اور ایک متحصل یافتہ حقیقت بن جاتا ہے،
اس حصول میں اور جو ہر مدرک (نفس) کے حصول میں گونہ زیادہ مشابہت ہے،
مطلب یہ ہے کہ مادہ جس طرح بالفعل ایک معین شے ہونے کے درجے تک
صورتوں ہی کے ذریعے سے پہنچتا ہے، اور جیسے مادے کے ساتھ صورت کا
الحاق جب ہوتا ہے تو اس وقت یہ صورت پیش نہیں آتی کہ ایک
موجود چیز کا دوسری موجود چیز سے میل ہوا ہے، یعنی ان دونوں میں
کوئی ایک چل کر دوسرے کے پاس پہنچا ہے، بلکہ خود مادہ اپنے ذاتی
مرتبے سے بلند ہو کر کمال کے درجے تک پہنچتا ہے، یہی حال نفس کا بھی ہے،
کہ وہ بھی پہلے تو بالقوۃ عقل ہونے کی حیثیت میں رہتا ہے، پھر اس کے بعد
وہ عقل بالفعل کے مقام تک اسی طرح پہنچ جاتا ہے، جیسے مادہ درجۂ کمال تک
پہنچتا ہے۔ اسی طرح خیالی قوت کے بالفعل ہونے کی وجہ سے نفس جب
بالقوۃ عقل ہونے کی حیثیت اختیار کرتا ہے، اور اس وقت عقلی صورت
جو اس کو لاحق ہوتی ہے، تو اس لحوق کی حالت وہ نہیں ہوتی جو ایسی دو چیزوں
کے لحوق کی ہوتی ہے جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے سے جدا ہوتا ہے،
مثلاً گھوڑے کے وجود کو جو تعلق ہم سے ہے، اور وہ صورت بھی نہیں
ہوتی جو عرض اور معروض کے لحوق کی ہوتی ہے، یعنی عرض جب ایسے
جوہری معروض کو لاحق ہو، جس کا وجود اپنی بقا اور قیام میں عرض سے
بے نیاز ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ حصول اور لحوق کی ان تمام صورتوں میں
صرف چند ایسی نسبتیں یا ایسی اضافتیں پائی جاتی ہیں، جن سے کسی شے کی
تکمیل نہیں ہوتی، بخلاف اس حصول اور لحوق کے جو عقلی صورت اور

جوہر دراک (نفس) کے درمیان پایا جاتا ہے، کہ اس ذریعے سے جس قسم کی تکمیل اور جس قسم کا تحصل نفس کو حاصل ہوتا ہے، وہ اس سے بھی کہیں زیادہ بڑھا اور چڑھا ہوا ہے، جو مادے کو طبعی صورتوں سے حاصل ہوتا ہے۔

میں عنقریب پھر اس مسئلے کی طرف پلٹوں گا اور بتاؤں گا کہ عقل اور معقول کے اتحاد کے نظریے سے قوم مثلاً شیخ رئیس اور ان کے متبعین کیوں گھبراتے ہیں، میں تمام شکوک کا ذکر کروں گا۔ اور ہر ایک کا جواب ایسے انداز میں دوں گا کہ پھر ارباب بصیرت کے لئے شک و شبہے کی قطعاً کوئی گنجائش اللہ کی توفیق سے باقی نہ رہے گی۔

فصل

عاقل اور معقول یا عالم و معلوم کے اتحاد کے نظریے کی مزید تشریح و توضیح، اور پر زور تائید و تاکید اس فصل میں کی جائے گی واقعہ یہ ہے کہ شیخ رئیس نے اپنی اکثر کتابوں میں اس نظریے کے غلط اور باطل ہونے کی تصریح کی ہے، شیخ کو اپنے اس دعوے پر بہت اصرار ہے، وہ اس خیال کو انتہا سے زیادہ دور از عقل اور بعید از قیاس ٹھہرانا چاہتے ہیں۔

اس فصل میں میرا ارادہ ہے، کہ شیخ کی ان دلیلوں کا پہلے ذکر کروں، اور اس نظریے پر انھوں نے جو لعنت و ملامت کی ہے اسے بیان کروں، آخر میں ان کے پیش کردہ شکوک و شبہات اور ان کی قائم کردہ دلائل و براہین سے نجات کی جو راہیں ہیں، انھیں پیش کروں گا، اس مسئلے میں شیخ نے اشارات میں لکھا ہے:۔

> سربرآوردہ لوگوں کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے، اور یہی بات ان کی سمجھ میں آئی ہے، کہ جوہر عاقل (نفس) جب کسی عقلی صورت کا ادراک وتعقل کرتا ہے، تو اس وقت وہ وہی ہو جاتا ہے، (یعنی عاقل معقول ہو جاتا ہے مثلاً جو آ کا ادراک کرتا ہے وہ آ ہو جاتا ہے، اور جو ح کا ادراک کرتا ہے وہ ح ہو جاتا ہے اب اس بنا پر ہم فرض کرتے ہیں کہ جوہر عاقل نے

پہلے آ کا ادراک کیا، اور آ ہو گیا، پھر ج کا ادراک کیا تو ج ہو گیا ظاہر ہے کہ یہ ج آ کا ادراک کرنے والا جوہر عاقل، ان کے قول کے مطابق وہی ہے، جو پہلے صرف آ تھا، اب جو اس نے ج کا ادراک کیا تو یقیناً اس بنا و پر وہ ج ہو گیا، اب سوال ہوتا ہے کہ وہ ج جو ہوا ہے، تو کیا ایسا ہوا ہے، جیسے اس وقت ہوتا جب آ کا ادراک کرنے والا وہ نہ ہوتا، یا ج اس طرح ہوا کہ آ ہونے کی حیثیت جو تھی، وہ باطل ہو گئی، اور اس کے باطل ہونے کے بعد وہ ج ہوا، اگر پہلی صورت مانی جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ آ کا ادراک اور عدم ادراک دونوں مساوی ہے، اور اگر یہ صورت ہوئی، کہ آ ہونے کی حیثیت جو اس کی تھی وہ باطل ہو گئی، اور اس کے باطل ہونے کے بعد وہ ج بنا ہے، تو اب یہ پوچھا جاتا ہے، کہ آ ہونے کی حیثیت کیا اس جوہر عاقل کی کوئی ایسی حالت تھی جو ج ہونے کے بعد جاتی رہی، یعنی جوہر عاقل کی ذات تو ہر حال میں باقی رہی، لیکن آ کے ادراک کے وقت جو حال طاری ہوا تھا، وہ ج کے ادراک کے بعد باطل ہو گیا، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں ان کا جو دعویٰ تھا کہ عاقل بجنسہ معقول بن جاتا ہے اور دونوں میں ذاتاً تحاد ہے غلط ہو جاتا ہے بلکہ اس کی حالت وہی ہو جاتی ہے جو عام استحالوں کی ہے (اختلاً حرارت کو چھوڑ کر کوئی جسم برودت کی حالت کی طرف منتقل جیسے ہو جاتا ہے وہی علم میں بھی ہوتا ہے) اور اگر یہ صورت نہیں ہے، بلکہ آ پہلے بجنسہ جو ہر عاقل کی ذات تھی اور ج ہونے کے بعد اس کی ذات جو آ بنی ہوئی تھی باطل ہو گئی، تو اس کا یہ مطلب ہو گا، کہ ج ہونے کے بعد کوئی نئی چیز نئے سرے سے پیدا ہوئی پھر یہ کہنا کہ جو ہر عاقل معقول بن جاتا ہے صحیح نہ ہو گا، بلکہ پہلی ذات تو سرے سے ناپید ہو گئی، اور

تیج کے ادراک وتعقل کی وجہ سے کوئی نئی ذات پیدا ہو گئی۔

علاوہ ازیں تم زیادہ تامل و فکر سے اگر کام لو گے تو سمجھ سکتے ہو کہ اگر یہ صورت صحیح مانی جائے گی تو ایک مشترک ہیولی کے ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا، اور یہ کسی بسیط امر (یعنی نفس) کا تجدد باقی نہ رہے گا، بلکہ مرکب حقیقت کی تجدد پذیری کی شکل ہو جائے گی۔"

شیخ نے اس کے بعد بطور ایک زائد تنبیہ کے یہ اضافہ کیا ہے:۔

کہ آ کا جب تعقل ہوا اور اس کے بعد پھر ب کا تعقل ہو، تو اس ب کے تعقل کے وقت آیا جو ہر عاقل کا وہی حال رہتا ہے جو آ کے تعقل کے وقت تھا، گویا ب کے تعقل اور عدم تعقل کا اس پر کوئی اثر نہ پڑا، اور جو حال اس تعقل سے پہلے تھا وہی حال اس تعقل کے بعد بھی ہے، یا ب کے تعقل کے وقت کہ وہ کوئی اور شے بن جاتا ہے، اس سے بھی وہی بات لازم آتی ہے جو پہلے کہی گئی۔"

اشارات ہی میں شیخ نے ایک اور جگہ لکھا ہے:۔

ان لوگوں (یعنی اہل فلسفہ) میں ایک آدمی فرفوریوس کے نام سے مشہور تھا، اس نے "عقل اور معقولات" کے متعلق ایک کتاب لکھی ہے جس کی مشائیہ بہت تعریف کرتے ہیں، لیکن درحقیقت وہ صرف خرافات اور حشو چیزوں سے بھری ہوئی ہے ان لوگوں کا خیال تھا کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کا سمجھنے والا ان میں کوئی نہیں ہے، حتیٰ کہ فرفوریوس خود بھی اپنی اس کتاب کو نہیں سمجھتا تھا۔

فرفوریوس کے ایک معاصر نے اس پر اعتراضات کیے تھے، جس کے جواب میں اس شخص نے جو باتیں لکھیں، وہ اس کی پہلی باتوں سے بھی زیادہ مہمل تھیں۔

شیخ نے اس کے بعد اس عام دلیل کا ذکر کیا ہے جس کے ذریعہ سے

دو چیزوں کے متحد ہونے کو باطل کیا جاتا ہے، شیخ نے اس دلیل کی تقریر یہ ہے:۔

تم کو یہ جاننا چاہیئے کہ کوئی چیز دوسری چیز ہو گئی" اس قول کا مطلب اگر یہ نہیں ہے، کہ ایک حال کو چھوڑ کر شے نے دوسرا حال اختیار کر لیا، جیسے استحالہ کہتے ہیں، یا ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ مل کر تیسری چیز بن گئی، یعنی جو ترکیب میں ہوتا ہے، بہر حال اگر ان دو مطلبوں میں سے کوئی مطلب اس فقرے کا نہیں ہے، بلکہ یہ مراد ہے، کہ کوئی واحد شے تھی وہی دوسری واحد شے بن گئی، اگر کسی کی اس قول سے یہ غرض ہے تو یہ صرف ایک شعری قول ہے، (یعنی محض شاعری ہے) اور عقل اسے سمجھ نہیں سکتی، اس لئے کہ اگر ان میں ہر ایک موجود ہے تو پھر وہ دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور اگر ان میں کوئی ایک ناپید اور باطل ہو گیا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک چیز جو موجود تھی وہ معدوم اور باطل ہو گئی (نہ کہ کوئی دوسری چیز ہو گئی)

پھر طبیعات شفا کی فصل ششم میں جو مقالۂ پنجم کے فن ششم کی ایک فصل ہے جس میں "علم النفس" سے بحث کی گئی ہے، شیخ نے لکھا ہے:۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے، کہ خود نفس کی ذات بجنسہ معقولات بن جاتی ہے، میرے نزدیک اس کا شمار ناممکن امور میں ہے، یہ بات کہ ایک چیز دوسری چیز بن جاتی ہے، میں اس کے مطلب سمجھنے سے قاصر ہوں، میری سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، اگر اس کی کیفیت یہ ہے، کہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت اختیار کر لی جاتی ہے، تو عاقل پہلی صورت کے ساتھ ایک خاص چیز ہوگا، اور دوسری صورت کے ساتھ وہ دوسری چیز ہوگا اگر یہی ہوتا ہے تو درحقیقت پہلی چیز دوسری چیز نہیں بنی ہے، بلکہ پہلی چیز ناپید اور باطل ہو گئی، البتہ اس کا موضوع یا اس کا کوئی جز باقی رہ گیا، اور اگر اس کے سوا کوئی اور حالت ہے، تو دیکھنا چاہئے کہ آخر وہ

کیا ہے، اب میں کہتا ہوں کہ ایک چیز جب ایک دوسری چیز بن جاتی ہے، تو اس وقت آیا یہ ہوتا ہے کہ جو چیز دوسری چیز بنی، وہ دوسری چیز بننے کے بعد موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے، اگر موجود رہتی ہے تو اب سوال دوسری چیز کے متعلق ہے، کہ وہ موجود ہے یا معدوم، اگر وہ بھی موجود رہی ہے، تو ظاہر ہے، کہ دونوں الگ الگ دو موجود ہیں، نہ کہ دونوں ایک موجود بن گئے ہیں، اور اگر دوسری چیز معدوم ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ پہلی چیز جو موجود تھی، وہ کوئی موجود شئے نہیں بلکہ معدوم شئے بن گئی، ظاہر ہے کہ یہ بات کیا سمجھ میں آسکتی ہے، اور اگر پہلی چیز معدوم ہو جاتی ہے تو پھر وہ کوئی دوسری چیز بنی نہیں، بلکہ وہ تو معدوم ہو گئی، اور ایک اور چیز پائی گئی، بہر حال نفس اشیاء کی صورت بن جاتا ہے اس کا کوئی مطلب سمجھ ہی نہیں آتا۔

اس سلسلے میں جس شخص نے سب سے زیادہ لوگوں میں اس خیال کو پھیلایا، یہ وہی شخص ہے جو ایساغوجی کا مصنف ہے، اس شخص کو ایسے اقوال اور نظریات کے بیان کرنے کا بہت شوق تھا جن میں تخیل، اور صوفیانہ شاعری سے کام لیا گیا ہو، وہ اپنے ان خیالات میں خود اپنی تسلی کے لئے بھی اور دوسروں کے لئے بھی تخیل ہی پر بھروسا کرتا تھا اور اس کو کافی خیال کرتا تھا، ارباب بصیرت و تمیز کو اس کا اندازہ اس کی ان کتابوں سے ہو سکتا ہے جن میں اس نے "عقل و معقولات" سے بحث کی ہے، اور ان کتابوں سے بھی جو "نفس" کے متعلق اس نے لکھی ہے (بہر حال اس کے خیالات تو صرف شاعرانہ ہیں) البتہ یہ بات درست ہے، کہ اشیا کی صورتوں کا نفس میں حلول ہوتا ہے، نفس ان صورتوں سے آراستہ و پیراستہ ہوتا ہے، عقل ہیولانی کے توسط سے نفس ان صورتوں کے لئے گویا مکان ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اگر نفس موجودات میں سے کسی شئے کی بالفعل صورت

بن جاتا ہے، (جیسا کہ فرفوریوس کا خیال ہے) تو ظاہر ہے کہ فعلیت کی وجہ صورت ہی ہوگی، یعنی فعلیت صورت ہی کا نام ہوگا، اور ایسی حالت میں صورت والی ذات یعنی نفس میں اب کسی دوسری شے کے قبول کرنے کی صلاحیت باقی نہ رہے گی، کیونکہ قبول کرنے کی صلاحیت تو اس میں ہوتی ہے جو شے کی قابل ہو، (لیکن جو خود وہ شے بن جائے ہو اس میں صلاحیت کیسے باقی رہ سکتی ہے) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اب نفس میں دوسری صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت باقی نہ رہے گی، حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے، یعنی ایک صورت کے قبول کرنے کے بعد یا جاننے کے بعد نفس دوسری صورتوں کو قبول کرتا اور رجاتا ہے۔ اب یہ دوسری صورت پہلی صورت کی غیر اور مخالف نہیں ہے، تو یہ عجیب تر بات ہوگی، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے قبول اور عدم قبول دونوں ایک ہی بات ہو، اور اگر یہ دوسری صورت پہلی صورت کی مخالف اور غیر ہے، تو (اتحاد کی بنیاد پر) اب نفس بجنسہٖ ہی دوسری معقول صورت بن جائے گا، یعنی نفس کی جو اپنی ذات تھی وہ ایسی چیز ہوگی جو اس کی ذات کی غیر ہے۔

مگر سچ یہ ہے کہ تعقل و ادراک میں یہ سب کچھ بھی نہیں ہوتا، بلکہ عاقل تو نفس ہوتا ہے، اور عقل سے مراد نفس کی وہ قوت ہے جس کے ذریعے سے وہ ادراک اور تعقل کرتا ہے، یا عقل معقولات و معلومات کی ان صورتوں کو قرار دیا جائے چونکہ نفس میں ان صورتوں کی حیثیت معقول اور معلوم ہونے کی ہے، اس لئے عاقل و معقول عقل، یہ تینوں چیزیں ہمارے نفوس میں تو ایک نہیں ہو سکتیں، البتہ ایک دوسری شے میں یہ ہو سکتا ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر میں اسے بیان کروں گا۔

اسی طرح عقل ہیولانی سے اگر نفس کی صرف استعداد و صلاحیت

مراد ہو، تو جب تک ہمارے نفوس کا بدن سے تعلق ہے،
عقل ہیولانی ہم میں موجود رہتی ہے، اور اگر نفس کی مطلق
استعداد و صلاحیت کا نام عقل ہیولانی نہ رکھا جائے، بلکہ ہر شے
کے تعقل کی صلاحیت اس سے مراد ہو، تو اس بنیاد پر یہ مانا جائے گا کہ فعلیت
جب موجود ہو جاتی ہے تو استعداد باطل ہو جاتی ہے (یعنی جس صورت کی
عقل ہیولانی ہم میں تھی جب اس صورت کا حصول نفس میں ہو جاتا ہے
تب عقل ہیولانی جو اسی صورت کی استعداد کا نام تھا باطل ہو جاتی
ہے) شیخ کا کلام انھی کے الفاظ میں ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ عموماً دو چیزوں کا باہم اس طرح متحد ہو جانا کہ دونوں بجائے دو ہونے کے ایک ہو جائیں، خصوصاً عاقل و معقول عالم و معلوم میں اس قسم کے اتحادی علاقے کے پیدا ہونے کو شیخ نے جو ناممکن اور ناجائز قرار دیا ہے، اور شیخ نے اس کی جو وجہ بیان کی ہے، یا جن دلائل سے اس قسم کے اتحاد کا باطل ہونا ثابت کیا ہے۔ قبل اس کے کہ ان کی تنقیح و تنقید کی جائے، اور جو اعتراضات شیخ نے اس دعوے پر کئے ہیں ان کا جواب دیا جائے، ان چند تمہیدی امور کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے، کہ شے کے موجود ہونے میں جس چیز کو اصل اور بنیاد ہونے کی حیثیت حاصل ہے، وہ وجود ہے، وجود ہی شے کی شخصیت کا مبدء ہے اور وہی اس کی ماہیت کا منشا بھی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے، کہ وجود کا شمار ان امور میں ہے، جو شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں، اور جو کمال اور نقص سے موصوف ہوتے ہیں، وجود پر یہ حالات اس طور پر طاری ہوتے ہیں کہ شے کی شخصیت ہر حال میں محفوظ رہتی ہے، آدمی ہی کو دیکھو کہ جس وقت وہ شکم مادر میں ہوتا ہے بلکہ جس وقت نطفے کی شکل میں رہتا ہے، اس وقت سے عاقل و بالغ معقول و معلوم ہونے تک کتنے حالات و انقلابات سے وہ گذرتا ہے، لیکن بایں ہمہ ابتدا سے آخر تک اس کی شخصیت اور اس کا وجود برابر محفوظ ہوتا چلا آتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ، اتحاد کے لفظ کا اطلاق تین مختلف طریقوں سے کیا جاتا ہے، کسی ایک ہستی کا دوسری ہستی کے ساتھ یا کسی ایک موجود کا دوسرے موجود کے ساتھ اس طور پر متحد ہو جانا کہ دونوں جو دو الگ الگ وجود تھے وہ بجائے دو رہنے کے بالکل ایک ہو جائیں، یہ اتحاد کا پہلا اطلاق ہے، کوئی شبہہ نہیں کہ اس قسم کا اتحاد یقیناً ناممکن ہے اور شیخ نے نظریۂ اتحاد کے ابطال کی جو دلیلیں بیان کی ہیں وہ اس قسم کے اتحاد کے ابطال کی حد تک بالکل درست اور صحیح ہیں اسی طرح معانی اور مفہومات میں سے کوئی ایسا مفہوم یا ماہیتوں میں سے کوئی ایسی ماہیت جو دوسرے مفہوم یا ماہیت کی بالکل غیر ہو، باوجود اس غیریت کے پھر ان دونوں مفہوموں یا ماہیتوں کا متحد ہو کر ایک ہو جانا اور اس طرح ایک ہو جانا کہ ایک کو دوسرے پر حمل ذاتی اولی کے طور پر محمول کرنے لگیں، یعنی وہ وہی ہے" (جیسے انسان انسان ہے) اس قسم کا حمل صحیح ہو جائے، جو اتحاد کا دوسرا اطلاق ہے، یقیناً اتحاد کی یہ شکل بھی محال اور ناممکن ہے، اس لئے کہ ایسے دو مفہوم جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ناممکن ہے، کہ دونوں باوجود اس غیریت کے ایک ہی مفہوم بن جائیں، اور معنی و مفہوم کے رو سے ایک بجنسہ دوسرا بن جائے، یہ بات بالکل بدیہی ہے، آخر جو معنی اور مفہوم دوسرے مفہوم کا غیر ہے، وہ باوجود غیریت کے ایک کس طرح ہو سکتے ہیں، مثلاً عاقل اور عالم کا مفہوم بجنسہ معقول اور معلوم کا مفہوم کیسے بن سکتا ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ کسی بسیط وجود پر عاقل اور عالم کا لفظ بھی، اور معقول و معلوم کا لفظ بھی صادق آئے، یعنی وجود تو ایک ہی ہو، لیکن اس پر چند ایسے معانی جو باہم مفہوم کے رو سے ایک دوسرے کے غیر ہوں صادق آئیں، مطلب یہ ہے، کہ ان معانی میں ایسی مغائرت نہ ہو جس کی وجہ سے شے میں وجودی جہات کے اعتبار سے تعدد پیدا ہو جائے۔

اتحاد کا تیسرا اطلاق یہ ہے، کہ کوئی موجود یا ہستی ایسی ہو، کہ

ایک زمانے تک اس پر ایک بات صادق نہ آتی تھی پھر اس کے کمالات اور صفات میں اضافہ ہوا، اور اس اضافے کی وجہ سے اب وہی مفہوم یا ماہیت جو اس پر صادق نہیں آتی تھی پھر صادق آنے لگی، اور جو چیز وہ نہ تھی اس اضافے کے بعد وہی وہ ہوگئی، ظاہر ہے کہ اس قسم کا اتحاد صرف ممکن ہی نہیں بلکہ آئے دن ایسا ہوتا رہتا ہے، مثلاً جمادات، نباتات، حیوان میں جو صفات اور معانی الگ الگ منفرق طور پر پائے جاتے ہیں ایک انسان میں سب کا اکھٹے ہو کر پایا جانا روزمرہ کا مشاہدہ ہے یہاں یہ اعتراض نہ کرنا چاہیئے، کہ حیوانی، نباتی، جمادی صفات و معانی انسان میں جو پائے جاتے ہیں، تو یہ کسی ایک قوت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ مختلف قوتوں کی وجہ سے یہ مختلف امور اس پر صادق آتے ہیں، اس اعتراض کی گنجائش یہاں اس لئے نہیں ہے، کہ انسان پر یہ مختلف امور جو صادق آتے ہیں، یہ اس کی ذات کی اس صورت کا نتیجہ ہے جو اپنے اندر مختلف قوتوں کو سمیٹے ہوئے ہے، اس لئے کہ انسان کی تمام قوتیں خواہ ادراکی ہوں یا تحریکی، یعنی اس کے قوی مدرکہ ہوں یا محرکہ دونوں قسم کی قوتیں بدن کے ادے پر اور اعضا کے مختلف حصوں پر ایک ہی بسیط مبدء سے فائض ہوتی ہیں، یعنی ان کا سرچشمہ انسان کا نفس اور اس کی حقیقی ذات ہے، یہی نفس درحقیقت جڑ اور اصل ہے، اور قوتیں گویا اس کی شاخیں اور فروع ہیں، نفس کی حیثیت گویا تمام حاسوں کے حاسے کی ہے، اور تمام اعمال و حرکات کے عمل و حرکت کی ٹھیک جو حال اس عقل بسیط کا ہے، جسے حکماء ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تمام تفصیلی معقولات و معلومات کی وہی اصل اور بنیاد ہے، یہی حال نفس کا بھی ہے، اسی کتاب میں تم پر یہ مسئلہ انشاء اللہ آیندہ اپنے مقام پر واضح ہوگا کہ عقل فعال یعنی ہمارے نفوس پر جو غیبی، عقلی قوت عمل کرتی ہے، وہی تمام موجودات کی کل ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی ساری پیداوار اور تمام مکونات کی

صورتوں میں جو کلی معانی اور مفہومات پائے جاتے ہیں عقل فعال بذات خود ان تمام معانی اور مفہومات کی مصداق ہے، اور سب اس کی ذات پر محض اسی کی ذات کی بنیاد پر صادق آتے اور اس پر محمول ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی ہستیاں اور ایسے موجودات جن میں کمالات اور صفات کا اضافہ ہوتا رہتا ہے، ان کے متعلق اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جو معانی اور مفہومات ان پر پہلے صادق نہیں آتے تھے وہی پھر خود ان کی ذات پر بذات خود صادق آئیں، یہ ہو سکتا ہے اور ہوتا رہتا ہے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے ؎ لیس علی اللہ بمستنکر ÷ ان یجمع العالم فی واحد ÷ (حق تعالیٰ کے لئے یہ کوئی عجیب امر نہیں ہے کہ کسی ایک ذات میں سارے عالم کو اکٹھا کر دے) بہرحال جب یہ تمہیدی امور ذہن نشین ہو چکے، تو اب میں شیخ کے دلائل و وجوہ کے جواب کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، اور تفصیل کے ساتھ ہر دلیل کا جواب دیتا ہوں شیخ نے اپنے دعوے کے ثبوت میں جس عام دلیل کا ذکر اپنی کتاب اشارات میں کیا ہے، پہلے اس کے مقدمات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ جن دو چیزوں میں اتحاد کا دعویٰ کیا جاتا ہے، اگر دونوں موجود ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ ایک نہیں بلکہ دو ہوں گی، اور دونوں ایک دوسرے سے جدا ہوں گی میں کہتا ہوں کہ شیخ کا یہ دعویٰ بالکلیہ مسلّم نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ معنیٰ کے اعتبار سے چند مفہوم ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، لیکن باوجود اس کے سب کے سب ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہوں، آخر حیوان اور ناطق ظاہر ہے کہ دو الگ الگ مفہوم ہیں، دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں اور ایسے غیر کہ ان میں ایک دوسرے سے جدا ہو کر پایا جا سکتا ہے لیکن باوجود اس کے انسان میں یہ دونوں معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں۔

اسی طرح شفا والی عام دلیل اتحاد کے ابطال کی شیخ نے جو پیش کی ہے اس کے متعلق میں کہتا ہوں کہ شیخ نے جو یہ سوال اٹھایا تھا کہ ایک چیز جب دوسری چیز ہو جاتی ہے، تو سوال یہ ہے، کہ جب پہلی چیز دوسری چیز بنی تو اس وقت وہ پہلی چیز موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے" میں کہتا ہوں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پہلی چیز موجود رہتی ہے، اب شیخ کا اس پر یہ اعتراض کہ اگر پہلی چیز موجود رہتی ہے تو دوسری چیز کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ وہ موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے" میں کہتا ہوں کہ ہاں! یہ دوسری چیز بھی موجود ہی رہتی ہے، لیکن اس پر شیخ کا یہ دعویٰ کہ پھر یہ دونوں دو موجود ہوئے نہ کہ ایک" میں کہوں گا کہ ہاں دو موجود ہیں، لیکن ایسے دو موجود جو ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اور یہ جائز ہے، کہ چند ایسے معانی جو مفہوماً ایک دوسرے کے غیر ہوں، لیکن وجود واحد کے ساتھ موجود ہوں، جس کی مثال (حیوان و ناطق) کی گذر چکی بلکہ اگر ہر مفہوم اور ہر معنیٰ کے لئے یہ بھی ضروری ہو، کہ ان کے لئے وجود بھی ایک ہی ہو، اور اس بنیاد پر ایسے معانی جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ان کا وجود واحد کے ساتھ موجود ہونے کو ناممکن قرار دیا جائے گا، تو پھر نفس انسانی کے متعلق یہ عقیدہ غلط ہو جائے گا جو سمجھا جاتا ہے کہ باوجود اپنی بساطت کے نفس ایک ایسا موجود جوہر ہے جو عالم بھی ہے، قادر بھی ہے، سمیع و بصیر بھی ہے، حی و زندہ بھی ہے اور وہی محرک اور تمام حرکات و اعمال کا سرچشمہ ہے، بلکہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی احدی ذات کو بھی تو تمام کمالی صفات و معانی، اور اسمائے حسنیٰ کا مصداق یقین کیا جاتا ہے، اور سمجھا جاتا ہے کہ باوجود اس کے ذات حق اپنے ان تمام کمالات و صفات کے ساتھ بہ وجود واحد موجود ہیں، اور اس طرح موجود ہیں، جس میں قطعاً کسی قسم کی حیثیت کا کوئی اختلاف اور اس کا شائبہ بھی پایا نہیں جاتا، یہ تنقید اور جواب تو شیخ کی ان دلیلوں کا تھا؛

جن سے مطلقاً دو چیزوں میں اتحاد کو باطل ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی باقی شیخ کی وہ دونوں دلیلیں جن سے عاقل ومعقول عالم ومعلوم کے اتحاد کو خصوصیت کے ساتھ ناممکن قرار دیا گیا تھا، تو شیخ کی وہ دلیل جس کا ذکر اشارات میں کیا گیا ہے اس کے متعلق میں یہ عرض کرتا ہوں کہ شیخ نے جو یہ لکھا ہے، کہ بس ہم فرض کرتے ہیں کہ جو ہر عاقل (نفس) نے آ کا تعقل کیا اور نظریۂ اتحاد کی بنیاد پر اب یہ جوہر عاقل خود آ معقول ہو گیا، تو سوال ہوتا ہے، کہ جس وقت تک جو ہر عاقل نے آ کا ادراک نہیں کیا تھا، اور اس وقت وہ ج تھا، اب آ کے ادراک کے بعد وہ ج باقی ہے یا نہیں، یا ج ہونا اس کا باطل ہو گیا" شیخ کے اس مقدمے کے متعلق میں یہ تسلیم کر لیتا ہوں کہ جوہر عاقل نے جس وقت آ کا ادراک کیا، اس وقت ج ہونے کی صفت باطل نہیں ہوئی، بلکہ آ ہونے کی حالت ج ہونے کی کیفیت کے ساتھ متحد ہو گئی، البتہ آ ہونے کی صورت میں وہ نقائص اور کوتاہیاں جو ج ہونے کی صورت میں پائی جاتی تھیں ان کا ازالہ ہو جاتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ بچہ جب جوان ہو کر پورا مرد ہو جاتا ہے اس وقت آخر کیا صورت پیش آتی ہے یہی کہ بچپن سے کامل مرد ہونے تک وہ وہی چیز باقی رہتا ہے، البتہ بچپن کے زمانے میں جو نقائص اور عدمی امور اس میں پائے جاتے تھے ان کا ازالہ مرد ہونے کے بعد ہو جاتا ہے، الٰہیات شفا میں شیخ نے جہاں اس مسئلے کو بیان کیا ہے کہ چیز سے چیز کس طرح پیدا ہوتی ہے، خود اس کا اعتراف کیا ہے اس مقام پر شیخ رقم طراز ہیں:۔

> چیز سے چیز کے پیدا ہونے کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت تو یہ ہوتی ہے ایک چیز جیسی کہ وہ ہے، طبعاً کمالات کی طرف حرکت کر کے دوسری چیز بنتی ہے، مثلاً بچہ بحیثیت بچہ ہونے کے جب مرد ہونے کی طرف حرکت کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ بچہ جب پورا مرد ہو جاتا ہے اس وقت بچہ فنا ہو کر مٹ نہیں جاتا، بلکہ وہی بچہ اور کامل و مکمل

ہوجاتا ہے، کیونکہ ابتدا سے آخر تک ایک جوہری امر ہر حال میں باقی رہتا ہے نہ صرف جوہری امر بلکہ عرضی صفات جو بچے کے ہوتے ہیں وہ بھی باقی ہی رہتے ہیں، البتہ جن امور کا تعلق نقص اور کمی سے ہوتا ہے مرد ہونے کے ساتھ ساتھ ان کا ازالہ ہوتا چلا جاتا ہے یا مرد ہونے کے کمالات کے اعتبار سے جو باتیں بچے میں قوت و استعداد کی شکل میں تھیں وہ ختم ہو جاتی ہیں۔

چیز سے چیز بننے کی دوسری صورت یہ ہے کہ درحقیقت چیز میں دوسری چیز کے بننے کی طبعی کشش اور خاصیت نہیں پائی جاتی اگرچہ پہلی چیز میں دوسری چیز کی صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت واستعداد ہوتی ہے، لیکن یہ صلاحیت اس کی ماہیت کا اقتضا نہیں ہوتا بلکہ ماہیت کی جو چیز حامل ہوتی ہے، دراصل یہ استعداد اور قابلیت اسی حامل یا محل کی راہ سے اس میں پائی جاتی ہے، پھر جب پہلی چیز دوسری چیز بنتی ہے، تو پہلی چیز میں جو بالفعل جوہر پایا جاتا ہے وہ دوسری چیز نہیں بنتا، البتہ یہ کہہ سکتے ہو کہ دوسری چیز اس بالفعل جوہر کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ بہرحال پہلی چیز میں جو جوہر فعلیت کے رنگ میں پایا جاتا تھا اسی جوہر کا جز دوسری چیز بنتا ہے اور یہ اس کا وہ جز ہوتا ہے جو قوت اور استعداد سے تعلق رکھتا ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ پانی مثلاً جب ہوا بن جاتا ہے تو اس وقت پانی کا ہیولی (مادہ) آبی صورت کو ترک کرکے ہوائی صورت اختیار کرتا ہے، دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں چیز جب دوسری چیز بنتی ہے، اس میں دوسری چیز میں بجنسہ وہی جوہر باقی رہتا ہے جو پہلی میں تھا، لیکن دوسری صورت میں دوسری چیز میں بجنسہ پہلی چیز کا جوہر باقی نہیں رہتا بلکہ پہلی چیز کا صرف ایک جز دوسری چیز میں منتقل ہوتا ہے اور خود وہ جوہر (مثلاً پانی) فاسد ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ بجنسہ شیخ کے الفاظ کا یہ ترجمہ ہے۔

ظاہر ہے کہ اس بیان میں پوری صراحت کی گئی ہے، کہ

چیز سے جب دوسری چیز بنتی ہے، تو کبھی اس میں یہ بھی ہوتا ہے کہ پہلی چیز بجنسہ دوسری چیز سے متحد ہو جاتی ہے" اور پہلی چیز بجنسہ وہی چیز باقی رہتی ہے، البتہ اس میں بعض ایسے امور کا اضافہ ہو جاتا ہے جو اس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں، جب شیخ کو خود اس کا اعتراف ہے اور اپنے کھلے الفاظ میں خود وہی اس کی تصریح کر رہے ہیں تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ نظریۂ اتحاد کا وہ کس بنیاد پر انکار کرتے ہیں جب چیز سے چیز بننے کی جو پہلی قسم ہے اس میں وہ اسی اتحاد کے قائل ہیں یہ تنقید تو اس مقدمے کی ہوئی، اس کے بعد شیخ کی دلیل کا یہ فقرہ کہ "آ کے تعقل کے بعد اگر جوہر عاقل کی حالت وہی رہتی ہے جو ج کے تعقل کے وقت تھی تو ایسی صورت میں آ کا تعقل، اور عدم تعقل دونوں اس کے لئے برابر ہے" میں کہتا ہوں کہ شیخ نے جو دعویٰ کیا ہے، صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات اس وقت درست ہو سکتی تھی اگر اس جوہر عاقل کی ذات کسی ایسی کمالی صفت کی مصداق نہیں بنتی، جو نہ ہونے کے بعد اس میں پائی گئی ہے، شیخ پر تعجب ہے، کہ باوجود اپنی جلالت شان، اور رفعت قدر کے انھوں نے یہ فیصلہ کیسے صادر کیا کہ نفس انسانی اس وقت سے جس وقت اس میں ہر قسم کے ادراکی کمالات قوت و استعداد کے رنگ میں تھے، حتیٰ کہ تخیل اور احساس کی حالت بھی صرف استعداد اور صلاحیت کی تھی، اور اسی نفس کی وہ حالت جب اکثر معقولات اور معلومات، بلکہ جب کل معلومات اور معقولات کا بالفعل حصول اس میں ہو جائے، جیسا کہ عموماً بسیط عقول کا حال ہے، کہ ابتداً ان میں صرف معقولات و معلومات کی استعداد ہوتی ہے اور بعد کو یہی معلومات و معقولات کا ان میں بالفعل حصول ہو جاتا ہے، شیخ کہتے ہیں کہ باوجود اس کے بھی نفس پر کوئی ایسی چیز صادق نہیں آ سکتی، جس کا اپنی ابتدائی فطرت میں وہ مصداق نہ تھا، گویا اس کے یہ معنی ہوئے، کہ انبیاء علیہم السلام کے نفوس اور مجنونوں یا پاگلوں، بچوں بلکہ شکم مادر میں جو بچے ہوتے ہیں ان کے نفوس ذات انسانی کی جوہریت، اور

حقیقت کے رو سے درجے میں برابر ہیں اور ان دونوں قسموں کے نفوس میں اگر کسی قسم کا تفاوت اور اختلاف پایا جاتا ہے، تو وہ محض ان بیرونی اور عارضی عوامل اور عوارض کا نتیجہ ہے، جو ان نفوس کو خارج سے لاحق ہوتے ہیں، ہاں! اگر یہ کہا جائے کہ جو حال خود اصل وجود کا ہے، وہی حال ان وجودی کمالات کا ہے، یعنی ان وجودی کمالات کے معانی اور ان کے مفہومات انسانیت کے مفہوم اور ماہیت سے مختلف ہیں تو یہ بات جیسا کہ کہا گیا ہے اس وقت درست ہو سکتی ہے جب یہ مانا جائے کہ ماہیت یہ واقع میں وجود زائد نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ زیادتی صرف تصور اور مفہوم کی حد تک محدود ہے، جیسا کہ بار بار اس کا ذکر کیا جا چکا ہے کیونکہ یافت اور تحقق تو دراصل صرف وجود کو حاصل ہے اور ماہیت اس سلسلے میں وجود کی صرف تابع ہونے کی حیثیت رکھتی ہے شیخ نے اس کے بعد جو یہ لکھا تھا کہ پہلی چیز اگر باطل اور غائب ہو جاتی ہے، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ شے کا حال باطل ہو گیا اور اس کی ذات باقی رہتی ہے ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں اس کی نوعیت ان استحالات کی ہو کر رہ جائے گی جن میں شے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرتی ہے جیسا کہ عام حکمار کا خیال ہے" اس شق کے متعلق میں یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ اتحاد کی صورت میں کوئی ایسی چیز باطل اور غائب نہیں ہوتی جیسے شے کے تقوم میں دخل ہو، یعنی مقومات شے میں اس کا شمار ہو، یا ذات کی ہستی سے اس کا تعلق ہو، ہاں! ایسے امور جن کا تعلق نقص اور عدم سے ہوتا ہے، وہ بلا شبہ غائب ہو جاتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ ابتدا میں شے اپنے جوہر ذات کے اعتبار سے مثلاً ناقص تھی، پھر جوہر ہونے میں شدت اور تیزی پیدا ہوئی، لیکن یہ وہ کیفیت نہیں ہوتی ہے جو استحالات کی صورت میں پیش آتی ہے، یعنی جن میں کسی وجودی صفت کو چھوڑ کر شے کوئی ایسی صفت اختیار کرتی ہے جو اس وجودی صفت کی ضد اور مخالف ہوتی ہے، مثلاً پانی جب ہوا ہوتا ہے، یا کوئی سرچیز

گرم ہو جاتی ہے استحالے کی ان صورتوں میں جو پیدا ہوتا ہے، وہ صورت اس کی نہیں ہے۔

شیخ نے اس کے بعد جو یہ لکھا تھا کہ "اگر یہ حالت ذات پر طاری ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شے کی ذات باطل اور معدوم ہو جاتی ہے اور ایک نئی چیز نئے سرے سے پیدا ہوتی ہے" الخ ہر سے کہ اسی کو پھر یہ کہنا کہ چیز دوسری چیز بن جاتی ہے صحیح نہ ہوگا نیز اگر تم تامل و فکر سے کام لوگے تو معلوم ہوگا کہ اگر صورت حال یہی ہے تو ایک مشترک ہیولی کو وہ مقتضی ہوگی اور یہ تجدد پذیری بسیط شے کی نہیں بلکہ مرکب کی ہوگی۔

میں کہتا ہوں، کہ یہ بات گذر چکی کہ جو بات یہاں باطل اور غائب ہوتی ہے وہ ایک عدمی اور منفی امر ہے، جس کا تعلق قوت اور استعداد سے ہے، نیز ہم نے مقولے میں حرکت کے وقوع پذیر ہونے کی کیفیت کی جو تحقیق کی ہے، اور یہ بتاتے ہوئے کہ کن کن مقولوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، ہم نے جو یہ ثابت کیا ہے کہ کیف و کم بلکہ جوہر تک کے مقولوں کے لئے ایسے افراد کا ہونا ناگزیر ہے جن کا وجود تدریجی ہو، اپنی اس تحقیق کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شے کی ذات کو خود اپنی ذات ہی میں اس قسم کے تجدد و انقلاب سے سابقہ پڑے جس میں نہ شے کی ذات باطل ہو، اور نہ اس کا وجود زائل ہو، اور اس کے وجود یا ذات سے الگ نہ کوئی نئی چیز پیدا ہو، بلکہ حرارت جس طرح بذات خود تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے شدت پذیر ہوتی چلی جاتی ہے وہی صورت یہاں بھی پیش آتی ہے، اس لئے کہ شدت پذیری کے زمانے میں اگر حرارت کی ذات کو ہر لحظہ اور ہر آن کسی دوسرے وجود کے ساتھ موجود ماننا جائے گا تو اس سے تتالی آنات والی خرابی لازم آتی تھی، اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ مسافت اور حرکت کی ترکیب ایسے اجزا سے ہو جن کی تقسیم ناممکن ہو، جو ظاہر ہے کہ محال ہے، جیسا کہ

جزء لا یتجزی کے مباحث میں ثابت کیا گیا ہے کہ کسی ایسے جزء کا پایا جانا ناممکن ہے جس کی تقسیم کسی طرح نہ ہو سکتی ہو، بہرحال حرارت جب تیز سے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس اشتدادی حرکت کے وقت اس کا ایک ہی وجود اول سے آخر تک باقی رہتا ہے، یعنی شدت پذیری کی اس پوری مدت کے ہر ہر جزء میں ایک ہی وجود مسلسل قائم رہتا ہے، اگرچہ اس عرصے کی ہر آن میں حرارت کی ایک نئی قسم اس کو ثابت ہوتی چلی جاتی ہے، جیسا کہ ان لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ حرارت کے مختلف درجات میں باہم نوعی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے، گویا ہر درجے کی حقیقت دوسرے درجے سے نوعاً مختلف ہوتی ہے، جیسا کہ اس مسئلے کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں مگر باوجود اس اختلاف کے حرارت کے تمام مدارج ایک ہی تدریجی وجود کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، ایسی صورت میں چند مختلف معانی اور مفہومات کے متعلق اگر یہ مانا جائے کہ ایک ہی وجود کے ساتھ وہ موجود ہوتے ہیں یعنی وجوداً سب کے سب متحد ہوں، تو اس کے ناجائز ہونے کی آخر کیا وجہ ہو سکتی ہے مطلب یہ ہے، کہ ان تمام معانی اور مختلف مفہوموں کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ کسی ایک ہستی اور موجود سے عقل انھیں منتزع اور حاصل کرتی ہے، جس طرح اس وقت حاصل کرتی جب وہ متعدد موجودات کے ساتھ تعلق رکھتے، پس واقعہ یہ ہے، کہ مثلاً ایسی حرارت جو بالفعل موجود ہو، اس کا کسی ایسی حرارت کے ساتھ متحد ہو جانا، جو خود بھی بالفعل ہی موجود تھی، یا ایسی دو ذاتیں جن میں ہر ایک موجود ہو، ان دونوں کا ایک ہو جانا اور اس طرح ایک ہو جانا کہ بجائے دو موجود ہونے کے وہ ایک ہی موجود بن جائیں یہ بلا شبہ ناممکن اور محال ہے، اس لئے کہ بالفعل جو چیز موجود ہوتی ہے، اس کے لئے ایک خاص اور بالفعل تعین و تشخص کا ہونا بھی ضروری ہے، ظاہر ہے کہ کوئی خاص تعین بجنسہٖ کوئی دوسرا خاص تعین نہیں بن سکتا اس قسم کے دو خاص تعینوں کا باہم متحد ہو کر ایک ہو جانا قطعاً محال ہے،

اسی طرح ایسی ماہیت جس کی خاص تعریف اور خاص حد ہو، اور وہ کوئی محصل غیر مبہم مفہوم بھی رکھتی ہو، ناممکن ہے کہ وہ کوئی ایسی ماہیت بن جائے جس کی خاص تعریف اور خاص حد ہو، اور جس کا مستقل و محصل مفہوم ہو آخر انسان کے مفہوم پر گھوڑے کے مفہوم کو محمول کرنا کیوں محال ہے، یعنی باہم ایک کو دوسرے پر حمل اولی ذاتی کے طور پر محمول نہیں کرسکتے یہی وجہ ہے کہ خود اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے ہر ماہیت بجز اپنی ذات ہونے کے اور کچھ نہیں ہوتی، باقی ایسی ماہیتیں جو معنی اور مفہوم میں باہم مختلف ہوں لیکن کسی واحد وجود کے ساتھ موجود ہوں، تو کلی طور پر عقل اس کو ناجائز نہیں قرار دیتی البتہ بعض مقامات میں برہان اور دلیل سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ وہاں ایسا نہیں ہوسکتا، مثلاً واجب اور ممکن کی ماہیتیں ایک وجود کے ساتھ موجود نہیں ہوسکتیں، اسی طرح جو چیز بالفعل ہو، اور جو بالقوہ ہو، یا ایک جوہر ہو دوسری عرض ہو، یا ان دونوں میں تضاد کا علاقہ ہو یعنی ہر ایک دوسرے کی ضد ہو، یا ان میں عدم وملکہ کا تعلق ہو، الغرض اسی قسم کی وہ ساری ماہیتیں جن کے متعلق دلیل نے یہ ثابت کر دیا ہو، کہ ان کا کسی ایک وجود کے ساتھ موجود ہونا ناممکن ہے۔

باقی شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ "یہ بات مشترک ہیولی کو مقتضی ہے" میں کہتا ہوں کہ ایسی شے جس میں کمالات کے اضافے کی وجہ سے تبدل و تغیر ہوتا رہتا ہو، یہ ہوسکتا ہے کہ اس کا تعلق کسی ایسے مادی جوہر سے ہو جو زمانے اور حرکت کے زیر اثر ہو، ہمیں اس کے انکار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اس کے بعد شیخ کا یہ قول کہ "یہ بسیط کی نہیں بلکہ کسی مرکب شے کی تجدد پذیری ہوگی" میں کہتا ہوں کہ مرکب سے شیخ کی کیا مراد ہے، ایسا مرکب جس کی ذات میں خارجی طور پر ترکیب پائی جاتی ہو، اگر یہ مراد ہے تو ان کا دعویٰ قابل تسلیم نہیں ہے یعنی ایسا ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ ہر ایسی ہستی جو فعلی صورت رکھتی ہو ضروری نہیں ہے کہ

خارجی طور پر وہ مرکب ہو، خصوصاً ایسی صوری ہستی جو بالفعل متعقل ہونے کے لئے آمادہ اور تیار ہو چکی ہو، اور اگر مراد خارجی نوع ہے، جو اس نوع اور بدنی مادے سے مرکب ہو، تو ان کا دعویٰ صحیح ہے، لیکن نظریۂ اتحاد کو اس سے ضرر نہیں پہنچتا، شیخ نے نظریۂ اتحاد" کے ابطال پر جو دلیل اشارات میں قائم کی تھی، اس کی تنقید کے بعد اب ہم اس خاص دلیل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کا تذکرہ شیخ نے شفا میں کیا ہے، شفا میں شیخ کے اس قول کی ابتداء ان الفاظ سے ہوتی ہے" بالفعل موجودات میں سے کسی شے کی صورت اگر نفس بن جائے" اور آخر میں ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے" اور ہم کبھی اس کو دیکھتے ہیں کہ وہ کوئی دوسری صورت قبول کرتا ہے" ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلے کی تنقیح کی واقعی شکل یہ ہے کہ بدن کے مادے پر جب نفس کا وجود قائم ہوتا ہے، یعنی بدن کے ساتھ جب نفس کا تعلق شروع میں قائم ہوتا ہے تو اس وقت اس کی حیثیت وہی ہے جو کسی جسمانی ہستی کے صورت کی ہوتی ہے گویا ابتدا میں اس کی حیثیت وہی ہوتی ہے، جو عام محسوس اور خیالی صورتوں کی ہوتی ہے، یعنی شروع میں دنیا کی کسی چیز کی وہ عقلی صورت نہیں ہوتی، کیونکہ کسی عقلی صورت اور جسمانی مادے سے یہ ناممکن ہے کہ کوئی واحد جسمانی نوع کی آفرینش ہو مثلاً مختلف صفات اور کمالات کے اضافے کے بغیر مختلف انقلابات و تغیرات سے گذرے بغیر یہ نہیں ہو سکتا کہ ان دو مختلف امور سے انسان جیسی حقیقت تیار ہو، میرے نزدیک یہ بات تمام محالات میں محال ترین امر ہے، اور بدترین قسم کی پیچیدگیاں اس سے لازم آتی ہیں، اس لئے کہ شے کا جو قریب ترین مادہ ہوتا ہے، دراصل وہ شے کی صورت ہی کے جنس سے ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کے مادے سے شے کی صورت کو وہی نسبت ہوتی ہے، جو کسی فصل متقوم و محصل کو جنس قریب سے ہوتی ہے اسی بنیاد پر میں خیال کرتا ہوں کہ اپنی ابتداء پیدائش میں نفس کی حیثیت دراصل عالم کے موجودات میں سے کسی واحد صورت کی ہوتی ہے، یعنی منجملہ عام صورتوں کے وہ بھی ایک قسم کی صورت ہی ہوتی ہے

لیکن چونکہ اس میں عالم ملکوت کی طرف بہ تدریج ترقی کرنے کی صلاحیت و قوت ہوتی ہے، اس لئے شروع میں تو جسمانی موجودات کی وہ ایک صورت ہونے کی حیثیت رکھتا ہے مگر اس میں عقلی صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، نفس کا تمام صورت کی شکل میں بالفعل ہونا اور عقلی کمالات کی طرف بڑھنے کی اس میں قوت و استعداد کا ہونا ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے، جیساکہ خود شیخ ہی کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے جس کا تذکرہ کچھ پہلے کیا گیا ہے، یعنی شیخ نے لکھا تھا کہ چیز سے چیز بننے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کمالات کا شئے میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب طولی سلسلے میں کوئی چیز راہ ترقی میں گام زن ہوتی ہے، اور کبھی چیز سے چیز کے بننے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کو بگاڑ کر بنتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے، کہ عرضی سلسلے میں شئے حرکت کرتی ہے، جیساکہ معدات کے سلسلے میں ہوتا ہے گویا اب واقعے کی شکل یہ ہوتی ہے کہ نفسانی صورت جب حسی درجے میں ہوتی ہے، تو خیالی صورت کے لئے اس کی حیثیت مادے کی بن جاتی ہے، اور خیالی صورت عقلی صورتوں کے لئے مادے کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کا آغاز اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب ابتدائی معقولات کا فیضان نفس پر ہوتا ہے، اس کے بعد دوسرے درجے کے معقولات کا فیضان بہ تدریج ہوتا چلا جاتا ہے، جیساکہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے اور عنقریب ہم اس مسئلے کو زیادہ وضاحت سے بیان کریں گے، بہرحال اس کے بعد اب شیخ کا یہ قول کہ "صورت کی ذات میں کسی شئے کے قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی" قابل غور ہے، میں کہتا ہوں کہ شیخ کا یہ دعویٰ غیر مسلم ہے بلکہ صورت میں بھی قبول کرنے کا پہلو اس طرح سمٹا ہوا ہوتا ہے جس طرح بسیط نوع فصل کو اپنے اندر لئے رہتی ہے، شیخ کا اس کے بعد یہ قول کہ "قبول کی صفت شئے کے قابل میں ہوتی ہے" میں کہتا ہوں کہ ہاں یہ درست ہے لیکن اس کا دوسرا مطلب ہے یعنی قبول کرنے سے کبھی اس قسم کا انفعال اور اثر پذیری مقصود ہوتی ہے، جو آہستہ آہستہ تجددی رنگ میں ظہور پذیر ہو، اور یہ بات

اس وقت پائی جاتی ہے، جب شے کی ضد اس شے کے بعد حادث اور پیدا ہو، مثلاً کوئی متصل چیز جب انفصال کو قبول کرے، یعنی اتصال کے بعد شے میں انفصال پیدا ہو، یا جیسے پانی جب ہوا ہو جائے۔ باقی کمالات و صفات کے اضافہ و ترقی کی قوت و صلاحیت پر جب قبول کا لفظ بولا جاتا ہے، تو یہ اس کا ایسا معنی ہے، جو صوری اشیاء میں بھی پایا جا سکتا ہے، یعنی کمالات میں ترقی کرنے کی جو صلاحیت اس میں پائی جاتی ہے، اس کے اعتبار سے صوری اشیاء کو بھی قبول کی صفت سے موصوف کر سکتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ شے میں خارجی امور کا جب عدم ہوتا ہے، تو اس وقت بھی قبول کا لفظ بولا جاتا ہے، اور ذہنی امور کا عدم جب شے میں ہوتا ہے، تو اس وقت بھی قبول کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں، قبول کی پہلی صورت اس مادے میں پائی جاتی ہے، جو صورتوں کو قبول کرتا ہے اور دوسری شکل ان صورتوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو مادے سے متعلق ہوتی ہیں باقی ایسی صورتیں جو ہر لحاظ سے اور ہر اعتبار سے مادے سے بے تعلق ہوتی ہیں، جنھیں مادے سے بالکلیہ کسی قسم کا لگاؤ نہیں ہوتا ان میں ظاہر ہے کہ تمام کمالات بالفعل موجود ہوتے ہیں، اور ایسے کمالات جو بالفعل موجود نہ ہوں، لیکن آئندہ ان کی توقع کی جا سکتی ہو، ان میں نہیں پائے جاتے۔

شیخ نے اسی شفا والی دلیل میں اس کے بعد جو یہ لکھا ہے کہ "اگر وہ غیر ایسا ہے جس میں اور اس صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، تو یہ عجائبات میں سے ہے، کیونکہ ایسی صورت میں قبول و عدم قبول دونوں باتیں ایک ہی ہو جائیں گی" میں کہتا ہوں کہ اس غیر کے غیر ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ بالفعل کوئی موجود صورت ہے، بلکہ وہ ایک ایسا معنی ہے جو اس نفسانی صورت کے ساتھ متحد ہے یعنی وجوداً دونوں میں اتحاد ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک شے کی صورت بعینہ شے کے وجود ہی کی تعبیر ہے، شے سے ذہن میں جو کلی مفہوم حاصل ہوتا ہے ہم اس کو صورت نہیں سمجھتے، اور ایسی حالت میں ہر شے کی صورت بجز

ایک واحد بسیط امر ہونے کے اور کچھ نہیں ہو سکتی مگر بایں ہمہ کبھی چند کمالی صفات اور معانی کی بھی وہ مصداق ہوتی ہے، اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا ہے، ٹھیک جس طرح وجود کبھی تو قوی اور شدید ہوتا ہے اور کبھی وہی ضعیف اور ناقص ہوتا ہے یونہی جب نفس قوی اور طاقتور ہو جاتا ہے، تو ایسے متعدد اور چند معانی کا وہ مصداق بن جاتا ہے، کہ ان معانی میں سے اگر ہر ایک الگ الگ پائے جاتے، تو بسا اوقات کسی ناقص جسمانی نوع کی وہ صورت قرار پاتے، مثلاً گھوڑے کی وہ صورت جس کا عقل تصور کرے یا اسی طرح عقلی درخت، اور عقلی زمین وغیرہ یعنی ان سب کے ذہنی وجود کی وہ صورت بن جاتا ہے، کیونکہ ان میں ہر ایک کی ایک ایسی جسمانی صورت ہوتی ہے، کہ جب خارج میں وہ پائی جائے گی، یعنی جسمانی مادوں میں اس کا ظہور ہوگا، تو کسی مادی نوع کی وہ صورت ہوگی، لیکن انہی صورتوں کا تحقق جب عقل میں ہوتا ہے، تو گو اس وقت عقلی جوہر کے ساتھ وہ متحد ہوتی ہیں، لیکن محض اس اتحاد کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس عقلی جوہر کی ذات کی وہ صورت بھی بن جائیں، (یعنی جو گھوڑے کو تصور کرے لازم نہیں آتا کہ اس کا نفس جو اگرچہ اس گھوڑے سے تعقل و تصور کے وقت متحد ہے خود بھی گھوڑا بن جائے) یا اس عقلی جوہر کے وجود کی وہ کوئی شکل قرار پائے بلکہ ان کی حیثیت صرف ان معانی کی ہوتی ہے، جو اس عقلی جوہر کے ساتھ اتحاد کا علاقہ رکھتے ہیں اور ان کا یہ اتحادی تعلق اس اتحادی تعلق سے کہیں زیادہ برتر و بلند ہے، جو ان صورتوں کو ادنیٰ درجے کی جسمانی صورتوں سے ہوتا ہے اس لئے کہ عقلی وجود ظاہر ہے کہ بہر حال عالی و شریف ہے، اس کی بلندی و شرافت کا یہ حال ہے کہ کبھی کبھی تمام معقولات ایک ہی وجود کے ساتھ اس میں پائے جاتے ہیں، لیکن اس وجود کی وحدت ویسی نہیں ہوتی جو اجسام اور جسمانی امور کی وحدت کا حال ہے۔

شیخ کا اس کے بعد یہ قول کہ "غیر اس صورت کا اگر مخالف ہے، تو اگر نفس ہی صورت معقولہ ہو تو لا محالہ وہ اپنی ذات کا غیر ہو گیا" میں

کہتا ہوں کہ نفس اپنی ذات کا غیر ضرور ہو جاتا ہے لیکن یہ غیریت وہ نہیں ہے، جس میں دو چیزیں باہم عدد اور تشخص ہونے میں ایک دوسرے کے مغائر ہوں بلکہ کمال و نقص یا معنی اور مفہوم کے اعتبار سے یہ جو غیریت پیدا ہوتی ہے لیکن باوجود غیریت کے وجود وہی باقی رہتا ہے، جو پہلے تھا، بلکہ اس غیریت کے بعد وہی وجود جو پہلے ناقص حال میں تھا اب زیادہ افضل اور بہتر حال میں آگیا۔

شیخ کا قول اور یہ دعویٰ کہ نفس دراصل عاقل ہوتا ہے، اور عقل سے مراد نفس کی وہ قوت ہے جس سے وہ معلومات کا ادراک کرتا ہے یا معقولات و معلومات کی صورت کا نام عقل رکھ دیا جائے اور چونکہ ان معلومات و معقولات کی نفس میں معلوم و معقول ہونے کی حیثیت ہے اس لئے عقل و عاقل معقول تینوں ایک ہی چیز نہیں ہو سکتے" میں کہتا ہوں کہ عقل کا جو پہلا معنی شیخ نے بیان کیا ہے، یہ عقل بالفعل کا صحیح ترجمہ نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ عقل جس قوت کا نام رکھا گیا ہے، اس قوت سے مراد خواہ نفس کی صلاحیت اور استعداد ہو، یا معلومات و معقولات سے نفس کی ذات جب خالی اور پاک ہو، اس قوت سے یہ مراد ہو، ہر حال میں یہ ناممکن ہے کہ وہ بجنسہ عقل بالفعل ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی شے بجنسہ قوت و استعداد بھی ہو، اور وہی فعلیت بھی ہو وہی جہل بھی ہو، اور وہی علم بھی ہو، باقی دوسرا احتمال یعنی ان معقولہ اور معلومہ صورتوں کو عقل بالفعل قرار دینا، جیسا کہ شیخ کا خیال ہے، اور وہ اس کے مدعی ہیں کہ نفسانی جوہر جو گوشت پوست رکھنے والے بشری حیوان کی کمالی صورت کا نام ہے، وہ ان صورتوں کا ادراک اس طور پر کرتا ہے کہ خود اس کی ذات وہی رہتی ہے جو تھی۔ جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے، تو یہ ایسی بات ہے جس کے ناممکن ہونے کو میں پہلے ثابت کر چکا ہوں، اور اس میں جو خرابیاں ہیں وہ بیان کر چکا ہوں، یعنی نہ یہ بات نفس کے اعتبار سے درست ہے اور نہ ان صورتوں کے حساب سے، نفس کے اعتبار سے تو یہ خیال

اس لیے غلط ہے کہ جو نفس عقل سے خالی ہوگا وہ ان عقلی صورتوں کا ادراک کیسے کرے گا، جو اس کی ذات سے مباین اور جدا ہیں اور جن کا وجود نفس کے وجود سے خارج ہے، نیز چیز کے لئے کسی چیز کو جس طرح اس وقت تک ثابت کرنا صحیح نہیں ہے، جب تک کہ وہ شے جس کے لئے چیز ثابت کی جا رہی ہو، خود ثابت اور موجود نہ ہو، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ ذہن میں اگر کوئی چیز کسی چیز کو ثابت کی جائے گی تو اس کا ثبوت ذہن میں ضروری ہے اور خارج میں اگر کوئی چیز کسی چیز کو ثابت کی جائے گی تو خارج میں اس کا وجود ضروری ہے، اس لئے کہ دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جو چیز وجود کے مقامات وظروف ذہن یا خارج میں سے جس مقام یا ظرف سے معدوم ہوگی، اسی مقام اور ظرف میں کوئی شے اس کو ثابت نہیں ہو سکتی یا جس عالم سے وہ معدوم ہوگی اسی عالم میں کوئی شے اس کو ثابت نہیں ہو سکتی، کیونکہ کوئی موجود چیز ظاہر ہے کہ کسی موجود ہی کو ثابت ہو سکتی ہے نہ کہ مفقود اور معدوم کو، پھر جو حال ثبوت کا ہے، یہی حال تقریباً اس عقلی وجود کا بھی ہے جو عالم عقل میں پایا جاتا ہے، یعنی ایسا عقلی وجود جو مادے اور مادے کے تمام متعلقات سے بے لگاؤ، اور مجرد و پاک ہو، وہ بھی کسی شے کو اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس شے کو بھی اسی قسم کا وجود ثابت نہ ہو، یعنی اس کو بھی عقل اور بالفعل معقول ہونا چاہیئے، جس کا حاصل یہی ہوا کہ جو چیز خود بالفعل معقول اور معلوم نہ ہوگی اس کے لئے کوئی چیز بالفعل معقول ومعلوم ہونے کی حیثیت سے ثابت نہیں ہو سکتی، جس طرح جو چیز بالقوۃ معقول اور معلوم ہوتی ہے، مثلاً مادی صورتوں کا جو حال ہے، وہ انہی چیزوں کو ثابت ہو سکتی ہے، جو معقول بالقوۃ ہو، مثلاً اجسام اور مقادیر جو مختلف وضع وشکل کے صفات کے ساتھ متصف ہیں، پس معلوم ہوا کہ جب تک نفس خود معلوم اور معقول ذات نہ بن سکے گا، اس وقت تک کوئی عقلی صورت بھی اس کو ثابت نہیں ہو سکتی، نہ یادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں عقلی صورتوں کے

ادراک و تعقل کی صلاحیت و قوت اسی رنگ میں ہو سکتی ہے، جس رنگ میں خیالی اور وہمی صورتوں سے نفس کو اس وقت تعلق ہوتا ہے، جب تک خیال کی طرف اس کی توجہ مبذول نہیں ہوتی اور ان صورتوں پر عقل فعال کا نور نہیں چمکتا، نفس کے اعتبار سے تو یہ بات اس لئے ناقابل فہم ہے، باقی خود عقلی صورتوں کے حساب سے اس کا محال ہونا تو جس برہان کا حق تعالیٰ کی طرف سے مجھے الہام ہوا ہے اس کی تقریر تم سن چکے ہو، اس کو پیش نظر رکھنے سے بآسانی اس مسئلے کو تم سمجھ سکتے ہو، میرا مطلب یہ ہے کہ یہ عقلی صورتیں چونکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی تمام ماسوا سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی، چونکہ ایسی ہویتوں اور شخصیتوں کی مالک ہیں، جو بذات خود معقول اور معلوم ہیں، خواہ ایسی چیز جو ان کا تعقل کرے دنیا میں پائی جائے یا نہ پائی جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جب نفس سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی یہ صورتیں معقول اور معلوم بھی باقی رہتی ہیں، تو بذات خود یقیناً یہ اپنی ذات کی عاقل اور عالم بھی ہیں،" اور اس بنیاد پر لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ نفس ان صورتوں کے ساتھ متحد ہے اور یہی ہمارا مقصد ہے۔

مخفی مباد کہ عاقل و معقول، اور عالم و معلوم کے اتحاد کے نظریے کی شیخ نے اگرچہ اپنی تمام کتابوں میں شدت سے تردید کی ہے اور اس خیال کے غلط ہونے پر انہیں سخت اصرار ہے، لیکن بایں ہمہ اپنی کتاب جس کا نام "المبدأ والمعاد" ہے شیخ نے اسی خیال کو بیان کر کے اس فصل میں جس کا عنوان یہ ہے کہ "واجب الوجود کی ذات معقول اور عقل ہے" اسی دعوے کے ثبوت میں دلیل بھی پیش کی ہے، میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کتاب میں شیخ نے جو یہ طرز عمل اختیار کیا ہے اس کی وجہ آیا یہ ہے کہ اس عقیدے کے لوگوں کے مذہب کو بیان کر کے بطور نقل کے اس کی دلیل بھی کسی خاص غرض کو پیش نظر رکھ کر انھوں نے درج کر دی ہے، یا عالم ملکوت کے افق سے ان پر حق کے روشنی کی کوئی تجلی ہوئی اور اس سے ان کی بصیرت جگمگا اٹھی، اس بنیاد پر خود اپنے ذاتی عقیدے کی

حیثیت سے انھوں نے اس کا ذکر کیا ہے۔ محقق طوسی نے اشارات کی شرح میں "مبدء و معاد" کے اس مقام کا تذکرہ کر کے شیخ کی جانب سے عذر پیش کیا ہے، اور اس کی تصریح کرتے ہوئے کہ اگرچہ یہ ایک بے بنیاد، اور غلط خیال ہے یہ لکھا ہے، کہ اس کتاب میں شیخ نے چونکہ اس کا التزام کیا ہے کہ مبدء اور معاد کے متعلق مشائیوں میں معلم اول کے رفقا اور تلامذہ کے جو خیالات ہیں صرف انھی کو بیان کروں گا (گویا اس میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کی حیثیت ذاتی عقائد و خیالات کی نہیں، بلکہ محض نقل اور حکایت کی ہے) میں کہتا ہوں کہ اس عبارت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ شریف و عالی خیال "محض متقدمین تک محدود رہا، بعد کو ارباب بحث و نظر نے پھر اس کی طرف توجہ نہ کی، اور کس مپرسی کے اسی حال میں یہ پڑا رہتا، اگر حق تعالیٰ بعض مسکین فقیروں پر کرم نہ فرماتے، اور عزیز حکیم کی قوت سے اس کا سینہ کھولا نہ جاتا۔

فصل

نفس انسانی عقل فعال کے ساتھ متحد ہو کر ادراک اور تعقل کرتا ہے، متقدمین کے اس خیال اور نظریہ پر اس فصل میں بحث کی جائے گی۔

اسلامی عہد کے حکماء کی کتابوں میں اس مسئلے کے متعلق بھی یہی مشہور ہے، کہ جس طرح مذکورۂ بالا عقیدہ (یعنی عاقل و معقول کے اتحاد کا نظریہ) غلط اور بے معنی ہے، اسی طرح یہ خیال بھی باطل و بے بنیاد ہے، کیونکہ دونوں مسئلوں میں بہت قریبی تعلق ہے، بہر حال اس خیال کی تغلیط میں یہ بیان کیا گیا ہے، کہ عقل فعال کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ کوئی ایسی واحد شے ہے، جو ہر قسم کے تعدد اور تکثر سے پاک اور بری ہے، یا اس میں بھی اجزا اور ابعاض پائے جاتے ہیں اگر پہلی شق مانی جاتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی ایک چیز کے تعقل و ادراک کی وجہ سے اگر کوئی چیز عقل فعال سے متحد ہو جائے، تو چاہئے کہ سارے معلومات و معقولات کا اسے علم حاصل ہو جائے اس لئے کہ تمام معلومات و معقولات کا جو عالم ہے،

اس کے ساتھ اگر کوئی چیز متحد ہو جائے گی، تو چاہئے کہ جو کچھ اس کے معلومات و معقولات ہیں وہ سب اس چیز کے بھی معلوم اور معقول بن جائیں، اور اگر عقل فعال کے کل سے نہیں بلکہ اس کے کسی جزء سے شے کا اتحاد ہوتا ہے، تو اس شق پر یہ ماننا پڑے گا کہ ہر انسان میں جن جن معلومات کے حاصل ہونے کا امکان ہو، ان میں سے ہر معلوم کے اعتبار سے عقل فعال میں ایک خاص جزء ہو، لیکن انسان میں جن معلومات اور معقولات کے حصول کا امکان ہے چونکہ وہ غیر متناہی ہیں، تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عقل فعال ایسے غیر متناہی اجزا سے مرکب ہے جن میں ہر جزء کی حقیقت دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے کہ معقولات اور معلومات جو غیر محدود ہیں ان کی حقیقتیں بھی مختلف ہیں، نیز اس کے سوا ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے کہ ان معقولات اور معلومات میں ہر معقول اور ہر معلوم کے متعلق چونکہ یہ ممکن ہے کہ غیر متناہی اور لامحدود نفوس کو ان کا علم حاصل ہو، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ زید کا علم اور تعقل مثلاً سیاہی کا علم جو زید کو ہے وہ عمرو کے اسی علم کے مماثل ہو، یعنی عمرو کو جو سیاہی کا علم ہوگا، وہ زید کے علم کے مماثل ہوگا، اور ان سب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عقل فعال میں ایسے غیر متناہی اجزا کا ماننا ناگزیر ہوگا، جو نوعی طور پر متحد ہوں، اور یہ لامحدودیت ایک دفعہ نہ ہوگی بلکہ یہ بھی غیر متناہی ہی ہوگی، گویا ہر فرد انسانی کے اعتبار سے غیر متناہی اجزا کا سلسلہ عقل فعال میں پایا جائے گا، اور ہر سلسلہ نوعاً متحد ہوگا، ان وجوہ کی بنیاد پر جتنے محالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، وہ تو بجائے خود ہیں، لیکن ان کے سوا بھی عقل فعال سے اتحاد کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، اس میں ایک اور خرابی یہ ہے کہ ایسی چیزیں جو نوعاً باہم متحد ہیں (یعنی عقل فعال کے اجزا) ان کے متعلق یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان میں امتیاز نہ ان کی ماہیتیں کی راہ سے پیدا ہوتا ہے اور نہ ماہیتوں کے لوازم سے بلکہ ایسے عوارض و صفات جو لازم نہیں ہیں، بلکہ اپنے اپنے موصوفوں سے ان کا جدا ہونا ممکن ہے وہی یہاں باعث امتیاز ہیں، اور یہ بات جہاں کہیں بھی

پائی جاتی ہے اس کا سبب مادہ ہی ہوتا ہے ظاہر ہے کہ عقل فعال کو مادّے سے بھلا کیا سروکار، اس کا شمار تو ان امور میں ہے جو مادّے سے مجرد اور پاک ہوتے ہیں اور جب عقل فعال ہی مادّے سے مجرد اور پاک ہے، تو اس کے اجزا کا مادی آلودگیوں سے پاک ہونا زیادہ ضروری اور بدیہی ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ ایسے عوارض و صفات جن کا اپنے موصوفوں سے جدا ہونا ممکن ہے ان کی راہ سے بھی امتیاز کے پیدا ہونے کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اور جب اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، تو یہی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ جن امور میں تعدد اور کثرت کا پایا جانا ضروری ہے، وہ متعدد اور متکثر نہیں ہیں، یعنی عقل فعال کے اجزا کثیر اور متعدد نہیں ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ عقل فعال بسیط ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ مرکب ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے) اس لئے یہ دعویٰ کہ عقل فعال کے ساتھ نفس متحد ہو جاتا ہے ثابت ہوا کہ غلط اور بے بنیاد بلکہ ناممکن اور محال ہے، یہ ہے خلاصہ ان مباحث کا جن کا ذکر متاخرین نے اپنی کتابوں میں اس نظریے کی متفقاً تغلیط کرتے ہوئے کیا ہے، شیخ نے اس خیال کا تذکرہ کرنے کے بعد اپنی کتاب اشارات میں اسی کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:۔

> ان لوگوں کے سامنے دو ہی باتیں ہیں یا عقل فعال کو اجزا سے مرکب مان کر یہ تسلیم کریں کہ نفس کا اتصال اس کے بعض جز سے ہوتا ہے، اور بعض کے ساتھ نہیں ہوتا ہے یا یہ مانیں کہ عقل فعال ایک واحد اتصالی وجود ہے، اور نفس اسی ایک ہستی کے ذریعے سے کمال حاصل کرتا ہے اور ہر معقول و معلوم تک اسی کی راہ سے نفس کو رسائی حاصل ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ خیال ہو، یا وہ خیال جس کا ذکر اس سے پہلے کیا گیا، دونوں نظریے دراصل قدیم زمانے کے ایسے حکما اور اہل علم و حکمت کی طرف منسوب ہیں، جنھیں تعلیم، اور غور و فکر میں خاص امتیاز حاصل تھا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ کوئی ادنیٰ درجے کی معمولی باتیں نہیں ہو سکتیں، بلکہ یقیناً اس کا کوئی نہ کوئی ایسا صحیح و دقیق مطلب ہونا چاہیے جس کے

سمجھنے کے لئے ذرا زیادہ توجہ، اور بالغ تلاش کی ضرورت ہے، خصوصاً ان لوگوں کے اصل مقصد تک پہنچنے کے لئے چاہئے کہ دل و دماغ کو ہر قسم کی کدورتوں اور آلائشوں سے صاف و پاک کیا جائے، اور حق تعالیٰ کے آگے عجز و خاکساری کے ساتھ گڑگڑایا جائے، توفیق مانگی جائے، اس کی امداد و اعانت کا آدمی طلبگار ہو، ہم نے تو اللہ تعالیٰ کے سامنے الحاح و زاری کے ساتھ اپنی عقل کو ڈال دیا، اور اس مٹنے والے فنا ہو جانے والے ہاتھوں کو نہیں، بلکہ باطن کے ہاتھوں کو اس کے آگے پھیلا دیا، اپنی جان اس کے آستانے پر پھینک دی، اور اس مسئلے کے لئے خدا کے آگے بیچارگی کے ساتھ التجائیں کیں اس مسئلے کے متعلق بھی اور تمام ایسے حقائق جو اس کے مانند ہیں ہم نے خدا ہی کو اپنا ٹھکانا بنایا، اس باب میں میں نے کبھی کاہلی و غفلت سے کام نہیں لیا، بالآخر اسی کریم وجواد نے اپنے درخشاں نور سے میری عقل کو روشن کردیا، درمیان کے حجابات کا ایک حصہ ہمارے سامنے سے اٹھایا گیا، اس اوٹ کے ہٹنے کے بعد ہم نے دیکھا کہ عقلی عالم ایک واحد ہستی کی شکل میں موجود ہے، اور اس دنیا کے جتنے موجودات ہیں، سب کا دامن اسی واحد ہستی کے ساتھ بندھا ہوا ہے، سب اسی کے ساتھ متصل ہیں، اسی سے اس محسوس کائنات کی ابتدا ہے اور اسی پر ان کی انتہا ہے، تمام معقولات و معلومات اور تمام ماہیتوں کی اصل وہی واحد ہستی ہے، لیکن باوجود اس کے اس واحد ہستی میں نہ تعدد پیدا ہوتا ہے نہ تکثر نہ اجزاء نکلتے ہیں نہ اس میں تقسیم و تجزی کی گنجائش ہے، جو چیز اس سے فائض ہوتی ہے، اس کی وجہ سے اس کی ذات میں کوئی کمی پیدا نہیں ہوتی، نہ کسی چیز کے اتصال سے اس میں کسی بات کا اضافہ ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے، کہ مجھ پر اسی حقیقت کا انکشاف ہوا، چاہئے تھا کہ اس جوہر اور اس کے احکام کے جو دلائل ہیں ان کا ذکر بھی اسی مقام پر کردوں، لیکن چونکہ اس بحث کی اصلی جگہ اور ہے جو عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آرہی ہے اس لئے تفصیل کے لئے تو اسی کا انتظار کرنا چاہئے، البتہ اتنی بات جس سے اس خیال کے انکار کرنے والوں کا کچھ

شعور و فہم ایک حد تک دب سکتا ہے، یعنی ہر معقول اور معلوم کے جاننے اور ادراک کرنے کے وقت آدمی کا نفس اُس عالم (عقلی عالم) سے متصل ہوتا ہے اس عقیدے کو جو لوگ بعید از عقل قرار دیتے ہیں، ان کی اس وحشت کے ازالے کے لئے تین باتوں کا تذکرہ کرتا ہوں پہلی بات تو وہی ہے جس کا ذکر ابھی گذرا، کہ نفس کو جب کسی چیز کا علم حاصل ہوتا ہے، تو اس وقت نفس خود اس شے کی بجنسہ عقلی صورت بن جاتا ہے، اس نظریے کو میں برہان اور دلیل سے ثابت کر چکا ہوں، اور جو شبہات اس میں واقع ہوتے تھے ان کا بھی ازالہ کیا جا چکا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ تمام اشیائے معلومہ و معقولہ کا کل اور ان کی اصل عقل ہی ہے، اس دعوے کی دلیل جیسا کہ عرض کر چکا ہوں اپنے مناسب مقام پر پیش کی جائے گی، البتہ یہ چیز یاد رکھنے کی ہے کہ تمام معلومہ و معقولہ اشیار کا محل جو عقل کو قرار دیا جاتا ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ چیزیں اپنے خاص خاص خارجی وجود کے ساتھ ایک ایک کرکے جو پائی جاتی ہیں، پھر انھی وجودوں کے ساتھ وہ اکٹھی ہو کر ایک ہو جاتی ہیں، کیونکہ یہ بات تو ناممکن ہے، اس لئے کہ مثلاً فرسی ماہیت (یعنی گھوڑے کی ماہیت) جس طرح خارج میں ایک خاص قسم کا وجود، خاص قسم کی مقدار، وضع قطع شکل وصورت، رنگ ڈھنگ، مادہ وغیرہ رکھتی ہے، اسی طرح اس ماہیت کا ایک خاص عقلی وجود بھی ہے، جس کے خاص لوازم اور خاص عقلی صفات ہیں، جو اس خاص عقلی وجود کے ساتھ متحد ہوتے ہیں ان کا اتحاد اس عقلی وجود کے ساتھ اسی طرز کا ہوتا ہے، جیسے ماہیت اپنے خاص وجود کے ساتھ اپنے اجزاء سے متحد ہوتی ہے، خواہ یہ اتحاد خارج میں ہو، یا ذہن میں، گویا ہر ہر نوع اپنا ایک حسی وجود رکھتی ہے اور اسی حسی وجود کی وجہ سے اس کے افراد اور اشخاص باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں اور ایک مکان یا جگہ میں اسی کی وجہ سے سما نہیں سکتے، بلکہ ہر ایک دوسرے کا مزاحم ہوتا ہے یونہی ہر ہر نوع ایک عقلی وجود بھی رکھتی ہے، جو اسی نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے

ایک نوع دوسری نوع سے ممتاز ہوتی ہے، اور اس وجود میں ہر ایک دوسرے کے مزاحم ہوتی ہے، اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے اور یہی واقعہ بھی ہے کہ گھوڑے سے جو چیز عقل میں آتی ہے وہ اور چیز ہے اور نباتات سے جو چیز عقل میں حاصل ہوتی ہے، وہ دوسری چیز ہے۔ دونوں ایک دوسرے سے جعل و ساخت وجود اور بود میں الگ الگ ہوتی ہیں پس عقلی عالم میں اشیاء کی وحدت کا یہ مطلب نہیں ہے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ تمام ماہیتیں جو خارج میں متعدد و متکثر وجودوں کے ساتھ موجود ہیں، اور ان میں عددی کثرت پائی جاتی ہے، اسی طرح وہ عقل اور ذہن میں بھی ایسے کثیر و متعدد وجود کے ساتھ موجود ہیں جن میں عقلی کثرت پائی جاتی ہے، لیکن باوجود اس کے یہ ممکن ہے کہ وہ کسی واحد عقلی وجود کے ساتھ بھی موجود ہوں، اور یہی واحد وجود باوجود اپنی بساطت اور وحدت کے ان تمام ماہیتوں کے مختلف صفات و معانی کا مصداق بن سکتا ہے اور سب کو اپنے اندر سمیٹ سکتا ہے، تیسری بات یہ ہے کہ عقول کی وحدت وہ وحدت نہیں ہے جسے عددی وحدت کہتے ہیں جو تمام اعداد کا مبدا اور سرچشمہ ہے اور اسی عددی وحدت سے تمام اعداد بنتے ہیں، مثلاً جسم کی وحدت کا جو حال ہے، یا سیاہی، رنگ، حرکت وغیرہ کی وحدتوں کی جو کیفیت ہوتی ہے، عقول کی وحدت کی یہ حالت نہیں ہے بلکہ وہ ایک دوسرے طرز کی وحدت ہے، معنی کے رو سے ان دونوں وحدتوں میں یہ فرق ہے کہ جسم اور جسمانی امور کی وحدتوں کی یہ خصوصیت ہے کہ اسی وحدت کے مانند جب کوئی اور وحدت فرض کی جائے تو ان دونوں وحدتوں کا مجموعہ ہر ایک سے بڑا اور زیادہ ہوگا، ظاہر ہے کہ دو جسموں کا مجموعہ یقیناً ایک جسم سے بڑا ہوگا، یہی حال دو سیاہیوں وغیرہ کا ہے، یعنی دو سیاہیوں کی حالت وہی نہیں ہو سکتی جو ایک کی ہوگی، بلکہ یقیناً دوسرے کے اضافے سے سیاہی کے وجود میں تغیر رونما ہوگا، مگر عقلی وحدت کا حال اس سے بالکل مختلف ہے، مثلاً کسی تام عقل کے مانند دوسری عقل اگر فرض کی جائے تو

جو حال ایک عقل کا اپنی وحدت میں ہوگا یہی حال ہزار عقلوں کا اپنی کثرت میں باقی رہے گا، اسے مثال سے سمجھو، مثلاً انسان کو صرف انسان ہونے کے اعتبار سے فرض کیا جائے اور اس کے بعد انسان کو اس معنی کے ساتھ اسی کے مانند انسان ہی کے معنی کا اضافہ اس طور پر کیا جائے کہ انسان کے ان اضافہ شدہ معانی سے ہر قسم کے عوارض، جو انسان کو لاحق ہوتے ہیں ان سے قطع نظر کیا گیا ہو، یعنی وضع مقدار مکان این وغیرہ صفات و عوارض میں سے کوئی چیز ان کے ساتھ نہ ہو، اب غور کرو، انسان کے اس دوسرے معنی کے اضافے اور دوہرانے کے بعد کیا اس مجموعے کے حال کو اس حال سے مختلف پاتے ہو، جو حال اسی انسانی مفہوم کا اس وقت تھا، جب اس کے ساتھ دوسرے معنی کا اضافہ نہ ہوا تھا، مطلب یہ ہے کہ دو ہونے کے بعد والا حال اور جب تک وہ ایک تھا، اس وحدت کا حال کیا دونوں میں کیا کوئی فرق محسوس ہوتا ہے، یہی وہ نکتہ ہے جس کی طرف صاحب تلویحات نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے :-

ایسا خالص وجود جس سے زیادہ اتم اور کامل کوئی اور نہ ہو جب اس کو دوہرا کر فرض کیا جائے گا، تو غور کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ اس فرض کے بعد بھی وہ وہی ہے، جو فرض سے پہلے تھا کیونکہ خالص شے میں امتیاز کے پیدا ہونے کی کوئی شکل ہی نہیں ہے۔"

بہرحال جب یہ تین باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب میں کہتا ہوں کہ انسانی نفس میں اس کی قابلیت اور لیاقت ہے کہ تمام حقائق کا وہ ادراک کر سکے، اور ان کے ساتھ وہ متحد ہو سکے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، اور اسی نفس انسانی کی یہ شان بھی ہے، کہ وہ ایسا عقلی عالم بن جائے جس میں ہر عقلی ہستی، اور ہر جسمانی موجود کی صورت پائی جاتی ہو، اب اگر فرض کیا جائے کہ کوئی عقلی معنی نفس میں پایا گیا مثلاً عقلی گھوڑے کا نفس میں حصول ہو، اور یہ طے ہو چکا ہے، کہ ایسا عقلی معنی جو تشخص اور وضع میں نہیں بلکہ نوع اور حد (ذاتیاتی تعریف) میں واحد ہو، اس میں وجوداً تعدد اس وقت تک

پیدا نہیں ہوسکتا جب تک کہ کسی زائد امر کا اس کے ساتھ اضافہ نہ ہو، ایسی صورت میں وہ عقلی فرس (گھوڑا) جو عقل فعال میں پایا جاتا ہے، اور وہ عقلی فرس جو نفس میں موجود ہے، یعنی جس کے حصول کے بعد نفس بالفعل عقل بن گیا ہے، ان دونوں عقلی گھوڑوں میں معنی اور حقیقت کے رو سے تعدد کا پایا جانا ناممکن ہے بلکہ ان میں تعدد اگر پایا جائے گا، تو ان چیزوں کی راہ سے ہوگا جنھیں ان کی حقیقت اور حد پر زائد ہونے کی حیثیت حاصل ہو، پس معلوم ہوا کہ جو عقلی فرس نفس میں پایا جاتا ہے اور جو عقل فعال میں موجود ہے، دونوں امر واحد ہیں، اسی کے ساتھ یہ بات بھی گذر چکی ہے کہ نفس جس عقلی صورت کا ادراک کرتا ہے، اسی کے ساتھ وہ متحد ہوجاتا ہے، اور اس بنیاد پر ضروری ہوا کہ نفس اس عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جس میں اس حیثیت سے ہر چیز موجود ہے، یعنی عقلیات کے عدم ادراک کی حیثیت سے نہیں بلکہ ان کے ادراک و علم کی حیثیت سے ہر چیز اس میں موجود ہے، پس ثابت ہوا کہ جو نفس عقلی صورت کا ادراک کرتا ہے وہ عقل فعال کے ساتھ متحد ہوجاتا ہے، یعنی اس ادراک کی جہت سے عقل فعال اور نفس میں اتحاد پیدا ہوجاتا ہے، اور چونکہ عقل فعال میں تمام معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں اور اس طور پر موجود ہیں کہ ان کی وجہ سے خود عقل فعال میں کسی قسم کا تعدد اور تکثر نہیں پیدا ہوتا، اگرچہ یہ معانی اور صفات ایسے ہیں جن کے متعلق جائز ہے کہ منفرق اشیاء میں الگ الگ طریقے سے بھی پائی جائیں، پھر جس طرح عقل کے سوا، اور دوسرے مقامات اور ظروف میں جب معانی الگ الگ کثرت کے رنگ میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح ان معانی کا وجود جب عقل فعال میں اکٹھے ہوکر بایں شکل پایا جاتا ہے. کہ کثرت اور انقسام تجزی وانتشار کی تمام آلودگیوں سے اس وقت وہ پاک ہے، اور اس کی وجہ سے عقل فعال میں کسی قسم کی تقسیم وترکیب کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی یونہی اپنے مختلف کمالات کی جہت سے جب مختلف نفوس کا عقل فعال سے اتحاد ہوجاتا ہے تو اس اتحاد کی وجہ سے بھی عقل فعال میں نہ اجزا پیدا

ہوتے ہیں نہ اس میں انقسام و ترکیب راہ پاتی ہے، اور نہ اس اتحاد کی بنیاد پر یہ لازم آتا ہے، کہ ہر ہر نفس کو ہر قسم کا کمال اور ہر طرح کی فضیلت حاصل ہو جائے، جو لوگ اس شبہے میں مبتلا ہوئے ہیں اس کا منشا فقط اس قدر ہے کہ عقلی وحدت کی حقیقت ان کی نگاہوں سے اوجھل ہوگئی اور اس وحدت کو بھی انھوں نے عددی وحدت پر قیاس کر کے جو اس کے احکام تھے انھی کو عقلی وحدت کے لئے ثابت کرنا شروع کیا، آخر دیکھنا چاہئے، کہ حیوان کے ساتھ انسان بھی متحد ہے اور گھوڑے، بیل، شیر وغیرہ کو بھی اس سے اتحاد ہی کا تعلق ہے، یعنی ان میں ہر ایک اسی چیز سے متحد ہے جس کے ساتھ دوسرے متحد ہیں، لیکن باوجود اس کے ان میں سے کوئی ایک مثلاً گھوڑے کے ساتھ بیل متحد ہے اور نہ بیل اور شیر کا ایک ہونا لازم آتا ہے اس کا راز یہ ہے کہ حیوان کی وحدت دراصل ایک قسم کی اطلاقی مرسل وحدت ہے، اور اس قسم کی اطلاقی مرسل وحدت میں یہ جائز ہے کہ اس کے اعتبار سے مختلف امور میں اتحاد کا رشتہ پیدا ہو جائے، یہی حال عقلی وحدت کا بھی ہے، کہ متعدد اور کثیر معانی کے اجتماع کی راہ میں وہ روک پیدا نہیں کرتی، گویا عقلی حیوان کی حالت وہی ہے جو حیوان مطلق و مرسل کی ہے، کہ عقلی حیوانات حیوانِ مرسل کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں اپنی کتاب اثولوجیا میں معلم اول رقمطراز ہے :۔

اعلیٰ اور ما فوق عالم ایک ایسا کامل و تام زندہ عالم ہے جس میں تمام اشیا اکھٹے ہو کر پائے جاتے ہیں کیونکہ آفریدگار اول جو بذات خود تام اور کامل ہے، اس نے سب سے پہلی چیز جو (بغیر کسی مادے کے پیدا ہوئی)، وہ یہی ما فوق اور اعلیٰ عالم ہے، اسی لئے اس عالم میں ہر نفس اور ہر عقل کا وجود پایا جاتا ہے اس عالم میں نہ کسی قسم کی محتاجی ہے نہ بینوائی، کیونکہ وہاں جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں، سب کی سب غنا، اور زندگی سے معمور ہیں، گویا وہ ایک دنیا ہے جس میں زندگی ابل رہی ہے، اور حیات جوش مار رہی ہے،

ان چیزوں میں زندگی کی موجوں کا جو تلاطم برپا ہے، ان کا سرچشمہ ایک ہی ذات ہے، یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ اس عالم میں ایک حرارت، یا ایک ہوا، الگ الگ پائی جاتی ہے، بلکہ یہ ساری چیزیں درحقیقت اس دنیا میں ایک ہی کیفیت کے رنگ میں پائی جاتی ہیں، ایسی ایک کیفیت جس میں ساری کیفیتیں سمٹی ہوئی اور رکھی ہوئی ہیں، ایک ہی چیز میں گویا ہر چیز کا مزہ پایا جاتا ہے۔

اسی کتاب میں دوسرے مقام پر یہ لکھا ہے:۔

اس عالم میں حیات اور عقول میں جو اختلاف پایا جاتا ہے یہ حیات اور عقل کے مختلف حرکات کا نتیجہ ہوتا ہے، مختلف حیوانات اور زندہ ہستیاں اور مختلف عقول کا وجود انھی مختلف حرکات پر مبنی ہے، پھر ان میں بعض سے بعض زیادہ روشن اور زیادہ اشرف ہیں اور یہ اس لئے ہے کہ ان عقول میں بعض ابتدائی عقول یا عقول اولی سے زیادہ قریب ہیں، اسی لئے نور اور روشنی میں دو زیادہ درخشاں اور زیادہ شدید و تیز ہیں، اور بعض عقول دوسرے یا تیسرے درجے میں پائے جاتے ہیں، اسی لئے، اس عالم میں بعض عقول تو الہٰی عقول کے مرتبے میں ہیں، اور بعض ناطق ہیں، بعض غیر ناطق، بہرحال عقول شریفہ سے جتنی زیادہ دوری ہوتی چلی جاتی ہے، اسی اعتبار سے ان کا درجہ بھی گھٹتا چلا جاتا ہے۔ لیکن (ان نتائج کا ظہور تو اس عالم میں ہوتا ہے باقی) اس عالم میں جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں سب کی سب عقل والی ہی ہوتی ہیں، اسی لئے گھوڑا بھی وہاں ایک عقل ہی ہے اور گھوڑے کی جو عقل اس عالم میں پائی جاتی ہے وہ بھی گھوڑا ہی ہوتی ہے، یہ نہیں ہوسکتا کہ گھوڑے کی جو عقل[1] ہے، وہ انسان والی عقل ہوجائے، عقول اولی میں یہ ایسا

---

[1] اثولوجیا سے جو عبارت صاحب اسفار نے نقل کی ہے، اس کا لفظی ترجمہ تو یہ ہے کہ گھوڑے کا جو ادراک و تعقل کرتا ہے وہی وہ نہیں ہوسکتا جو انسان کا ادراک و تعقل

ہونا ناممکن ہے، بہرحال عقل اول جب کسی چیز کا ادراک و تعقل کرتی ہے، تو خود عقل اول اور جس چیز کا وہ تعقل کرتی ہے، دونوں ایک ہی ہو جاتے ہیں، اسی لئے ایسی چیز جس میں عقل نہ ہو، اس کا ادراک و تعقل عقل اول نہیں کرسکتی بلکہ نوعی عقل اور نوعی حیات ہی کا اسے تعقل ہوتا ہے، پھر شخصی حیات چونکہ بالکلیہ اطلاقی اور مرسل حیات سے خالی نہیں ہوتی اسی طرح شخصی عقل اطلاقی اور مرسل عقل سے خالی نہیں ہوتی، اور جب صورت حال یہ ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوسکتا ہے، کہ بعض حیوانات میں جو عقل پائی جاتی ہے وہ عقل اول سے خالی نہیں ہوسکتی، الغرض ہر عقل کے اجزا میں سے جو جز بھی ہوگا وہ وہی ہوگا جو کسی عقل کی تقسیم سے پیدا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر شے کی جو عقل ہوتی ہے: وہی بالقوت طور پر تمام اشیاء کی کل ہوتی ہے پھر جب یہ بالقوت عقل بالفعل ہو جاتی ہے، تو اس وقت اس میں خصوصیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے اور یہی خاص عقل عقل کے وجود کا آخری درجہ ہوتا ہے، اور جب یہ آخری درجہ فعلیت کی شکل اختیار کرتا ہے، تب وہ "مثلاً گھوڑا، یا کوئی اور حیوان بن جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ حیات اور زندگی جتنا زیادہ نیچے کی طرف حرکت کرکے اترتی چلی آئے گی، اسی قدر اس میں خست دنائت، اور کمتری پیدا ہوتی چلی جائے گی، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ حیوانی قوتوں کا دستور ہے کہ جتنا زیادہ وہ نیچے کی طرف

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کرتا ہے، لیکن علامہ سبزواری نے حاشیے میں اس کی تصحیح کی ہے، میں نے ترجمے میں انھی کی پیروی کی ہے، ورنہ اگر اصل ترجمے کو رکھا جائے تو عبارت لغو اور خلاف واقعہ ہونے کے سوا اسی اثولوجیا کی دوسری عبارتوں کے مخالف بھی ہے ۱۲ مترجم

اترتی جائیں گی، اسی قدر وہ کمزور اور ضعیف ہوتی جاتی ہیں، نیز
ان کے افعال و اعمال بھی پوشیدہ اور مخفی ہوتے چلے جاتے ہیں،
اور یوں ادنیٰ درجہ کے کمزور ضعیف حیوانات پیدا ہوتے ہیں،
لیکن جب حیاتی قوتیں اس کی کمزور و ضعیف ہو جاتی ہیں، تو
اس حیوان کے ساتھ جو عقل ہوتی ہے، وہ ایک دوسری تدبیر سے
اس کی تلافی کرتی ہے، یعنی بجائے ان قوتوں کے اس قسم کے
حیوانات میں طاقتور اور مضبوط اعضا پیدا کرتی ہے، جیسا کہ بعض
حیوانات میں تیز جنگلوں اور سخت نوکدار پنجوں کا ہم مشاہدہ
کرتے ہیں، اور بعضوں میں سینگ بعضوں میں نوکدار دانت
(انیاب) پائے جاتے ہیں، یعنی حیات اور زندگی کی جتنی کمی
ہوتی ہے، اسی اعتبار سے ان امور کا اس قسم کے حیوانات میں
اضافہ ہوتا ہے" معلم اول کی بات ختم ہوئی۔

اس کلام میں ہمارے دعووں، اور ہمارے نظریات کی تائید و تحقیق کا جو ساز و سامان پایا جاتا ہے، وہ ناظرین سے مخفی نہیں رہ سکتا، البتہ اس کے بعض فقرے ذرا تشریح طلب ہیں، اندیشہ ہے کہ دیکھنے والے مغالطے اور غلط میں مبتلا نہ ہوں اس لئے ان کی میں تفسیر کرتا ہوں۔

یہ جو کہا گیا تھا کہ "حیات اور عقل کے حرکات کے اختلاف سے حیوانات میں اختلاف پایا جاتا ہے" تو اس جملے میں "حرکات" سے مراد وہ عقلی جہات ہیں، جو عقول اولیٰ میں پائے جاتے ہیں، مثلاً وجوب اور امکان یا شدت و ضعف وغیرہ، اور خالق اول سے قرب و بعد نزدیکی و دوری کی وجہ سے جو مختلف حیثیتیں پیدا ہوتی ہیں، الغرض حرکت سے یہاں مراد کسی قسم کا تغیر و انقلاب نہیں ہے، بلکہ صادر ہونے اور پیدا ہونے کی جو صفت ان میں پائی جاتی ہے، یہ مقصود ہے، پھر حرکت میں اختلاف کا جو دعویٰ کیا گیا ہے تو کیفاً اس اختلاف کی صورت وہ ہے جو وجوب و امکان ماہیت اور وجود کی شکل میں پایا جاتا ہے، اس لئے

جس چیز کا صدور اور پیدائش وجوب اور وجود کی جہت سے ہوگی ظاہر ہے کہ ماہیت اور امکان کی جہت سے جو صدور ہوگا، اس سے یہ مختلف ہوگی، اسی طرح کماً اور مقدراً اس اختلاف کے تحقق کی صورت یہ ہوگی، جو حضرت حق تعالے سے قرب و بعد کے مختلف مراتب کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، مثلاً عقل عالی جو حق تعالی اوّل سے قریب ترین نسبت رکھتی ہے، اس سے جو چیز صادر ہوگی، وہ اس چیز سے اشرف و افضل ہوگی، جو اس سے فروتر درجے کی عقل سے صادر ہوگی، جیسا کہ معلم اول کے کلام سے سمجھا جاتا ہے، اس کے بعد معلم اول کے کلام کا یہ فقرہ کہ "بعض عقول عقول اولیٰ سے قریب ہوتی ہیں" عقول اولی سے یہاں مراد وہ عقول ہیں جو مادے سے مجرد اور پاک ہوکر بالفعل پائی جاتی ہیں، اور جنھیں ان عقول اولی سے قرب کی نسبت ہوتی ہے ان عقول سے مراد انواع کی ماہیتیں اور ان کی عقلی صورتیں ہیں جن کے مختلف مدارج ہیں، مثلاً اول درجہ انسانی عقول کا ہے، دوسرا درجہ حیوانی عقول کا اور تیسرا درجہ نباتی کا ہے۔

اس کے بعد یہ فقرہ کہ عقول اولی میں یہ ناممکن و محال ہے" اس میں عقول سے تحتانی درجوں کے عقول مراد ہیں، اس کے بعد یہ قول کہ "شخصی حیات، اطلاقی اور مرسل حیات سے خالی نہیں ہوتی" اس میں اطلاقی و مرسل حیات سے مراد حیوان کی ماہیت ہے اور عقل مرسل سے مراد اس کی عقلی و کلی صورت مراد ہے، اور ان میں ہر ایک بالفعل عقل اول سے اعتباری طور پر مختلف ہے، اگرچہ وجوداً دونوں عقل اول بالفعل سے متحد ہوتی ہیں، مطلب یہ ہے کہ ماہیت خود بحیثیت ماہیت ہونے کے ظاہر ہے کہ کلی ہونے جزئی ہونے، مادے سے مجرد اور پاک ہونے، یا مجسم ہونے وغیرہ احوال سب کی گنجائش اپنے اندر رکھتی ہے، باقی حیوان کی ماہیت کی عقلی صورت سو اس کا حیوان کے موجود افراد ہوں یا مفروضہ دونوں میں اس کا بالفعل مشترک ہونا ضروری ہے، (اور یوں عقل اول بالفعل سے یہ دونوں مختلف ہیں) لیکن باوجود اس کے عقل اول جو فعلیت کے رنگ میں پائی جاتی ہے،

یعنی عقل اول بالفعل وہ اس ماہیت کے وجود کا ایک پیرایہ اور طریقہ ہے،
اسی طرح وہ ماہیت کے اس عقلی تعیّن کا منشا بھی ہے جو مختلف تعینات کی
جامع ہے، اور معلم اول کے کلام کا یہ جملہ کہ بعض حیوانات میں جو عقل پائی
جاتی ہے وہ عقل اول سے خالی نہیں ہو سکتی" اس میں بعض حیوانات میں عقل کے
پائے جانے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے" اس سے حیوانات کی عقلی ماہیت مراد ہے
اور وہی اس عقل سے خالی نہیں ہو سکتی، جو مادے سے مجرد اور مفارق ہے، کیونکہ
ان دونوں میں اتحادی تعلق ہے آگے عقل کے اجزا میں سے ہر جز" کے
الفاظ معلم نے جو لکھے ہیں، تو یہاں اجزا سے مراد معنوی اجزا ہیں جنہیں خارجی اجزا
کے ساتھ عقلی صورتوں کے ہونے کی حیثیت حاصل ہے مثلاً حیوان معقول کے
اعضائے معقولہ کا جو حال ہے، یعنی اس معقول حیوان کے معقول سر معقول پاؤں،
معقول ہاتھ کی جو حالت ہے، کہ ان میں ہر ایک کا وہی حکم ہے، جو وجود کے
مختلف پیرایوں میں ان کے مجموعے کا ہے، مثلاً معقول ہونے محسوس ہونے وغیرہ
کے احکام۔

اور معلم کا یہ قول کہ "ہر شے کی جو عقل ہوتی ہے وہی بالقوت طور پر
تمام اشیاء کی کل ہوتی ہے پھر جب یہ بالقوت عقل بالفعل ہو جاتی ہے تو
اس وقت اس میں خصوصیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے، اور یہی تمام عقل
عقل کے وجود کا آخری درجہ ہوتا ہے" معلوم ہونا چاہئے کہ اس فقرے میں
بالقوت اور بالفعل سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہیں، جو عام طور پر
ان الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں، بلکہ کسی واحد وجود کا اپنی وحدت میں
ایسی مختلف ماہیتوں اور معانی کو سمیٹے ہوئے رہنا، جو دوسرے مقام میں
مختلف وجودوں کے ساتھ پائے جاتے ہیں، مثلاً ضعیف اور ہلکے درجہ
کی سیاہیوں کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ یہ شدید اور تیز سیاہی کی بالقوت
شکل ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ تیز سیاہی کو ان ہلکی سیاہیوں کی
شکل میں تقسیم کرنا ممکن ہے، اور نہ یہ مقصد ہوتا ہے، کہ تیز سیاہی میں
اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ ان ہلکی سیاہیوں کو قبول کرے، بلکہ

ا اور شدید سیاہی تو صرف وجود ہے، جس میں عدم کا کوئی حصہ شریک
ں ہے اور وہ محض فعلیت ایسی فعلیت کی تعبیر ہے، جس میں قوت کا
ئی شائبہ پایا نہیں جاتا، ہاں اقوت کا اگر وہ مطلب لیا جائے جو ہیں نے
ا قواس کی گنجائش یہاں پائی جاتی ہے، اسی طرح بالفعل سے مراد یہاں
معنی نہیں ہیں، جو اس قوت کا مقابل ہے جس کے ساتھ عدم اور
ق کی شرکت ضروری ہے، بلکہ بالفعل ہونے سے مراد اس عبارت میں
داس قدر ہے، اکسی قسم کی جسمانی ہستی مختلف مادی صفات کی
وصیتوں کے ساتھ موجود ہو۔

بہر حال تشریح طلب فقرے یہی تھے، ان کے سوا علم اول کی اور
یں ظاہر ہیں، میں نے جن اساسی اور اصولی امور کا پہلے ذکر کیا ہے انہیں اگر
ن نظر رکھا جائے تو ان کے سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آسکتی۔

فصل

علم کی تعریف اور اس کے جو معنی بعض متاخرین نے بیان
کئے ہیں اس فصل میں تنقید کر کے اس کی کمزوری دکھائی
جائے گی اس شخص نے دعویٰ کیا ہے، کہ علم اور شعور چونکہ
ـ اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہے، اور اس قسم کی چیز کے وجود کے لئے
باتوں کی ضرورت ہے یعنی مضاف اور مضاف الیہ کے بغیر اضافی حالت
ی نہیں جاسکتی، اب اگر ایسی صورت ہو، کہ معلوم اور معقول خود عاقل
ر عالم کی ذات ہی ہو، ظاہر ہے کہ اس شکل میں یہ ناممکن ہوگا کہ عالم
ر عاقل اپنے موجود ہونے کے بعد اس معلوم کو نہ جانے، اس لئے
ی حالت میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ عالم کی ذات میں معلوم کی
ورت منطبع ہو، بلکہ عالم اور عاقل کو بحیثیت عالم ہونے کے معلوم کی
ت کی طرف اضافت و نسبت بحیثیت معلوم ہونے کی حاصل ہو جائے گی
ہا یہی اضافت و نسبت کا نام تعقل و ادراک ہوگا لیکن اگر معلوم کی
ت عاقل کی خود ذات نہ ہو، بلکہ غیر ہو، تو ایسی صورت میں عالم
سلئے خود اپنی ذات کی حیثیت سے یہ ناممکن ہوگا کہ معلوم کی ذات کا

علم بحیثیت اس کی خود اپنی ذات کے اس کو اس وقت حاصل ہو جب خارج میں معلوم موجود نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ اس شکل میں اس معلوم کے جاننے کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی کہ اس معقول و معلوم سے کوئی صورت عاقل میں حاصل ہو، تاکہ دونوں کے درمیان وہ نسبت پائی جائے جس کا نام عاقلیت ہے، اور جب دلیل سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، تو علم کا یہی قانون قرار پائے گا، اور سمجھا جائے گا کہ جب علم میں ضرورت ہے کہ صورت کا انطباع ہو، تو صورت کا ثبوت اسی سے فراہم ہو جاتا ہے اور دلائل سے چونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صرف صورت کا انطباع ہی علم نہیں ہے، تو ناگزیر ہوا کہ عالم کے سامنے جو صورت معلوم کی حاضر رہتی ہے محض اس کا علم نام نہ ہو، بلکہ مزید ایک اضافت و نسبت کا بھی اضافہ کیا جائے، ہم نے علم کے متعلق جتنے احتمالات ممکن تھے، سب کو جب باطل کر کے محض اسی شکل کو باقی رکھا تو لامحالہ ثابت ہوا کہ اس مسئلے میں حق یہی ہے جس کا میں حکم لگاتا ہوں۔

میں کہتا ہوں کہ علم کے متعلق جو مسلک اس شخص نے اختیار کیا ہے جتنا مہمل یہ مسلک ہے، یہی حال اس شخص کے اس کلام کا بھی ہے، دونوں باتیں رکیک اور بودی ہیں، مسلک کی خرابی تو اس سے ظاہر ہے کہ قاطع براہین اور واضح دلائل سے ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ جو صورت ہستی مادّے سے مجرد ہوتی ہے "یہی علم کی اصل حقیقت ہے"، اس کے بعد یہ بات بھی بدیہی ہے اور ہر شخص اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر یہ محسوس کر سکتا ہے کہ ہر چیز کے کمالی صفات کی جو حالت ہے، بجنسہ یہی حال علم کا بھی ہے مثلاً قدرت کی صفت ہمیں محسوس ہوتی ہے کہ ہمارے نفس کا ایک کمال ہے کیا علم کی نوعیت بھی یہی محسوس نہیں ہوتی؟ لیکن علم کو اضافت اور نسبت قرار دینا جیسا کہ اس شخص نے کیا ہے کیا اس وجدانی حکم کی بنیاد پر صحیح ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسی چیز جس کی حقیقت صرف اضافت اور نسبت ہو وہ کبھی کسی شے کی کمالی صفت نہیں بن سکتی، یہ حال تو اس شخص کے پیچ مذہب کا ہے، رہا وہ کلام جسے میں نے ابھی نقل کیا ہے، اس کی رکاکت

کی وجہ یہ ہے کہ اس پورے بیان میں کہیں بھی یہ بات نہیں ظاہر کی گئی، کہ علم کا تعلق اگر اضافت و نسبت سے ہے، تو آخر وہ اضافتوں اور نسبتوں کی کس قسم میں داخل ہے، اور اس امر کے اظہار کی ضرورت اس لئے ہے کہ اضافت کے مقولہ کی حالت بھی وہی ہے جو دوسرے مقولوں کی ہے، اور یہ مسلمہ قاعدہ ہے، کہ اعلیٰ ترین اجناس (یعنی سب سے اوپر والی جنس) کی ہر قسم اپنے قوام پذیر ہونے میں اس کی محتاج ہوتی ہے کہ کسی خاص نوع کی وہ شکل ان فصول کے ذریعے اختیار کرے جن کا تعلق ذاتیات سے ہو، الغرض اضافت کے نیچے علم کو داخل کرنے کے بعد ضرورت ہے کہ یہ بتایا جائے کہ اضافتوں کے کس نوع کے نیچے ذاتی فصول کے ذریعے سے وہ داخل ہو سکتا ہے، لیکن اس بات کا تذکرہ اس شخص کے کلام میں نہیں پایا جاتا، اور جو باتیں بیان کی گئی ہیں، یہ تمام اضافی صفات میں پائی جاتی ہیں، بلکہ ایسے تمام امور جو بذات خود متقرر ہوتے ہیں لیکن نسبت اور اضافت ان کے لئے لازم ہے سب میں جاری ہوتی ہیں، مثلاً قدرت، ارادہ، خواہش، غصہ، محبت، خوف، الم، دکھ درد، شفقت و مہربانی، رحم وغیرہ جتنے ایسے کمالات ہیں سب میں وہی کیفیت پائی جاتی ہے، یعنی ارادے کے متعلق بھی مثلاً کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک اضافی حالت کا نام ہے، اور دو چیزیں یعنی مضاف و مضاف الیہ کے بغیر وہ موجود نہیں ہو سکتی، اب اگر وہ ذات جس کا ارادہ کیا گیا ہو، خود ارادہ کرنے والے کی ذات ہو، تو ایسی صورت میں یہ ناممکن ہے کہ مرید (یعنی ارادہ کرنے والی ذات) اس مراد (یعنی جس کا ارادہ کیا گیا ہے) اس کا ارادہ نہ کرے، ایسی حالت میں قطعاً اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ مراد سے مرید کی ذات میں کسی صورت کا انطباع ہو، بلکہ بحیثیت مرید ہونے کے خود اس کی ذات کو اپنی ذات سے یہ نسبت اور اضافت بایں حیثیت حاصل ہو جائے گی کہ وہ مراد ہے، پس ثابت ہوا کہ اسی اضافت اور نسبت کا نام ارادہ ہے، لیکن اگر مراد کی ذات بجنسہ مرید کی

ذات نہ ہو، بلکہ اس کی غیر ہو، تو ایسی صورت میں یہ ناممکن ہوگا کہ مرید کی ذات خود اپنی ذات ہونے کی حیثیت سے مراد کی ذات کا بحیثیت اس کی ذات کے اس وقت ارادہ کرے، جب وہ خارج میں موجود نہ ہو، پس ضروری ہوا کہ مراد سے مرید کی ذات میں کسی دوسری صورت کا ارتسام و انطباع ہو، اب یہ انطباع خواہ مرید کی ذات میں ہو، یا مرید کی ذات کے سامنے ہو، کیونکہ بغیر اس کے مرید اور مراد کے درمیان وہ نسبت پیدا نہیں ہوسکتی ہے جس کا نام ارادہ ہے (الغرض علم کو اضافت اور نسبت کی قسم قرار دینے کے لئے جو تقریر کی گئی تھی، بجنسہ ارادے میں بھی وہ جاری ہوتی ہے) اور یہی حال دوسرے صفات مثلاً قدرت کا یا قوت محرکہ کا یا غصے وغیرہ کا ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک ہی چیز کا قادر اور مقدور ہونا ممکن نہیں ہے، (جس طرح علم میں عالم و معلوم ایک ہوسکتے ہیں) اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ خود اپنے آپ کا کوئی محرک ہو، یعنی متحرک اور محرک دونوں ایک ہوں، یا خود اپنے اوپر کسی کو غصہ ہو، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ قدرت کا جو مفہوم ہے، نفس یہ مفہوم ایسا نہیں ہے، جس میں اس کی گنجائش نہ ہو، کہ قادر اور مقدور دونوں ایک ہوں، بلکہ دونوں کے ایک ہونے یا باہم ایک کا دوسرے کا غیر ہونا دونوں باتیں اس میں ممکن ہیں، البتہ قدرت کے اصل مفہوم اور معنی کے سوا جب بیرونی موثرات و اسباب پر غور کیا جاتا ہے، تب خارجاً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قادر اور مقدور دونوں ایک نہیں ہوسکتے، اور یہی حال اس وقت ہوتا ہے جب کہا جاتا ہے کہ حرکت دینے والا اور متحرک دونوں ایک نہیں ہوسکتے یا کہا جاتا ہے کہ باپ اور بیٹا دونوں ایک نہیں ہوسکتے، یا غصہ کرنے والا اور جس پر غصہ کیا جائے دونوں ایک نہیں ہوسکتے یہ ساری باتیں خود ان امور کے نفس مفہوم کا اقتضا نہیں ہے بلکہ طرفین کے مفہوم سے جو چیزیں خارج ہیں جب

ان پر غور کیا جاتا ہے تب آدمی سمجھتا ہے کہ ان دونوں کا ایک ہونا ممکن ہے جیسا کہ شیخ نے شفا کے متعدد مقامات میں اس کی تصریح کی ہے، میں اس مسئلے کی مزید تشریح کی طرف آئندہ توجہ کروں گا۔

فصل

ایک ہی چیز اگر علم و عقل بھی ہو عاقل و عالم بھی ہو معقول اور معلوم بھی ہو تو اس سے خود اس شے میں کثرت اور تعدد کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہے، یعنی اس شے کی ذات میں نہ واقعی کثرت اور تعدد کا پایا جانا ناگزیر ہے اور نہ اعتباری طور پر کثرت و تعدد کا وجود اس میں ضروری ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی۔ فخر رازی رقمطراز ہیں:۔

ظاہر بینوں کو یہ حیرت انگیز، شاعرانہ کلام چونکہ پسند آیا اس لئے انھوں نے یہ خیال کر لیا کہ عالم اور عاقل کا معلوم و معقول کے ساتھ واقعی اتحاد ہو جاتا ہے یعنی دونوں ایک ہو جاتے ہیں، خواہ عالم کو اپنی ذات کو علم ہوا ہو، یا اپنے سوا کسی دوسرے کا ہر حال میں عالم و معلوم میں اتحاد ہو جاتا ہے لیکن نظریۂ اتحاد پر جب ارباب تدقیق کی نظر پڑی اور اس کی خرابیاں ان پر واضح ہوئیں، تو انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ خود اپنی ذات کا علم جب شے کو ہوتا ہے تو اس وقت عقل و معقول و عاقل یعنی علم و معلوم و عالم تینوں ایک ہوتے ہیں (الغرض اتحاد کا نظریہ اس حد تک صرف ان کے نزدیک صحیح ہے)۔

میں کہتا ہوں کہ شکر ہے اس خدا کا کہ جس نے اس مسئلے میں مجھے سیدھی راہ پر ڈالا، ہم اس راہ کو نہیں پا سکتے تھے اگر اللہ تعالیٰ کی رہنمائی میرے شامل حال نہ ہوتی، بہرحال محض حق تعالیٰ کے بتانے اور اس کی رہنمائی و روشنی میں، میں نے اس مسئلے میں واقعے کی جو حقیقی شکل تھی اسے واضح کیا، اور حق کی راہ لوگوں پر کھولی حالانکہ مجھ سے پہلے اہل حکمت و فلسفہ کی ایک بڑی جماعت اس کے سمجھنے سے

عاجز ہو چکی تھی، اور جب حکماء کا یہ حال تھا تو معمولی علم وفضل والوں کی رسائی یہاں تک کیا ہو سکتی تھی، خدا کے فضل سے اس مسئلے کی تشریح وتحقیق میں نے اس طرز پر کی ہے کہ شک اور تردد کی گنجائش قطعاً باقی نہیں رہی، البتہ اگر سوء فہمی کے مرض میں کوئی مبتلا ہو، یا اپنی کوتاہ عقلی سے اسے نہ سمجھ سکے تو یہ اور بات ہے، بہرحال اب میں اس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں جس کا ذکر فصل کے عنوان میں کیا گیا ہے، اس مسئلے کے دو جز ہیں یعنی ایسا جوہر جو مادے سے مجرد ہو، اگر وہ خود اپنی ذات کا عاقل ہو اور خود اسی کی ذات اس کی معقول ہو، ایسی صورت میں اس جوہر مجرد میں تعدد اور کثرت کیوں پیدا نہیں ہوتی؟ پہلے اس کا جواب دیا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ تعقل اور علم کی اس شکل میں عالم اور عاقل کے وجود پر اس علم کی وجہ سے کسی زائد حیثیت کے انضمام کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس لئے اس جوہر مجرد کی ذات میں کسی قسم کا تعدد اور کسی قسم کی کثرت پیدا نہیں ہوتی، تو یہ ایک ایسا مسئلہ ہے، جس پر حکماء کا اتفاق ہے اور کسی نے اس کے متعلق اختلاف نہیں کیا ہے۔ الٰہیات شفا کے آٹھویں مقالے میں جو فصل شیخ نے یہ بیان کرنے کے لئے قائم کی ہے کہ تمام کامل وتام ہستیوں میں حق تعالیٰ کی ذات سب سے زیادہ تام اور کامل ہے، بلکہ اس کا درجہ تو تمام وکمال سے بھی بالاتر ہے، اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں:۔

> کہ حق تعالیٰ کی ذات معقول محض، اور صرف معلوم ہے، اس لئے کہ معقول اور معلوم ہونے میں جس چیز سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ شے کا وجود مادے میں ہو، یا مادے کے متعلقات میں وہ ہو، اور یہی بات شے کے عقل اور علم ہونے میں بھی مانع ہوتی ہے، پس ایسی چیز جو مادے اور مادی تعلقات سے بری اور پاک ہو کر غیر مادی وجود کے ساتھ موجود ہو۔ ایسی چیز خود اپنی آپ

ذات کی معقول و معلوم ہوتی ہے اور بذات خود علم و عقل ہوتی ہے، اس لئے بذات خود معقول بھی ہوتی ہے، پس اسی بنا پر وہ خود عقل اور عاقل و معقول ہوتی ہے، یعنی علم و عالم و معلوم ہوتی ہے، لیکن یہاں یہ نہیں ہوتا کہ اس میں چند چیزیں ہوتی ہیں، (یعنی ان میں کوئی علم کوئی معلوم کوئی عالم ہو، بلکہ سب کچھ ایک ہی چیز ہے) وجہ اس کی یہ ہے، کہ ایسی چیز چونکہ ہویت مجردہ ہوتی ہے، اس لئے وہ عقل اور علم ہوتی ہے اور جب اس امر کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ اس کی مجرد ہویت کا حصول خود اس کی ذات کے لئے ہے اس سے وہ معقول اور معلوم ہوتی ہے، اور جب اس کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ اس کی جس ذات کا حصول خود اپنی ذات کے لئے ہے، اس کا تعلق ہویت مجردہ سے ہے، اس لئے وہ اپنی ذات کی خود عاقل اور عالم ہوتی ہے، کیونکہ ایسی ماہیت جو مادے سے مجرد اور پاک ہو، اس کا حصول کسی شے کے لئے ہونا ہی تو معقول اور معلوم ہونے کا مطلب ہے اور جس کے لئے کسی مجرد ماہیت کا حصول ہو، اسی شے کو عاقل اور عالم کہتے ہیں، اس شے کے لئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ خود ہی مجرد ماہیت ہو یا اس کی غیر ہو، یہ دونوں باتیں غیر ضروری ہیں بلکہ دونوں کا ہونا ممکن ہے، الغرض یوں اگر سوچو کہ اس کی ماہیت کسی شے کے لئے مادے سے مجرد ہوکر پائی گئی ہے تو وہ عاقل ہے اور یوں تصور کرو، کہ اس کی مجرد ماہیت کا حصول کسی شے کے لئے ہوا تو وہ معقول اور معلوم ہے اور یہ شے خود اس کی ذات ہے، پس وہ اس بات کی عالم اور عاقل ہے کہ اس کی ماہیت کسی شے کے لئے مادے سے مجرد ہوکر پائی گئی ہے، اور یہ شے خود اس کی اپنی ذات ہی ہے، اور اس کی

مجرد ماہیت کا حصول کسی ایسی شے کے لیے ہوا ہے جو اس کی خود ذات ہے، یہی اس کا معقول اور معلوم ہونا ہے، جو آدمی تھوڑا بہت غور و فکر سے کام لے گا وہ سمجھ سکتا ہے کہ عاقل، اور عالم ہونے کے لیے کسی شے کا معقول اور معلوم ہونا ضروری ہے لیکن اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شے معقول اور معلوم بھی عاقل کی ذات کی غیر ہو یا بجنسہٖ اسی کی ذات ہو (اور کچھ علم ہی کے لیے یہ ضروری نہیں ہے) بلکہ متحرک ہونے کے لیے بھی اگر محرک کی ضرورت ہو بھی تو صرف اتنی ضرورت اس بات کو ضروری نہیں قرار دیتی کہ محرک کی ذات متحرک سے علیحدہ اور جدا ہو، اور نہ یہ چاہتی ہے کہ دونوں ایک ہوں، بلکہ اس کو متعین کرنے کے لیے دوسری مستقل بحث کی ضرورت ہے، جس میں یہ ثابت کیا جائے کہ جو چیز حرکت کرے یہ ناممکن ہے کہ وہ خود حرکت دینے والی ہو، یعنی متحرک بجنسہٖ محرک نہیں ہو سکتا، یہی وجہ ہے کہ اس بات کو ناجائز نہیں قرار دیا گیا ہے کہ جب تک دلیل سے اس کو ناممکن نہ ٹھہرایا جائے اس وقت تک ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسی جماعت متعدد افراد کی پائی جائے جو یہ خیال کرے کہ دنیا کی چیزوں میں بعض چیزیں بذات خود محرک ہی ہو سکتی ہیں، الغرض خود متحرک اور محرک کا مفہوم اس کو بات کو نہیں چاہتا کہ دونوں ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، جس طرح متحرک کا وجود یہ چاہتا ہے کہ اس کا کوئی محرک ہو، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خود متحرک بھی ہو، یا اس کے سوا ہو، اسی طرح محرک کا وجود چاہتا ہے، کہ اس کا کوئی متحرک ہو، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خود محرک ہی ہو، یا اس کے سوا ہو، یہی حال ان امور کا ہے جن میں اضافت اور نسبت پائی جاتی ہے کہ ان میں دو کی ہونی چاہئے اس کا علم صرف نسبت کی راہ سے حاصل نہیں ہو سکتا، یا جو اضافت فرض کی جائے وہی

یہ بات نہیں چاہتی، بلکہ اس کے لئے دوسرے بیرونی امر اور علیحدہ بحث کی ضرورت ہوتی ہے"

شیخ کا بیان ختم ہوا، اس کلام میں کتنے شدومد کے ساتھ اس پر زور دیا گیا ہے کہ مادے سے جو چیزیں مجرد ہیں جب اپنی ذات کا خود ادراک کرتی ہیں تو اس وقت ان کے عاقل ہونے اور معقول ہونے یا عالم و معلوم ہونے کی دونوں جہتیں ایک ہی ہوتی ہیں، مگر شک انداز (امام رازی) نے پلٹ کر یہ کہنا شروع کیا کہ :۔

"شے کو جب اپنی ذات کا خود علم حاصل ہوتا ہے، تو اس وقت واقع میں جو ذات عاقل اور عالم ہونے کی صفت سے موصوف ہوتی ہے، وہی بجنسہ وہ ذات ہوتی ہے جو معقول اور معلوم ہونے کی صفت سے متصف ہے، لیکن باوجود اس کے عاقل ہونے کی صفت یقیناً بجنسہ معقول ہونے کی صفت نہیں ہے جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ایسی چیز جو کسی شے کی حقیقت ہو، یا اس کی حقیقت کی جزء ہو، یہ ناممکن ہے کہ اس چیز کا تصور و تعقل کیا جائے، اور اس شے کا جو اس کی عین حقیقت یا جز حقیقت ہو، اس کا تصور نہ ہو، (پس اگر عاقل ہونا اور معقول ہونا دونوں ایک بات ہوتی تو ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر ناممکن ہوتا) لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کسی شے کے معقول اور معلوم ہونے کا ہم حکم کرتے ہیں، لیکن اس وقت اس کے عاقل ہونے کے حکم کا ہمیں خیال بھی نہیں گذرتا، اسی طرح کسی شے کے عاقل ہونے کا ہم حکم کرتے ہیں لیکن اس وقت اس کے معقول ہونے کا خیال ہمیں نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ عاقل ہونا اور معقول ہونا یہ دو ایسے جدا جدا اوصاف ہیں جو ایک دوسرے کے غیر ہیں اور یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ

یہ دونوں ثبوتی صفات ہیں اس سے ثابت ہوا کہ دونوں دو الگ الگ ایسے ثبوتی امور ہیں جن میں ہر ایک دوسرے کا غیر ہے اس پر اگر یہ سوال کیا جائے کہ کسی شئے کے متعلق عاقل ہونے کا تصور اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ معقول ہونے کا تصور نہ کیا جائے، اسی طرح کسی شئے کے معقول ہونے کا تصور اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ عاقل ہونے کا تصور نہ کیا جائے، پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں صفات ایک ہی ہیں، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ عاقل اور عالم ہونا ایک خاص حقیقت ہے اور معقول و معلوم ہونا بھی ایک خاص حقیقت ہے۔ اب اگر ایک کا مطلب وہی ہوتا جو دوسرے کا ہے تو چاہیے تھا کہ جب ان میں سے کسی ایک کو ثابت کیا جاتا تو دوسری بھی خود بخود ثابت ہو جاتی مثلاً انسان اور بشر کا مطلب چونکہ ایک ہی ہے اس لئے جہاں انسان کو ثابت کیا جاتا ہے بشر بھی ثابت ہو جاتا ہے گویا ایک ہی معنی اور مفہوم کی تعبیر دو مختلف ناموں سے کی جاتی ہے، اور ایسی صورت میں ایک کے ثبوت سے دوسرے کا ثبوت الگ نہیں ہوسکتا، لیکن جب یہ ممکن ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ عاقل ہونے کے مفہوم کو سوچا جائے اور اس وقت معلوم و معقول ہونے کے مفہوم کا خطرہ بھی نہ گذرے اور یہی حال اس کی برعکس صورت کا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عاقل و عالم ہونے کی ماہیت معقول و معلوم ہونے کی ماہیت کی مغائر ہے اور جب دونوں صفات میں مغائرت ثابت ہوئی تو عالم و معلوم یا عاقل و معقول جب ایک ہی ہوں، اس وقت بھی ان دونوں کا باہم مغائر ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ جب دو چیزوں میں کسی ایک جگہ مغائرت ثابت ہوگئی تو چاہئے کہ ہر جگہ وہ ایک دوسرے کے غیر ہی ہوں مثلاً سیاہی کی ماہیت اگر حرکت کی ماہیت سے مختلف ہے تو یہ اختلاف ہر جگہ باقی رہے گا، باقی شیخ کا یہ دعویٰ کہ

شے کے بذات خود عاقل ہونے کا تصور اس وقت تک ناممکن اور محال ہے جب تک کہ اس شے کے بذات خود معقول و معلوم ہونے کا تصور نہ کیا جائے۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں چیزوں میں اگر اس قسم کا لزوم پایا جاتا ہے تو اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں معلوموں میں اختلاف و مغائرت نہ ہو، مثلاً ابوت (باپ ہونے) کا تصور اور علم ظاہر ہے کہ بنوت (بیٹے ہونے) کے علم کو مستلزم ہے، لیکن باوجود اس کے یہ دونوں معلومات باہم ایک دوسرے سے ذاتاً مختلف ہیں، آخر تم خود سوچو کہ اگر کسی شے کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ وہ محرک ہے (یعنی حرکت پیدا کرنے والی ہے) تو یقیناً محرک ہونے کا یہ علم متحرک ہونے کے علم کو بھی مستلزم ہے، لیکن بایں ہمہ محرک ہونے کے مفہوم کو کون کہہ سکتا ہے کہ وہ بجنسہ متحرک ہونے کا مفہوم ہے، پس معلوم ہوا کہ شے کا عاقل و عالم ہونا، شے کے معقول و معلوم ہونے سے مغائر و مختلف ہے، ہاں! (اس خاص موقع پر یعنی جب اپنی ذات کا علم شے کو حاصل ہو) اس وقت وہی ذات جسے عاقل ہونے کی صفت عارض ہوئی ہے، وہی بجنسہ وہ ذات بھی ہے جو معلوم و معقول ہونے کی صفت سے موصوف ہے، (اور یہ حال تو عاقل و معقول عالم و معلوم کا ہے باقی) خود علم اور عقل کا عاقل اور معقول ہونے سے مختلف و مغائر ہونا سو وہ تو اس سے بھی زیادہ ظاہر اور واضح ہے" صاحب تشکیک کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ مباحث و مسائل میں اگرچہ اس فاضل نے بہت کچھ فکر و غور کیا ہے، لیکن باوجود اس کے شے کے مفہوم اور شے کے وجود میں جو فرق ہے، یہ بات اس کی سمجھ میں نہیں آئی، اور اسی لئے اس کو یہ وہم ہو گیا کہ مفہوم میں مغائرت اور مخالفت بھی بجنسہ وجود کی مغائرت و مخالفت ہے، اس شخص کو اتنا بھی خیال نہ آیا کہ اللہ تعالیٰ کے صفات جو

اس کے ذاتی کمالات ہیں، مثلاً حق تعالیٰ کا علم اس کی قدرت اس کا ا
اس کی حیات سمع و بصر، سب کے سب ایک ہی ذات اور ایک
ہویت ایک ہی وجود ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ کا وجوب، اس کا و
اس کی وحدت کل کے کل ایک ہی حقیقت ہیں، ایسی ایک صفت جس
کسی جہت سے کسی قسم کا اختلاف نہ ذہن میں پایا جاتا ہے نہ خارج
اور نہ ان میں تحلیلی طریقوں سے کسی طرح کا اختلاف پیدا ہو سکتا۔
نیز یہ قطعی بات ہے کہ شے کے ذاتیات ظاہر ہے کہ مختلف مفہومات
معانی ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے تمام ذاتیات ایک ہی وجود کے
موجود ہوتے ہیں خصوصاً خارج میں ان کا یہی حال ہوتا ہے اگرچہ
اور عقلی ظرف میں وہ متعدد اور مختلف ہوتے ہیں، بہرحال اس
یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی جگہ اگر بعض مفہوموں میں مغائرت اور اخت
پایا جائے تو یہ بات اس کو مستلزم نہیں ہے کہ دوسری جگہ وجوداً بھی ا
مغائرت ہو، کس قدر حیرت ہے کہ اس شخص کو اس کا بھی احساس نہ
ثبوتی صفات میں اگر وجوداً اختلاف و مغائرت کا ہونا ضروری ق
دیا جائے گا، تو اس کی وجہ سے ان صفات کے موصوف کی ذات میں کثر
تعدد کا پایا جانا ناگزیر ہو جائے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت حق سبحانہ و تعا
ذات احدیت میں ترکیب مانی جائے، علاوہ اس کے جو بات اس شخص
کہی اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ عاقل و عالم ہونے اور معقول و مع
ہونے میں اور باپ اور بیٹے ہونے میں گویا کوئی فرق نہیں ہے گویا ج
ایک ہی چیز اس شخص کے نزدیک بذات خود عاقل و معقول اس طو
ہو سکتی ہے کہ ذاتہ و ہویتہ دونوں صفات میں مغائرت ہو، اسی
چاہیئے کہ یہ شخص اس کو بھی جائز قرار دے کہ ایک ہی امر خود اپنا باپ
اور خود ہی اپنا بیٹا بھی، خود ہی اپنا محرک بھی ہو، اور متحرک بھی، آخر ج
ان تمام صفات کے دونوں طرفین میں اس شخص کے نزدیک مفہو
ذاتہ و وجوداً مغائرت پائی جاتی ہے، تو پھر ان دونوں سلسلوں (

عاقل ومعقول اور باپ بیٹے ہونے میں) فرق کیسے پیدا ہوسکتا ہے آخر
دونوں سلسلوں میں کوئی فرق نہیں ہے تو حکما کا اس پر اتفاق کیوں ہے
ایک ہی شئے خود اپنی ذات کی محرک نہیں ہوسکتی اور نہ خود اپنی باپ ہوسکتی
نہ اپنی آپ معلم بن سکتی ہے، مگر یہاں یہ کہتے ہیں اسی کے ساتھ یہ جائز قرار
ہیں کہ ایک ہی چیز اپنی ذات کی خود عاقل بھی ہوسکتی ہے اور معقول بھی
ہے، نیز حکمار کے بعض ارباب معرفت وکمال کا خیال تو یہ ہے کہ عقل
تمام معلومات ومعقولات سے عبارت ہے، بہرحال معلوم ہوا کہ مفہوما
مغائرت اس بات کو ضروری نہیں قرار دیتی کہ وجوداً بھی ان
مغائرت پائی جائے، اسی لئے یہ جائز سمجھا جاتا ہے کہ ایک ایسی واحد
جوہر اعتبار سے بسیط ہو، وہی مختلف اور کثیر معانی کی مصداق ہو،
باوجود اس کے خود اس بسیط ہویت کی ذات کی وحدت میں کسی قس
رخنہ پیدا نہیں ہوتا نہ اس کی وحدت میں نہ اس کی وحدت کی جہت
بلکہ جب کوئی چیز دو مختلف مفہوموں سے متصف ہوتی ہے، اور وہا
جہت اور حیثیت کا اختلاف پیدا کیا جاتا ہے، مثلاً تحریک (حرکت
تحرک (متحرک ہونا) قوت وفعل، یا امکان ووجوب، یا وحدت وکث
مختلف مفہوموں سے کوئی ایک ہی چیز سے موصوف ہوتی ہے، اور ا
اتصاف میں جہت وحیثیت کا اختلاف پیدا کیا جاتا ہے تو اس کی وج
نہیں ہوتی کہ دونوں مفہوموں میں معنے اور ماہیت کا اختلاف ہے،
جہت وحیثیت کے اس اختلاف کی بنیاد کسی اور بات پر قائم ہوتی
جو ان مفہوموں کے معنے اور ماہیت کے سوا ہوتی ہے، جیسا کہ شیخ
مذکورۂ بالا بیان سے بھی معلوم ہوتا ہے، علاوہ اس کے شیخ نے دوسر
جگہ بھی یہ لکھا ہے:-

"ہم قطعاً یہ جانتے ہیں کہ ہم میں ایک ایسی قوت پائی جاتی ہے
جس کے ذریعے سے ہم چیزوں کا تعقل وادراک کرتے ہیں
تو وہ قوت جس سے تعقل کی اس قوت کا ادراک کیا جاتا ہے

اگر یہ خود وہی تعقل ہی کی قوت ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کا یہی مطلب ہوگا کہ اسی قوت کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے یا یہ صورت نہ ہوگی، بلکہ اس قوت کا ادراک دوسری قوت کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اب یہ ماننا پڑے گا کہ ہم میں دو قوتیں ہیں، ایک وہ قوت جس سے چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اور دوسری وہ قوت جس سے خود اس قوت کا ادراک کیا جاتا ہے اب یہ سلسلہ دراز ہوگا اور لامتناہی حد تک پھیلتا چلا جائے گا، اور اس کا مآل یہ ہوگا کہ ہم میں اشیا کے تعقل و ادراک کی بالفعل لامتناہی و غیر محدود قوتیں پائی جاتی ہیں، پس معلوم ہوا کہ کسی شئے کے معقول و معلوم ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس کی وہ معلوم و معقول ہو وہ اس کے سوا اور اس کی غیر ہو اور اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ عاقل و عالم ہونے کے لئے بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ دوسری ہی چیز کی عاقل ہو۔"

پھر تعلیقات میں لکھتے ہیں :-

حق تعالیٰ کا خود اپنی ذات کا عاقل اور خود اپنی ذات کا معقول ہونا، اس سے ذات حق میں اثنینیت ودوئی پیدا نہیں ہوتی، نہ واقع میں نہ اعتباری طور پر، پس خدا کی ذات بھی ایک ہی ہے اور اس کا اعتبار بھی ایک ہی ہے، (یعنے عاقل ہونے اور معقول ہونے دونوں باتوں کا اعتبار ایک ہی ہے) لیکن معانی میں ترتیب پیدا کرنے کے لئے عبارت میں بعض کو مقدم بعض کو موخر کر دیا گیا ہے، مگر جس غرض کا حاصل کرنا مقصود ہے وہ ایک ہی ہے۔"

شیخ کے ان بیانات سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسی صوری ہستی جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے خود اس کے وجود پر بغیر اس کے کہ کسی صفت کا اس پر اضافہ کیا جائے، یہ صادق آتا ہے کہ وہی خود

عقل بھی ہے اور عاقل بھی، اور معقول بھی ہے اور یہ سارے معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ تمام الفاظ باہم ایک دوسرے کے مرادف ہیں، جیساکہ حکمارئیں جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کے صفات عین ذات ہیں، ان کے متعلق بعضوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے مختلف صفات کے الفاظ کو باہم مرادف خیال کرتے ہیں، اور مذکورۂ بالا تشکیک انداز صاحب بھی انھی لوگوں میں ہیں جو اس وہم کے شکار ہوئے، یعنے اس نظریے پر کہ واجب کا وجود عین ذات ہے" اس بیاس شخص نے یہ اعتراض کیا ہے کہ وجود کا مفہوم تو بدیہی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کی کنہ تو مجہول ہے پس کسی شئے کی جو چیز معلوم ہو، وہی وہ چیز کیسے ہوسکتی ہے جو نامعلوم اور مجہول ہے، اسی قسم کا اعتراض حق تعالیٰ کے دوسرے صفات کے متعلق بھی کیا ہے، کہ ان صفات کے معانی اکثر عقلاء کو معلوم ہیں۔ بخلاف ذات حق کے کہ اس کی کنہ کا علم بجز ذات حق کے اور کسی کو نہیں ہے، اس شخص کو یہ وہم جو ہوا تو اس کا منشاء یہ ہے کہ ان مفہومات کے متعلق حکماء جو عینیت کے قائل ہیں اس کا مطلب اس شخص نے یہ سمجھ لیا کہ ان مفہومات میں وہ تعلق ہے جو ان چیزوں میں ہوتا ہے جن میں باہم حمل ذاتی اولی کے ساتھ حکم لگایا جاتا ہے (مثلاً انسان انسان ہے) حالانکہ ان لوگوں کی غرض اس عینیت سے یہ ہے کہ وجوداً ان میں اتحاد پایا جاتا ہے، یعنے حمل متعارف میں مختلف مفہوموں کے اتحاد کی جو نوعیت ہوتی ہے (مثلاً انسان کاتب ہے) ان کا مقصد قطعاً یہ نہیں ہے کہ ان صفات میں مفہوماً بھی اتحاد ہے، جیساکہ مرادف الفاظ میں ایک کو دوسرے پر بطور حمل اولی غیر متعارف کے محمول کرتے ہیں۔

صاحب تشکیک اس کے بعد رقم طراز ہیں:۔

نیز ہم اس پر دلیل قائم کر چکے ہیں کہ تعقل اور علم ایک اضافی و نسبتی حالت کا نام ہے، اور یہ بات چاہتی ہے کہ تعقل ذات کے سوا کوئی اور امر ہو، لیکن قوم کا خیال چونکہ یہ ہے کہ کسی شئے کا مرد

حاضر ہو جانا یعنی بجز حضوری کا نام تعقل اور ادراک ہے پھر ان کو یہ محسوس ہوا کہ (معلوم) کی ذات سے (عالم) کی ذات کے سامنے چونکہ علاوہ (معلوم کی ذات کے کسی دوسری مزید صورت کا حاضر ہونا ناممکن ہے، اس لیئے انھوں نے یہ دعویٰ کر دیا کہ (معلوم) کا وجود ہی دراصل تعقل اور ادراک ہے، اور ہم نے چونکہ یہ ثابت کیا ہے کہ علم ایک اضافی حالت کا نام ہے اور اسی لیئے ہم نے یہ دعویٰ کیا کہ عاقل ہونے کی صفت عاقل کی ذات کے مغائر رہے، چاہیئے کہ میرے اس بیان کو ایک اور دلیل کی بنیاد قرار دی جائے جس سے میرے اختیار کردہ مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس دلیل کی تقریر یوں ہو سکتی ہے کہ اپنی ذات کا تعقل و ادراک جو شے کو ہوتا ہے یہ بات چاہتی ہے کہ یہ ادراک اور تعقل شے کی ذات کے سوا ہو، اور اس پر زائد ہو ورنہ جو حقیقت ادراک کی ہوگی وہی شے کی بھی حقیقت یا جو شے کی حقیقت ہوگی وہی ادراک کی حقیقت ہوتی، گویا یہ ہوگا کہ ایک جب پائی جائے تو دوسرے کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا، لیکن تالی خلاف واقع اور باطل ہے، پس مقدم بھی باطل ہوا اور ثابت ہوا کہ شے کا ادراک شے کی ذات کے سوا ہے اور اس پر زائد ہے، اور اس امر زائد کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ وہ شے کی ذات کے مطابق ہو، جیسا کہ مشہور برہان سے ثابت ہو چکا ہے، پس معلوم ہوا کہ یہ امر زائد شے کی ذات کے مطابق نہیں ہے اب یہ امر زائد جو شے کے مطابق نہیں ہے اگر اس کو شے سے کوئی نسبت اور اضافت حاصل ہے تو اس کے معلوم ہونے کی وجہ بھی نسبت ہوگی، اور علم کہو، یا شعور یا ادراک یہ اسی نسبت کا نام ہوگا اور اگر اس کو اس شے سے نسبت ہی نہ ہوگی، اور نہ مطابقت کا تعلق ہوگا، اور نہ ماہیت میں اس کے مساوی ہوگی تو اس شے کے معلوم ہونے کی کوئی وجہ

نہیں ہو سکتی اس لیے کہ نہ اس شے کی حقیقت ہی حاضر ہوگی اور
نہ ذہن کو اس سے کوئی نسبت ہوگی گویا اس شے کے اعتبار سے
ذہن کو اس سے کوئی اختصاصی نسبت نہ ہوگی ظاہر ہے کہ ایسی
صورت میں اس کا معلوم ہونا ناممکن ہوگا، اور یہ اس بات کی
قطعی دلیل ہے کہ علم ایک اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ اس شخص پر تعجب ہے کہ امام کے لقب سے ملقب ہونے کے باوجود علم کے مسئلے میں اس کے قدم کو کیسی سخت لغزش ہوئی ہے اور ایسی صفت جو ہر زندہ ہستی کا کمال ہے، اور ہر صاحب فضل و شرف کی فضیلت اسی سے وابستہ ہے مبدء اور معاد کو جس کی روشنی میں آدمی سمجھتا ہے، یہی صفت اس شخص کے نزدیک تمام اعراض میں ضعیف ترین عرض ہے، اور تمام موجودات کے مقابلے میں ناقص ترین ہستی اسی کی ہے، ایسی ناقص جسے اپنے وجود میں کسی قسم کا استقلال حاصل نہیں ہے کیا اس شخص نے حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کے اس قول میں غور نہیں کیا جو فرمایا گیا ہے کہ نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم (ان کی روشنی ان کے آگے آگے اور ان کی سیدھی طرف دوڑ رہی ہوگی) کیا اس نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں تامل نہیں کیا کہ من لم يجعل الله له نورا فما له نور (جس کے لئے اللہ نے روشنی نہیں بنائی پھر اس کے لئے کہاں روشنی ہے) اس نے آیت هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون (کیا جو نہیں جانتے ہیں وہ اور جو جانتے ہیں وہ دونوں برابر ہو جائیں گے) اس نے اللہ کے رسول علیہ و آلہ السلام کے اس قول کو نہیں دیکھا جو فرمایا گیا ہے کہ الایمان نور يقذفه الله في قلب المومن (ایمان ایک روشنی ہے جسے اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے دل میں ڈالتا ہے) جس صفت کا یہ حال ہو اور اس کے سوا بھی اور چیزیں اس کے متعلق وارد ہیں، بھلا اس کی حقیقت وہ ہو سکتی ہے جو کسی اضافت اور نسبت کی ہوتی ہے، جسے نہ خارج میں کسی قسم کا تحصل و تعین میسر ہے، اور نہ ذہن میں اس کی یافت اس وقت تک

ہوسکتی ہے جب تک کہ طرفین کی یافت نہ ہولے، علاوہ اس کے اس شخص کے شک کی بنیاد جس چیز پر قائم ہے وہ یہ ہے کہ شے کی ماہیت اور شے کے وجود میں جو فرق ہے اس کو اس کا پتا نہ چل سکا، اور میں بار بار اس پر متنبہ کرتا چلا آرہا ہوں کہ کسی ایک ماہیت کے متعلق یہ ممکن ہے کہ اپنی ہویت وجودیہ میں اس کے حصول کے مختلف طریقے ہوں، اور ایسی ماہیتیں جن میں مختلف معانی پائے جائیں، یہ ہوسکتا ہے اور بہ کثرت ہوتا ہے کہ ذاتاً و اعتباراً ان کا وجود واحد و بسیط ہو، اب اس کے بعد اس شخص کے دعووں پر غور کرنا چاہیے، یہ جو اس شخص نے کہا کہ "اپنی ذات کا ادراک شے کے لئے اگر بعینہ خود شے کی ذات ہوگی تو جو کچھ ذات کی حقیقت ہوگی وہی ادراک کی حقیقت ہوگی اور جو ادراک کی حقیقت ہوگی وہی ذات کی حقیقت ہوگی" اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ حقیقت سے مراد اگر وجود ہے، تو دونوں قضیوں کا عکس بغیر کسی خرابی کے صحیح ہے، مثلاً اگر ہم کہتے ہیں کہ مادّے سے مجرد جوہر کے وجود کا تحقق جب ہوگا، تو وہ اسی جوہر کا وجود ہوگا، اور جب شے کو اپنی ذات کا ادراک ہوگا تو یہ ادراک اسی شے کا تحقق ہوتا ہے، پس جب جوہر مجرد کے وجود کا ادراک ہوگا تو اس وقت یہ ادراک بعینہ ایسا جوہر ہوگا جو مادّے سے مجرد ہے، اور اس میں کسی قسم کی کوئی غلطی نہیں ہے، بلکہ یہی بات صحیح اور درست ہے، اور یہ جو اس شخص نے کہا کہ "جب ایک ثابت ہوگا، تو دوسرا بھی ثابت ہوگا" میں کہتا ہوں کہ ہاں یہی واقعہ ہے، پھر اس کا یہ دعویٰ کہ تالی باطل ہے، اگر اس کی یہ مراد ہے کہ دونوں حقیقتوں میں وجوداً لزوم کا ہونا ضروری ہے، تو یہ دعویٰ غلط ہے، اور اگر حقیقت سے مراد مفہوم اور ماہیت ہے تو اس وقت تالی کے بطلان کا تو دعویٰ صحیح ہے، اور لزوم کا ہونا بھی مسلم ہے، لیکن جو وہ ثابت کرنا چاہتا ہے، مقدم کا وہ مطلب نہیں ہے، اس لئے کہ عقلا میں کوئی اس کا قائل نہیں ہے کہ ادراک کا مفہوم بعینہ وہ ہے جو مادّے سے مجرد ذات کا مفہوم ہے، الحاصل مغالطے کی وجہ وہی بات ہے کہ

مفہوم اور وجود یا ماہیت اور ہویت میں جو فرق ہے وہ نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

علاوہ اس کے جو شخص اس کا قائل ہے کہ علم صرف ایک نسبت اور اضافت کا نام ہے، اگر وہ ادنیٰ تامل سے کام لے اور بہ ثبات عقل و ہوش سوچے، تو سمجھ سکتا ہے کہ جس اضافت اور نسبت کا نام وہ علم رکھتا ہے، یا اسے ادراک و شعور خیال کرتا ہے، آخر اس کا منشا اور اس کی بنیاد کس پر قائم ہے، چاہیے کہ وہ اس پر غور کرے کہ آخر یہی نسبت بعض چیزوں کے متعلق کیوں حاصل ہوئی ہے اور بعضوں کے متعلق کیوں نہیں حاصل ہوئی یا بعض چیزوں سے یہ نسبت کیوں پیدا ہو جاتی ہے اور بعضوں سے کیوں پیدا نہیں ہوتی، ماسوا اس کے ہمارے نزدیک سچ یہ ہے کہ نفس الامر میں جو نسبتیں وقوع پذیر ہوتی ہیں، ان کے لئے ضرور ہے کہ پہلے ان نسبتوں کے طرفین یا کسی ایک طرف میں کسی وجودی متقرر و ثابت امر کا حصول ہولے، کہ اضافت اور نسبت کا حصول بغیر اس کے نہیں ہو سکتا، اور یہی متقرر و ثابت وجودی امر درحقیقت اس اضافت اور نسبت کا مبدء و منشا ہوتا ہے پھر یہ وجودی امر کبھی تو بجنسہٖ نسبت کے انہی اطراف میں سے کوئی طرف ہوتا ہے اور کبھی اس کی حیثیت کسی زائد صفت کی ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اضافت اور نسبت قوام اور ماہیت میں ہمیشہ غیر مستقل ہوتی ہے۔

فصل

شے اپنی ذات کی آپ عالم اور عاقل ہوتی ہے، اس کے متعلق اور جو متفرق شکوک و شبہات ہیں اس فصل میں انہی کے حل کی کوشش کی جائے گی، اس سلسلے میں بعضوں نے کہا ہے، کہ علم اور تعقل خواہ کسی اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہو، یا معلوم و مدرَک کی صورت کا عالم اور مدرک کے سامنے متمثل اور حاضر ہونے کا نام ہو، ہر حال میں ضرورت ہے کہ اس کا پتا چلایا جائے کہ آخر کوئی چیز جو جانی جاتی ہے اس کی ذات کا علم کس طرح حاصل ہوتا ہے، یا اس کے جاننے کی کیا کیفیت ہے، کیونکہ اگر علم کسی

اضافی امر کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ کسی قسم کی بھی نسبت ہو، وہ چاہتی ہے کہ دو چیزوں کے درمیان پائی جائے، اس لئے کہ کوئی ایک ہی چیز خود اپنی ذات کی طرف تو منسوب نہیں ہو سکتی، اور اس بنیاد پر کوئی چیز خود اپنی ذات کی عالم نہیں ہو سکتی، اور اگر شے کی صورت کے تمثل حضور کا نام علم ہے، تو قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا تمثل اور حضور ہمیشہ دوسری چیز کے سامنے ہوتا ہے، لیکن شے کا خود اپنے سامنے حاضر ہونا یہ بالکل ناقابل فہم بات ہے، میں کہتا ہوں کہ سچی بات وہی ہے جو گذر چکی، یعنے ایسی چیز جو بالفعل موجود ہو، اس کے وجود کا کسی دوسری شے کے لئے ہونا دراصل علم کی صحیح حقیقت یہی ہے، بلکہ اور واضح لفظوں میں ہم کہتے ہیں کہ ایسی شے جو مادے سے مجرد ہو، اس کے لئے کسی چیز کے وجود کا ہونا ہی علم ہے، خواہ اس چیز کا وجود خود اپنے لئے ہو، یا اپنے سوا کسی اور کے لئے ہو، اگر کسی اور کے لئے اس کا وجود ہے تو یہی وہ علم ہے جس کا تعلق غیر سے ہوتا ہے اور اگر غیر کے لئے نہیں ہے، تو وہ علم ہے جس کا تعلق خود اپنی ذات سے ہوتا ہے، اور علم کی اس نسبت کا حال وہی ہے جو وجود کی نسبت کی کیفیت ہے، یعنے ذاتی وجود کی حالت کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ اس کا قیام بذات خود ہوتا ہے اور کبھی اس وجود کا قیام غیر کے ساتھ ہوتا ہے، ثانی الذکر حالت اعراض کے وجود کی ہے کہ اس کا قیام اپنے محل اور موضوع کے ساتھ ہوتا ہے اور اول الذکر کی مثال جواہر کا وجود ہے کہ جوہری وجود کا ثبات و قیام غیر کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود ہوتا ہے، لیکن وجود اور ماہیت کے درمیان جو نسبت پائی جاتی ہے دراصل اس کا وجود مجازی قسم کا ہوتا ہے کیونکہ وجود اور ماہیت میں واقعی مغائرت تو ہوتی نہیں، بلکہ یہ مغائرت صرف ذہنی تحلیل کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے، الغرض اگرچہ طرفین میں مغائرت نسبت کے لوازم میں سے ہے، لیکن ہر جگہ اور ہر ظرف و مقام میں ضروری نہیں ہے کہ یہ مغائرت پائی جائے

بلکہ جس ظرف ومقام میں نسبت پائی جاتی ہے اس ظرف کی حد تک یہ مغائرت محدود ہوتی ہے، پس نسبت کا وجود اگر خارج میں پایا جائے گا مثلاً ابوت (باپ ہونے کی نسبت) اور بنوت (بیٹا ہونے کی نسبت) کاتبیت (لکھنے کی نسبت) مکتوبیت (لکھے جانے کی نسبت) وغیرہ کا حال ہے تو اس قسم کی نسبتوں کے طرفین کا خارج میں پایا جانا ضرور ہے، اسی لئے یہ محال ہے کہ باپ اور وہ بیٹا جو اسی باپ کی طرف منسوب ہو، دونوں ایک ہی ذات نہیں ہو سکتے، یہ کیفیت تو اس نسبت کی ہے جو خارج میں پائی جاتی ہے مگر جس نسبت کا وجود خارج میں نہیں بلکہ محض عقلی اعتبار میں اس کا تحقق ہو، تو اس قسم کی نسبتوں کے طرفین میں مغائرت بھی اسی ظرف تک محدود ہوگی جس ظرف میں وہ نسبت پائی جاتی ہے، اور اسی ظرف کے حساب سے یہ مغائرت بھی ہوگی، پھر اس دوسری قسم کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو اس کی یہ ہے، کہ خارجی وجود کے رو سے اگرچہ طرفین میں مغائرت نہیں پائی جاتی ہے (بلکہ صرف ذہن تک یہ مغائرت محدود ہے) لیکن باوجود اس کے ان دونوں طرفوں میں سے ہر طرف اپنی ایک ایسی خاص ماہیت رکھتا ہے جو دوسرے طرف کی ماہیت سے مختلف ہے، اور ایسی مختلف ہے، کہ اسی ذہنی تحلیل وتفصیل کے ظرف میں ہر ایک کے لئے ایک ایسا حکم اور ایسی خاصیت ثابت ہوتی ہے، جو دوسرے طرف کو ثابت نہیں ہے مثلاً وجود اور ماہیت کا جو حال ہے کہ عینی اور خارجی وجود میں اگرچہ دونوں متحد اور ایک ہی ہوتے ہیں لیکن ذہنی تحلیل کے بعد عقلی ظرف میں ان دونوں میں سے ایک کی حیثیت عارض وصفت کی ہے اور دوسری کی حیثیت معروض وموصوف کی ہوتی ہے، یعنے جب عروض کی اس نسبت کا خیال کیا جاتا ہے تو طرفین میں مغائرت پیدا ہوتی ہے اگرچہ یہ مغائرت خارج میں نہیں ہوتی اس لئے کہ عروض بھی تو خارج میں نہیں ہے بلکہ اس عروضی نسبت کا جو ظرف ہے یعنے تصور اسی میں یہ مغائرت بھی

پائی جاتی ہے، اس مقام میں عارض معروض کا غیر ہو جاتا ہے اور اس اعتبار سے معروض پر عارض کی حیثیت ایک ایسی زائد صفت ہونے کی ہے، جس کا وجود معروض کے وجود سے الگ ہے، جیسا کہ ان تمام چیزوں کا حال ہے جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، یعنے مضاف کا وجود مضاف الیہ کے وجود سے جدا ہوتا ہے۔

دوسری صورت اس کی یہ ہے کہ دونوں طرفین میں کسی قسم کی مغائرت نہیں پائی جاتی ہے، نہ خارج کے حساب سے اور نہ عقلی وذہنی تحلیل کے اعتبار سے، یعنے جو چیز نسبت اور اضافت سے موصوف ہوتی ہے، اپنی انتہائی بساطت کی وجہ سے کسی قسم کی ترکیب کی اس میں کسی طرح گنجائش نہیں ہوتی، مثلاً حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ کی ذات مبارک کا جو حال ہے کہ جب ذات حق کو مختلف صفات سے موصوف کیا جائے، یعنے کہا جائے کہ وہ بذات خود موجود ہے یا بذات خود قائم ہے یا بذات خود عالم ہے، یا یوں کہا جائے کہ حق تعالیٰ کی ذات میں قدرت پائی جاتی ہے یا وہ ارادے والا ہے، یا اس کے لئے حیات ثابت ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہاں درحقیقت نسبت کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے، اسی لئے کہ نہ یہاں کسی قسم کا اتصاف ہے نہ ربط وارتباط ہے، نہ عروض ہے نہ لحوق ہے الغرض اضافت ونسبت کی جتنی شکلیں ہیں ان میں کوئی شکل یہاں نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ تو صرف وجود خالص ہے، اس کا یہی وجود بحت اور ہستی صرف "علم وقدرت ارادہ حیات اور تمام کمالات کی مصداق ہے، گویا خدا کی موجودیت یا اس کا موجود ہونا یہ ایسی بات ہے، جو نہ یہ چاہتی ہے کہ یہاں کوئی صفت ہو اور موصوف ہو اس لئے کہ درحقیقت یہاں اتصاف ہی نہیں ہے، اور نہ یہ چاہتی ہے کہ کوئی عارض ہو اور معروض ہو، کیونکہ خارجاً ہو یا ذہناً یہاں سرے سے عروض ہی نہیں ہے، یہی حال حق تعالیٰ کے تمام اسماء کا ہے، یعنے جو وجود کا حکم ہے، وہی ان اسماء کا ہے، اس لئے کہ حق تعالیٰ کے

اسماء خود بجنسہ اس کا وجود ہی ہے) لیکن با ایں ہمہ عقل یہ اعتبار کرتی ہے کہ ذات حق میں بھی صفت اور موصوف کا تعلق ہے، اور دونوں میں نسبت بھی پائی جاتی ہے، اسی عقلی اعتبار کی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ وجود والے علم و ارادے والے ہیں، اس عقلی اعتبار کا منشا یہ ہے کہ یہی صفات اور معانی بعض ممکنات میں بھی پائے جاتے ہیں، لیکن ممکنات میں ان کا تحقق عروض کے رنگ میں ہوتا ہے، یعنے یہ صفات ان ممکنات کو عارض ہوتے ہیں، اور یہی عروض انصاف کا منشاء بن جاتا ہے، جس کے بعد عروض اور انصاف وغیرہ والی نسبت بھی یہاں پائی جاتی ہے، پھر دلیل سے چونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات پر نہ اس کا وجود زائد ہے اور نہ اس کے کمالات اس لئے کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود بذات خود قائم ہے اور یہی حال اس کے علم کا اور قدرت کا، اور دیگر نعوت و صفات کا ہے یعنے سب کے سب بذات خود قائم ہیں، الغرض ذات حق اور ان کمالات و صفات کے درمیان یوں عقل اضافت اور نسبت کا اعتبار کرتی ہے، یعنے ان ممکنات پر جن میں صفات ذات پر زائد ہوتے ہیں، خدا کی ذات کو قیاس کیا جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات زوائد سے پاک ہے! نہ کہ ان صفات اور ذات حق کے درمیان نسبت ثابت کی جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ذات حق کے اعتبار سے نسبت کی حیثیت صرف ایک مجازی امر کی ہے، اور غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ترکیب اور کثرت وغیرہ کی نسبتوں سے پاک ہے، اور یہ چیزیں اس کی ذات سے مسلوب ہیں، اور جب نسبت کی یہ حالت ہے، تو یہی حال اس نسبت کے طرفین کی باہمی مغائرت کا بھی ہے۔

جب یہ باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے جب وہ خود اپنی ذات کی

عاقل و عالم ہوتی ہے، تو اس وقت جو نسبت یہاں پیدا ہوتی ہے اس کی حالت بھی وہی ہے، (یعنی حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی درمیان نسبت کا جو حال ہے) کیونکہ اس میں بھی واقع میں خارجاً و ذہناً کسی قسم کی کثرت نہیں پیدا ہوتی ہے، البتہ شئے کو جب اپنے سوا دوسری چیزوں کا علم ہوتا ہے، اس وقت عالم و معلوم کے درمیان ایک قسم کی نسبت چونکہ پائی جاتی ہے، اسی پر قیاس کر کے عقل یہاں بھی (عالم و معلوم عاقل و معقول) میں نسبت کا اعتبار کرتی ہے، پس واقعۃً نسبت اور اضافت کا سرے سے یہاں وجود ہی نہیں ہوتا، بلکہ درحقیقت یہاں جو چیز پائی جاتی ہے، وہ صرف ایک بسیط ذات ہوتی ہے، جو اپنی ذات سے مخفی اور پوشیدہ نہیں ہوتی، اور ہمارے خیال میں چونکہ علم اسی وجود کا نام ہے، جو مادے سے مجرد ہو، اس لئے اس قسم کا وجود جس طرح خود اپنی ذات کے لئے موجود ہوتا ہے اسی طرح اپنی ذات کے لئے وہ معلوم و معقول بھی ہوتا ہے، گویا جس طرح وجود کے موجود ہونے سے نہ تو ذات میں دوئی پیدا ہوتی ہے اور نہ ذات کی حیثیت میں دوئی واقعۃً پیدا ہوتی ہے، بلکہ یہ سارا کھیل ذہنی اعتبارات کا ہوتا ہے، اسی طرح اس وجود کے معلوم اور معقول ہونے کی وجہ سے نہ ذات میں مغائرت پیدا ہوتی ہے اور نہ حیثیتوں اور جہتوں کے اعتبار سے یہاں مغائرت کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، بلکہ (عالم و معلوم) کے صرف معانی اور مفہوم میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ایسے مختلف معانی اور مفہومات جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں کبھی وجوداً متحد بھی ہوتے ہیں، اگرچہ بعض دوسرے مقامات میں وہی متعدد وجودوں کی شکل میں خارج میں یا مختلف جہات اور حیثیات کے رنگ میں ذہن میں پائے جاتے ہیں الغرض ایسی ذات جو مادے سے مجرد اور بسیط ہوتی ہے چونکہ موضوع اور محل سے وہ مجرد ہوتی ہے اس لئے اس پر جوہر کا مفہوم صادق

آتا ہے، اور چونکہ وہی ذات ایک ایسی صورت بھی ہوتی ہے جو مادّے سے مجرد ہے اس لئے اس پر عقل کا مفہوم بھی صادق آتا ہے، اور چونکہ وہ خود اپنی ذات ہی کی صورت ہوتی ہے اس لئے اس پر معقول اور معلوم ہونے کا مفہوم بھی صادق آتا ہے اور چونکہ وہ غیر کے لئے نہیں بلکہ خود اپنے لئے اور اپنے سامنے موجود ہوتی ہے اس لئے اس پر عاقل اور عالم ہونے کا مفہوم بھی صادق آتا ہے، پھر چونکہ شرور اور برائیوں سے وہ پاک ہوتی ہے اس لئے وہ محبوب بھی ہوتی ہے اور چونکہ اپنی اس خیر اور بھلے ہونے کا اسے علم ہے اس لئے وہ اپنی ذات کی محب اور چاہنے والی بھی ہوتی ہے، یوں ایک ہی ذات پر ایسے مختلف اضافی معانی صادق آسکتے ہیں اور اس طور پر صادق آسکتے ہیں کہ ان کی وجہ سے اس ذات واحد میں نہ کسی قسم کی کثرت و ترکیب پیدا ہو اور نہ واقع میں کسی قسم کی مغائرت اس کی ذات میں پائی جائے، بلکہ یہ کثرت و مغائرت صرف ان معانی اور مفہومات تک محدود ہوگی اب اس کے بعد میں اس مسئلے کے متعلق چند خاص مباحث کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

صاحب تشکیک (یعنے امام رازی) نے لکھا ہے:۔

شیخ کا بیان ہے کہ ایسی ماہیت جو مادّے سے مجرد و معرّا ہو، اس کا کسی شے کے سامنے ہونا کسی چیز کے معلوم و معقول ہونے کے بس یہی معنے ہیں اب یہ مجرد ماہیت جو کسی شے کے سامنے ہوگی کبھی خود وہ اس کی ذات ہوتی ہے اور کبھی یہ شے اس کی غیر ہوتی ہے، بہر حال کسی شے کے سامنے ہونے کا مفہوم یقیناً اس مفہوم سے عام ہے جو کسی غیر کے سامنے ہونے کے فقرے سے سمجھا جاتا ہے، اگر شیخ کے اس بیان کے متعلق کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہی بات تو بجنسہٖ پیچیدگی کی وجہ بن سکتی ہے، یعنے وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی شے کے سامنے ہونا یہ تو ایک

اضافی حالت ہے جس کا تصور طرفین کے بغیر ممکن نہیں (دیکھو) جس طرح
یہاں یہ ثابت کرنے کے لئے کہ شے خود اپنی ذات کی عاقل و عالم
ہو سکتی ہے، یہ تقریر کی گئی ہے بجنسہ اسی تقریر کو یوں بھی کر سکتے ہیں کہ،
کسی شے کے محرک ہونے کا مفہوم بھی عام ہے، یعنے شے خود اپنی ذات کی
محرک ہو، پس ثابت ہوا کہ شے خود اپنی ذات کی بھی محرک ہوتی ہے،
یا کسی شے کا موجد ہونا اس کا مفہوم بھی عام ہے کہ خود اپنی ذات کی
موجد ہو، یا غیر کی، چاہئے کہ اس بنیاد پر خود اپنی ذات کے موجد
ہونے کو جائز قرار دیا جائے لیکن کوئی شخص اس دلیل کو کیا مان
سکتا ہے؟ اور اس دعوے کی تصحیح کر سکتا ہے؟ پس اگر یہ استدلال
صحیح نہیں ہے تو شے اپنی ذات کی عاقل و عالم ہوتی ہے، اس دعوے کو
اسی قسم کی دلیل سے جو ثابت کیا گیا ہے صحیح نہ ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ شے اپنی ذات کی عاقل و عالم ہو سکتی ہے، اور خود
اپنی ذات کی محرک نہیں ہو سکتی، سچی بات یہ ہے کہ یہ ہو، یا وہ ہو یہ دونوں
باتیں محض اس بنیاد پر ثابت نہیں ہوتیں کہ ان کا مفہوم عام ہے، بلکہ
ان میں سے ہر دعوے کی دوسری دلیلیں ہیں، شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ
کسی چیز کے معقول و معلوم ہونے کا مطلب عام ہے، خواہ شے خود اپنی آپ
معلوم ہو، یا غیر کی معلوم ہو تو اس سے یہ غرض نہ تھی کہ محض اس عمومیت ہی سے
یہ دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے کہ شے اپنی ذات کی معقول و معلوم ہو سکتی ہے،
کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو چاہئے، کہ جمادات جب کسی چیز کے معلوم و معقول ہوں،
تو محض اسی وجہ سے یہ جائز قرار پا جائے کہ جمادات بھی خود اپنی ذات کے
معلوم بن سکتے ہیں، آخر یہ بھی تو غور کرنا چاہئے، کہ عام خاص کو جب لازم
نہیں ہوتا تو پھر صرف مفہوم کی عمومیت سے معلوم ہونے کی ایک
خاص شکل کیسے ثابت ہو سکتی ہے مثلاً اگر کسی شے کے متعلق حیوان ہونا
ممکن ہو، تو اس سے یہ کیسے ثابت ہو سکتا ہے کہ اس کا انسان ہونا بھی
لازمی طور پر جائز ہوگا، ہاں! حیوان ہونا انسان ہونے کے منافی نہیں ہے،

اور شیخ کی غرض بھی یہی ہے کہ معلوم ومعقول ہونے کی دونوں صورتوں میں
منافات کا جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کا ازالہ ہو جائے، یعنے بسا اوقات
یہ خیال جو گذرتا ہے کہ شے کا عاقل اور عالم ہونا، یہ چاہتا ہے کہ معقول اور
معلوم کی ذات عالم اور عاقل کی ذات کی غیر ہو، جیسا کہ ایسی دو چیزوں میں
مغائرت کا ہونا ضروری ہے جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے،
اور یہ بات اس کے منافی ہے کہ شے خود اپنی ذات کی عاقل و عالم
ہو سکتی ہے، اسی غلط فہمی کو شیخ نے یہ بیان کر کے مٹانا چاہا ہے کہ جن
دو چیزوں میں تضائف کی نسبت ہوتی ہے، ان میں ایک کا دوسرے سے
خارج کے اعتبار سے غیر ہونا، یہ بات محض مضاف یا اضافت کے
مفہوم کا اقتضا نہیں ہے، اس لئے کہ اضافت یا مضاف کا مفہوم اگر
کچھ چاہتا بھی ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ دونوں مضافوں کے مفہوم میں
مغائرت ہونی چاہئے، نہ کہ دونوں کے وجود میں مغائرت کا واقعۃً پایا
جانا ضرور ہے بلکہ وجوداً مغائرت بعض مضافات میں جو پائی جاتی ہے،
یہ چیز خود ان کے مفہوم کا اقتضا نہیں ہے بلکہ یہ ان بیرونی اسباب کا نتیجہ
ہوتا ہے جو ان کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، اور خارجی دلائل سے
یہ بات ثابت ہوتی ہے، مثلاً محرک کا جو مفہوم ہے اس کا زیادہ سے زیادہ
یہ مطلب ہے کہ تدریجی طور پر کسی چیز میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے، اس تغیر کے
مبدء اور سبب کا نام محرک ہے، لیکن یہ بات کہ جس چیز میں یہ تغیر
پیدا ہوتا ہے، اس کو اس محرک کے سوا اور اس کا غیر ہونا چاہئے، یا
اس کا عین ہونا چاہئے، یہ محرک کے مفہوم سے خارج ہے، یہی حال موجد
اور فاعل وغیرہ کے مفہوموں کا ہے، اگرچہ دوسرے ذرائع سے
ہمیں یہ معلوم ہی کیوں نہ ہوا ہو، کہ محرک کو متحرک کا اور موجد کو موجَد (یعنے
جو چیز ایجاد کی گئی) کا، اور فاعل کو مفعول کا وجوداً وہویۃً غیر ہونا چاہئے
بہر حال ان امور میں صرف ماہیۃً ومفہوماً مغائرت اس کے لئے کافی
نہیں ہے کہ وجوداً وہویۃً بھی مغائرت ہے، بخلاف اس کے شئے جب خود

اپنی آپ عالم ہوتی ہے، تو یہاں عالم و معلوم عاقل و معقول میں مفہوماً مغائرت ہوتی ہے اور وجود و ہویت میں دونوں متحد ہوتے ہیں یہ بات الگ دلیل سے ثابت ہوتی ہے، بہرحال ایسی ہویت جو مادے سے مجرد ہو، اس میں عالم و معلوم اور عاقل و معقول کا باہم متحد ہونا اس مسئلے کی صرف اس لئے تصحیح نہیں کی جاتی ہے، کہ شے کے معلوم و معقول ہونے کا مفہوم عام ہے یعنے خود اپنی ذات کی معلوم ہو، یا غیر کی معلوم ہو، دونوں کی اس میں گنجائش ہے، بلکہ جیسا کہ بتاتا چلا آرہا ہوں کہ مستقل برہان سے اس مسئلے کا جواز ثابت کیا گیا ہے، اسی طرح ایک ہی چیز خود اپنی ذات کی علت بھی ہو، اور معلول بھی، اس میں جو منافات ہے، یہ بات بھی الگ طریقے سے معلوم ہوئی ہے نہ کہ صرف علت و معلول کا مفہوم ہی یہ چاہتا ہے، یہی وہ مطلب ہے جس پر چاہیئے کہ بعض اہل علم کے اس قول کو محمول کیا جائے جو انھوں نے اس موقعے پر لکھا ہے کہ:-

> اضافی امور کے سلسلے میں علم کا بھی شمار ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی ایک ذات میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں تو گویا وہ ایک ذات بمنزلۂ دو ذاتوں کے ہوجاتی ہے، الغرض اضافت اور نسبت کی وجہ سے اس کی عالم ہونے کی حیثیت اس ذات کی مخالف ہے، جب اس کے معلوم ہونے کی حیثیت سے اس کا تصور کیا جائے، اسی لئے، جب یہ دو مختلف جہتیں کسی ایک ذات میں پائی جاتی ہیں، تو وہاں اضافت اور نسبت کے وجود کی تصحیح ہوجاتی ہے (یعنے نسبت جو طرفین کو چاہتی ہے وہ طرفین پیدا ہوجاتے ہیں)۔

اس شخص نے شیخ کی کتاب مباحثات سے اپنے مدعا کی تائید میں حسب ذیل عبارت بھی پیش کی ہے:-

> ہر شخص کی ایک حقیقت ہوتی ہے اور ایک شخصیت ہوتی ہے، اور اس کی شخصیت کو شخص کی ماہیت پر زائد ہونے کی حیثیت

حاصل ہوتی ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے، پھر اگر یہ ایسی حقیقت ہے جو اس شخصیت کو چاہتی ہے یعنے یہ شخصیت اس کی اقتضا ہے، تو اس قسم کی نوع اسی شخص میں منحصر ہو کر رہ جاتی ہے، اور اگر ایسا نہیں ہوتا تو پھر اس حقیقت میں کثرت پیدا ہوتی ہے، چونکہ خود یہ حقیقت، اور وہ مجموعہ جو اس حقیقت اور شخصیت دونوں سے مل کر تیار ہوا ہے، مغائر ہے، اور اضافت ونسبت کی تصحیح کے لئے اتنی مغائرت کافی ہے، اسی وجہ سے اس حقیقت کے عالم ہونے کی نسبت اس مجموعے کی طرف کرنا جائز ہو جاتا ہے (کہ منسوب اور منسوب الیہ میں اتنی مغائرت کافی ہے)۔

میں کہتا ہوں کہ مباحثات میں میری نظر سے یہ عبارت نہیں گذری، اور بہ ظاہر یہ شیخ کا کلام معلوم بھی نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ ماہیت کو جب خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے تو عالم اور معلوم ہونا یہ اس کی براہ راست صفت ہی نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ تو بالذات وجود کی صفت ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وجود پر تشخص کو زائد ہونے کی حیثیت حاصل نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ شے کے وجود کو اس کی ماہیت پر بھی تقدم حاصل ہے، اور ماہیت کی جو نسبت اور اضافت وجود کی طرف ہوتی ہے اس پر بھی، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ شے کی ماہیت کی اس تشخص کی طرف اضافت جس کا مرتبہ وہی ہے جو وجود کا مرتبہ ہے، ظاہر ہے کہ ماہیت کے وجود کے بعد ہوگا، پس ماہیت اس تشخص کی طرف اس وقت تک منسوب نہیں ہو سکتی جب تک کہ ماہیت تشخص پذیر نہ ہو لے نتیجہ یہ نکلا کہ تشخص ہی کو ایسی صورت میں خود تشخص کی طرف مضاف کیا جا رہا ہے، اور ایک شخصی واحد ذات کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ خود وہ اپنی ذات کی طرف متعدد جہتوں سے نہیں بلکہ ایک ہی جہت اور حیثیت سے منسوب ہے پس بہتر وہی ہے، جو پہلے کہا گیا یہاں یہ سوال نہ اٹھایا جائے کہ تشخص تو ایک وجودی صفت کا نام ہے،

اس لئے چاہئے کہ اس کا وجود موصوف کے وجود کے بعد ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ کلیہ صحیح نہیں ہے، آخر فصل کو جو نسبت اس جنس سے ہوتی ہے جس کا تقوم اسی فصل سے ہوتا ہے وہاں کیا کلیہ نہیں ٹوٹ جاتا ہے؟ اسی طرح وجود کو جو نسبت اس ماہیت سے ہوتی ہے جس کا تحصل اسی وجود سے ہوتا ہے، وہاں بھی یہ ٹوٹ جاتا ہے، نیز صورت کو جو نسبت اس مادّے سے جس کا تقوم اسی صورت سے ہوتا ہے وہاں بھی یہ قاعدہ غلط ہو جاتا ہے، دراصل ان مسائل میں تحقیق وہی ہے جس کا مسلسل تذکرہ میں نے مختلف مقامات میں کیا ہے یعنے ان امور سے فی الواقع وجود اً اشیا موصوف ہی نہیں ہوتے، کیونکہ وجوداً تو یہ بجنسہ خود موصوف کی ذات ہی ہوتی ہیں، اس اعتبار سے ان کی حیثیت صفت ہونے کی ہوتی ہی نہیں، البتہ عقل اپنے ذہن کی تحلیلی قوت سے ان میں صفت و موصوف کو پیدا کرتی ہے۔

فصل

ادراک اور علم کے جو مختلف اقسام ہیں، ان کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ادراک و علم کی چار قسمیں ہیں، احساس[۱] تخیل[۲] توہم[۳] تعقل[۴]، مُدرِک (عالم) کے سامنے جو مادّہ حاضر ہوتا ہے، اس مادّے میں جو چیز خاص حالات اور ہیئت کے ساتھ موجود ہوتی ہے اسی چیز کے ادراک کا نام احساس ہے خاص حالات اور خاص ہیئت وغیرہ سے مراد وہ باتیں ہیں جو شئے کو اَین (جگہ) متی (وقت) وضع کیف وکم وغیرہ کے اعتبار سے ثابت ہوں ان صفات میں سے بعض صفات تو ایسے ہوتے ہیں کہ ان جیسے صفات سے شئے خارج میں جدا نہیں ہو سکتی اور ان صفات میں کوئی غیر شئے کا شریک بھی نہیں ہوتا، (احساس میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے) کہ وہ چیز جس سے احساس پیدا ہوتا ہے اور جو چیز بالذات محسوس ہوتی ہے، اور مدرک و عالم کے سامنے براہ راست جیسے حضور حاصل ہوتا ہے، وہ اس شئے کی صورت ہوتی ہے نہ کہ خود وہی شئے، اس کی وجہ یہ ہے کہ محسوسات سے جب تک حس کرنے والے میں کوئی اثر پیدا نہیں ہوتا، اس وقت تک بالفعل احساس ہو، یا بالقوۃ دونوں کی حیثیت برابر ہوتی ہے اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ

حس کرنے والے میں جب محسوس سے کوئی اثر پیدا ہو، تو چاہئے کہ یہ اثر اس حاسّے کے مناسب بھی ہو، کیونکہ اگر اس کے مناسب نہ ہوگا تو اس اثر کے حصول سے حاسّے میں احساس کی کیفیت پیدا نہ ہوگی، اسی وجہ سے یہ واجب قرار دیا گیا ہے کہ حس میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ شے کی صورت ہوتی ہے، اور ایسی صورت ہوتی ہے جو مادّے سے مجرد اور پاک ہے لیکن حس میں شے کی صورت کو مادّے سے پورے طور پر مجرد کرنے کی قوت چونکہ نہیں ہوتی، اسی لئے احساس میں صورت کی مادّے سے تجرید تام نہیں ہوتی، یعنے احساس کا تعلق بھی اگرچہ صورت ہی سے ہوتا ہے لیکن یہ صورت مادی آلائشوں سے بالکلیہ پاک وصاف نہیں ہوتی۔

اسی طرح شے کا مذکورہ بالا حالات اور خصوصیات (یعنے این متیٰ) وضع کم و کیف کی وجہ سے جو خصوصیات پیدا ہوتے ہیں) ان کے ساتھ ادراک و علم کا تعلق بھی تخیل ہے، اس لئے کہ تخیل تو اسی چیز کا کیا جاسکتا ہے، جس کا احساس کیا گیا ہو، یعنے جو چیز محسوس ہو چکی ہے، اسی کا خیال کیا جاسکتا ہے، لیکن تخیل والا ادراک اس وقت بھی ہوسکتا ہے جب شے کا مادّہ مدرِک اور عالم کے سامنے حاضر ہو، اور اس وقت بھی جب حاضر نہ ہو، (بخلاف احساس کے کہ اس میں شے کے مادّے کا مدرک کے سامنے حاضر رہنا ضروری ہے) ایسا معنے جو محسوس نہ ہو، اسی کے ادراک کا نام توہم ہے، لیکن ضرور ہے کہ اس معنے کا تصور کلی طور پر نہ کیا جائے بلکہ کسی محسوس چیز کی طرف وہ معنے منسوب ہو، چونکہ یہ معنے شخصی امر کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس لئے کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوتا اور شے کا ادراک جب کسی اور حیثیت سے نہیں بلکہ فقط اس کی ماہیت کی حیثیت سے کیا جائے تو اسی کا نام تعقل ہے، اب خواہ اس ادراک میں صرف ماہیت ہی پیش نظر ہو، یا ماہیت کے ساتھ وہ صفات بھی ماخوذ ہوں، جن کا ادراک اسی طرز پر کیا گیا ہو، (یعنے ان صفات کا ادراک بھی کلی شکل میں کیا گیا ہو) بہر حال ادراک کی ان تمام قسموں میں مادّے سے کسی نہ کسی قسم کی

تجرید ناگزیر ہے، تجریدی سلسلے میں ان ادراکات کی جو ترتیب ہے، اس کا یہ اجمالی بیان تھا، اب ان کی کچھ تفصیل کی جاتی ہے۔

ادراک کی پہلی قسم (احساس) تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، یعنے ادراکی آلے کے سامنے مادّے کا حاضر ہونا، ان خصوصیات و ہیآت کا شئے کے ساتھ لپٹے رہنا جن کا ذکر کیا گیا، مُدرَک (اور محسوس) کا جزئی امر ہونا، دوسری قسم (تخیل) میں پہلی شرط ساقط ہو جاتی ہے۔ تیسری قسم میں پہلی دو شرطیں ساقط اور چوتھی میں تو سارے شرائط ساقط ہو جاتے ہیں۔

اب یہ معلوم کرنا چاہئے، کہ حسی اور عقلی ادراک میں بالذات کسی قسم کا فرق نہیں ہے، بلکہ یہ فرق بیرونی امر کا نتیجہ ہے، یعنے ایک کی اضافت جزئی امر کی طرف ہوتی ہے اور دوسرے میں یہ نہیں ہوتا، گویا اس بنیاد پر ادراک کی درحقیقت تین ہی قسمیں ہیں، جیسے عوالم کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ تین ہی ہیں، وہم کے متعلق ایسا سمجھنا چاہئے کہ وہ عقل ہی ہے، جس کا اپنے مقام اور درجے سے تنزل ہو گیا ہے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ہر ادراک میں جسمانی قالب اور مادی ہیکلوں سے اشیاء کی حقیقتوں، اور ان کی روح کو کسی نہ کسی طرح سے گویا جدا کیا جاتا ہے، وہ صورت جو محسوس ہوتی ہے، اس کو بھی مادّے سے چھڑا کر جدا کیا جاتا ہے لیکن اس کی جدائی ناقص ہوتی ہے، کیونکہ مادّے کی حاضری اس میں ضروری ہے، اور خیالی صورت میں مادّے سے جدا کرنے اور چھڑانے کا جو عمل کیا جاتا ہے، اس کی حالت ایک درمیانی حالت کی سی ہوتی ہے، اسی لئے خیالی صورتوں کا دونوں عالموں کے بیچ میں جو عالم ہے اس سے تعلق ہوتا ہے، یعنے محسوسات کے عالم اور معقولات کے عالم کے بیچ میں اس کا مقام ہے، ان دونوں کے مقابلے میں عقلی صورتوں کو مادّے سے کامل طور پر جدا کر لیا جاتا ہے، اور یہ تو اس وقت ہوتا ہے جب صورتیں مادّے سے ماخوذ ہوتی ہیں لیکن اگر یہ حال نہ ہو، بلکہ صورت بذات خود عقل ہی ہو، تو اس وقت اس قسم کے تجریدی اعمال میں سے کسی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی،

اور یہ ان معانی کا حال ہے، جن کے ادراک سے نفس ایک ایسا عقلی عالم بن جاتا ہے جس میں یہ تمام امور ترتیب سے موجود ہوتے ہیں، یعنے (کائنات) کے نقطۂ آغاز (حق تعالیٰ) سے شروع ہوکر ان ملائکہ تک جو ملائکۂ مقربون کے نام سے موسوم ہیں، اور ان سے آگے بڑھ کر ان نفوس تک جن کا مرتبہ ملائکۂ مقربین کے بعد ہے، اور ان سے آگے بڑھ کر آسمانوں تک، اور آسمانوں سے عناصر تک عناصر کے بعد جو کل عالم کی ہیئت ہے، اور جو کل کی طبیعت ہے، الغرض اس ترتیب سے نفس ان چیزوں کا عالم ہوتا ہے، اور یوں وہ ایک ایسا عقلی عالم اور عقلی جہان بن جاتا ہے، جو عقل اول کے نور سے روشن ہوتا ہے۔

اسی طرح جو چیز بذات خود خیالی صورت ہوتی ہے، اس کے تخیل میں بھی نفس کو تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور یہ وہ صورتیں ہیں جن کے ساتھ نفس کا اتصال ہوتا ہے، تو اس کی وجہ سے وہ جہانی (بہشتی) عالم اور ایسا ملک کبیر بن جاتا ہے جو اتنا بڑا ہوتا ہے کہ اس کی بڑائی آسمان و زمین کی بڑائی کے برابر ہوتی ہے، کیونکہ جتنے عوالم ہیں، وہ محض اپنی صورتوں ہی کی بنیاد پر عوالم ہیں نہ کہ اپنے مادے کی بنیاد پر۔

یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہئے، کہ کسی شے کے تعقل میں آدمی کو جو ضرورت ہوتی ہے کہ بیرونی اور اجنبی عوارض سے اسے پاک وصاف اور مجرد کرے تو یہ عوارض اشیاء کی ماہیت اور ماہیت کے معانی و اوصاف نہیں ہوتے، اس لئے کہ کسی خالص شے کا تعقل کرنا، یا اس شے کے ساتھ کسی صفت کا بھی تعقل ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اسی طرح تخیل میں جن چیزوں سے تجرید کی ضرورت پیش آتی ہے وہ ان چیزوں کی خیالی صورتیں نہیں ہوتی ہیں، اس لئے کہ کسی شے کا خود تخیل کیا جائے یا اس کے ساتھ کسی ہیئت کا بھی تخیل کیا جائے ان دونوں میں بھی کوئی منافات نہیں ہے، بلکہ درحقیقت ادراک میں جن چیزوں سے رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں وہ شے کے وجود کے بعض خاص پیرائے اور

اس کی بعض خاص نوعیتیں بھی ہوتی ہیں یعنے وجود کی یہ نوعیتیں ایسی تاریک اور ظلمانی ہوتی ہیں جنھیں اعدام اور نیستیاں ہر طرف سے لپٹی ہوئی ہوتی ہیں اور وہی ادراکی قوتوں، اور غیبی امور کے درمیان حجاب اور پردہ بننے کا کام کرتی ہیں، اشیاء کے وجود کے ان ظلمانی نوعیتوں کی مثال مثلاً مادّے میں کسی چیز کے وجود کا پایا جانا ہے، اس لئے کہ مادّہ جو وضع کی صفت سے موصوف ہوتا ہے (یعنے بعض چیزوں کے اعتبار سے قرب و بعد کو قبول کرتا ہے، اور خاص جگہ خاص سمت کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے) مادّے کی یہی حالت ادراکی قوتوں پر صورتوں کے انکشاف میں مانع آتی ہے، اسی طرح شئے کا حس میں یا خیال میں ہونا، یہی چیز اس کے عقلی ادراک کی راہ میں مانع آتی ہے، کیونکہ حسی اور خیالی امور بھی مقداری وجود رکھتے ہیں اگرچہ ان کی مقدار مادّے سے مجرد ہوتی ہے، اور ایسی چیز جس کا تعقل کیا جاتا ہے یا جو معقول ہوتی ہے اور عقل اس کا ادراک کرتی ہے اس کا وجود مقداری وجود نہیں ہوتا، بلکہ حسی اور خیالی دونوں وجودوں سے وہ پاک اور مجرد ہوتی ہے، اور اس کا مرتبہ دونوں عالم (حس وخیال) سے بالاتر ہے۔

بہرحال گذشتہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوئی کہ وجود کے پیرایے، اور طریقے، مختلف ڈھب اور مختلف مدارج کے ہوتے ہیں، یعنے بعض وجود عقلی مرتبے میں پایا جاتا ہے، بعض نفسانی اور بعض ایسے ظلمانی اور تاریک مراتب سے تعلق رکھتے ہیں، جن کے ساتھ ادراک متعلق نہیں ہو سکتا اور وہ ادراکی نہیں ہو سکتے، یہ حال تو وجود کا ہے باقی ماہیتوں کی حالت تو وجود ہی کی تابع ہے، یعنے جس طبقے سے وجود کا تعلق ہوتا ہے اسی سے ماہیت کا بھی، مثلاً انسانی ماہیت کبھی تو شخصی مادّی انسان کی شکل میں پائی جاتی ہے اور کبھی نفسانی انسان کے رنگ میں اور کبھی ایسے کلی عقلی انسان کے قالب میں کہ سارے آدمی اس کی عقلی اجتماعی وحدت کے اندر کھنچے ہوتے ہیں، اور اس عقلی وحدت میں اگرچہ انسان کا یہ وجود نوع انسانی کے ساتھ متحد ہوتا ہے لیکن اس میں

کثرت کی گنجائش نہیں ہوتی، میری اس تقریر سے اس مشہور شبہے کا ازالہ ہوجاتا ہے، جو قوم کی عام کتابوں میں پایا جاتا ہے، جس کی تقریر یہ ہے، کہ عقلی صورت کا چونکہ جزئی نفس میں حلول ہوتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کی حیثیت وہی ہوگی جو عرض کی اپنے موضوع ومحل میں ہوتی ہے، یعنے عقلی صورت عرض ہوگی اور نفس اس کا موضوع ومحل ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ عقلی صورت بھی جزئی ہی ہوگی اور نفس میں حلول ہونے کی صفت، نیز جس قسم کا تشخص اس کو عارض ہوگا اور عرض ہونے کی کیفیت، پھر نفس کے صفات کے ساتھ انصال کی وجہ سے جس قسم کے صفات اس عقلی صورت کو عارض ہوں گے اگرچہ اس کی ذات سے وہ خارج ہیں اور ان کی حیثیت اجنبی اور غریب عوارض کی ہوگی، لیکن بایں ہمہ ان صفات کا اس عقلی صورت سے جدا ہونا ناممکن ہے، اور یہ چیز حکماء کے اس دعوے کے خلاف ہے جو وہ کہتے ہیں کہ عقل اس پر قادر ہے کہ صورت کو تمام غریب اور اجنبی خارجی عوارض سے مجرد وپاک کرکے تصور کرسکتی ہے، اس شبہے کا مشہور جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ مختلف افراد واشخاص میں جو انسانیت مشترک ہوکر پائی جاتی ہے، دراصل بذات خود یہ تمام بیرونی عوارض اور خارجی لواحق سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اس انسانیت کا علم چونکہ ایک کلی امر کا علم ہے اس لئے اس علم کو بھی علم کلی کہہ دیتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واقع میں خود یہ علم بھی کلی ہی ہے، بلکہ اس علم کا معلوم چونکہ کلی ہے اس لئے یہ خیال کرکے کہ طلبہ اور متعلمین واقعے کو سمجھے ہوئے ہیں خود اس علم پر بھی علم کلی ہونے کا اطلاق کردیتے ہیں، مگر عوام حکماء کے اصل مقصد سے ناواقف ہوکر یہ سمجھ بیٹھے کہ علم کلی کا مطلب یہ ہے کہ عقل میں کلی صورت پائی جاتی ہے، (اور پھر اسی بنیاد پر وہ شبہہ کیا گیا) لیکن شبہے کے اس جواب کو رد کردیا گیا ہے مقصد یہ ہے کہ زید میں مثلاً جو انسانیت پائی جاتی ہے ظاہر ہے کہ یہ بجنسہ وہ انسانیت نہیں ہے جو عمرو میں پائی جاتی ہے، کیونکہ انسانیت کا

وہ مفہوم جو زید و عمرو دونوں کو شامل ہے اور دونوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ یقیناً یہ بجنسہ وہ انسانیت نہیں ہوسکتی جو ان دونوں میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے، اور جو انسانیت ان میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے وہ بجنسہ وہ انسانیت نہیں ہوسکتی، جو دونوں میں ایک ساتھ پائی جاتی ہے کیونکہ یہ انسانیت جو دونوں میں مشترک ہے اس کا جو حصہ ایک میں پایا جاتا ہے، یہ بجنسہ وہ نہیں ہوسکتا جو ہر دو کے ساتھ ہے بلکہ جو حصہ ایک میں پایا جاتا ہے وہ دونوں میں پائی جانے والی انسانیت کا جز ہوگا، اسی طرح تین آدمیوں میں جو چیز پائی جائے گی، یہ بجنسہ وہ نہیں ہوسکتی جو ان تینوں میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے، بلکہ ہر ہر میں اس مجموعے کی تہائی پائی جائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ خارج میں انسانیت کی تعداد وہی ہوگی جو انسانی افراد اور اشخاص کی تعداد ہوگی ہاں اگر انسان کو اس طور پر تصور کیا جائے کہ وہ ایک ماہیت ہے، اور اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی شرط پیش نظر ہو، یعنی لابشرط شے کے مرتبے میں اس کا تصور کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے انسانی ماہیت بجز انسانی ماہیت ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، یعنی اس نقطۂ نظر سے نہ وہ واحد ہے نہ کثیر نہ کلی ہے نہ جزئی اسی کے ساتھ اس میں کوئی ایسی بات بھی نہیں پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے انسانیت کے اس مرتبے میں اور ان امور میں کسی قسم کی منافات ہو، گویا جزئی کے ساتھ ایسی صورت میں وہ جزئی ہوئی ہوگی اور کلی کے ساتھ کلی واحد کے ساتھ واحد کثیر کے ساتھ کثیر باقی وہ انسانیت جس میں متعدد اور کثیر اشخاص و افراد شریک ہوں، اس قسم کی انسانیت کا وجود عقل کے سوا اور کہیں نہیں پایا جاسکتا، اور اس کی خصوصیت یہ ہوگی کہ بایں حیثیت کہ یہ ایک ایسی واحد صورت ہے جو کسی واحد عقل مثلاً زید کی عقل میں پائی جاتی ہے، اس اعتبار سے تو وہ جزئی ہوگی اور چونکہ اس کا تعلق ان کثیر اشخاص و افراد میں سے ہر ایک کے ساتھ ہے اس لئے وہ کلی ہوگی، اور ان متعدد اور کثیر اشخاص کے ساتھ اس کے تعلق کے یہ معنے ہیں، کہ یہ صورت جس میں اس کی بھی صلاحیت ہے کہ وہ کثیر ہو، اور اس کی بھی کہ وہ کثیر نہ ہو، اس کے ذریعے سے جس انسانیت کا ادراک ہو رہا ہے وہ ان کثیر اشخاص

اور متعدد افراد کے مادّوں میں سے جس مادّے میں بھی پائی جائے گی، وہ بجنسہ وہی شخص ہوگی، یا ان اشخاص و افراد میں سے جس شخص اور فرد کا ادراک کسی صاحب عقل کو ہوگا، تو اس وقت بھی انسانیت کی بجنسہ اسی صورت کا عقل میں حصول ہوگا، پس اس انسانیت کے مشترک ہونے کا تو یہ مطلب ہے، باقی اس پر جو تجریدی عمل کیا جاتا ہے، تو اس کے مجرد ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ طبیعت اور ماہیت جس کی طرف اشتراک کا انتساب کیا گیا ہے اس کو خارج کے مادی لواحق اور عوارض سے پاک وصاف کرکے ذہن نے تصور کیا ہے، یعنے خارجی مادّی لواحق سے اس کا انتزاع کیا گیا ہے، اگرچہ ایک دوسرے اعتبار سے (یعنے ایک جزئی عقل ونفس میں پائے جانے کی وجہ سے) ایسے ذہنی لواحق وعوارض سے یہ گھری ہوئی ہے، جن کی وجہ سے اس میں تشخص اور تعین پیدا ہوجاتا ہے، الغرض مذکورۂ بالا دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار سے تو اس کی یہ حیثیت ہے اس کے ذریعے سے دوسری چیز دیکھی جاتی ہے اور دوسری چیز کا ادراک کیا جاتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے اس کی یہ حیثیت نہیں ہوتی، بلکہ اس اعتبار میں خود اسی کو دیکھا جاتا ہے اور خود اس کی اپنی ذات کا ادراک کیا جاتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایک ہی چیز اگر عقلی تشخص سے موصوف ہو، اور پھر متعدد وکثیر امور میں وہ مشترک ہو، اس میں میرے نزدیک کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، اور مجھ ہی سے تم یہ بھی سن چکے ہو کہ عقلی صورت کا ذہن میں حلول اس طریقے سے نہیں ہوتا جس طریقے سے اعراض کا حلول اپنے اپنے محل میں ہوتا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت عقلی صورت کے لئے ناگزیر ہوتا کہ وہ ذہن کے شخصی خصوصیات، اور نفس جن عوارض اور حالات میں گھرا ہوا ہے، ان سے وہ بھی تشخص اور تعین پذیر ہوجائے، اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی تھی کہ نفس جب تک نفسانی عوارض وحالات کے ساتھ مقید رہتا ہے اس وقت تک نہ وہ بالفعل عالم وعاقل ہی بن سکتا ہے اور نہ اس کے معقولات ومعلومات

بالفعل معقولات و معلومات کی شکل اختیار کر سکتے ہیں، کیونکہ نفس جب تک بھی وجود یا نفسانی وجود کے ساتھ موجود رہتا ہے، اس وقت تک عاقل ور معقول یا عالم و معلوم ہونے کی اس میں صرف صلاحیت و قوت ہوتی ہے، یکن ان امور کی فعلیت اس میں پیدا نہیں ہوتی، البتہ جب اس وجود سے منسلخ اور جدا ہو کر اس کا وجود ایک دوسرے طرز کا وجود ہو جاتا ہے، ور اس کا تشخص عقلی و کلی تشخص کا رنگ اختیار کر لیتا ہے تب بجنسہ اپنے معقولات و معلومات بن جانے کے وہ لائق ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں تمام اشخاص و تشخصیات کے ساتھ اس کی نسبت مساوی ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ عقلی صورت کا احاطہ نفسانی حالات نہیں کرتے اور نہ نفسانی ہیئتوں سے وہ آلودہ ہوتی ہے، اور نہ اس کا وجود نفسانی قسم کا وجود ہوتا ہے، یعنے نفسانی عوارض و صفات مثلاً شہوت (خواہش) غصہ خوف حزن و الم شجاعت بہادری وغیرہ صفات کے وجود کی جو حالت ہوتی ہے وہ حالت اس کی نہیں ہوتی، اسی کے ساتھ تم کو یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ تعقل وغیرہ جیسے ادراک میں تجرید کا جو عمل کیا جاتا ہے، اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو عام طور پر مشہور ہے، یعنے شئے سے زائد عوارض و صفات کو حذف کر دیا جاتا ہے، اور نہ یہ ہوتا ہے کہ نفس تو ایک حال پر قائم اور ٹھیرا رہتا ہے، اور مدرکات و معلومات اپنے اپنے مادی موضوع و محل سے منتقل ہو ہو کر حس میں پہنچتے ہیں اور حس سے خیال میں آتے ہیں، اور خیال سے عقل تک پہنچتے ہیں بلکہ واقعے کی اصلی صورت تجرید میں یہ ہوتی ہے کہ مدرِک (عالم) اور مُدرَک (معلوم) دونوں ایک ساتھ مجرد ہوتے ہیں، اور دونوں ہی وجود کے ایک دائرے سے منسلخ اور جدا ہو کر، وجود کے دوسرے دائرے میں پہنچتے ہیں اور ایک نشاوت سے دوسری نشاوت کی طرف اور ایک عالم سے دوسرے عالم کی طرف دونوں ہی منتقل ہو جاتے ہیں، اور یوں نفس خود ہی بالفعل عقل و عاقل و معقول یا علم و عالم و معلوم بن جاتا ہے

اگرچہ اس سے پہلے ان تینوں امور کی اس میں صرف صلاحیت اور قوت ہوتی ہے۔

فصل

قوت عاقلہ متعدد اور کثیر امور کی توحید (یعنے ایک بنانے پر) یا کسی واحد امر کی تکثیر اور متعدد بنانے پر کس طرح قادر ہے، اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، پہلی بات یعنے کثیر اور چند چیزوں پر توحیدی عمل کر کے انھیں قوت عاقلہ جو ایک کر دیتی ہے میرے خیال میں اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ قوت عاقلہ (نفس) چونکہ بسیط و غیر مرکب ہونے کے ساتھ تمام نفسانی علوم کی تفصیل کا کام کرتی ہے، اس لئے ہر وہ معنے جو اس کے معلومات اور معقولات میں سے ہوتے ہیں ان کے ساتھ متحد ہو کر اور ان میں ہر ایک کی مصداق بن کر وہ خود ایک عقلی عالم بن جاتی ہے، (اور اس کا یہی عقلی عالم بن جانا، متعدد اور کثیر معقولات و معلومات کا ایک ہو جانا ہے، یہی کثیر کی توحید کی کیفیت ہے (مثلاً ایک شخص کسی آدمی کو دیکھ کر اپنے بصری حاسے میں اس کو مندرج کرتا ہے، پھر انسان کی جنس و فصل، نیز اس کے دیگر خارجی و ذہنی صفات کی تفصیل کے بعد اسی آدمی کا علم حاصل کرتا ہے، یہی دوسرا کام قوت عاقلہ کا ہے، اور انہی تفصیلی معانی کے ساتھ متحد ہو کر ان میں سے ہر ایک کی مصداق بن کر اس شخص کا نفس ایک عقلی عالم بن جاتا ہے، بصری حس میں اس آدمی کا اندراج جو ہوا تھا، یقیناً اس اندراج سے ثانی الذکر کیفیت اتحادی جہت سے زیادہ تام اور کامل ہے[۱]) بہرحال کثیر کی توحید کی

---

[۱] قوسین کی عبارت علامہ سبزواری محشی کے کلام سے ماخوذ ہے صاحب اسفار کے کلام میں چونکہ اجمال تھا اس لئے تشریحاً یہ فقرے ترجمے میں بڑھا دیے گئے۔ ۱۲

یہ کیفیت تو میرے نزدیک ہے، باقی جمہور اس کی تشریح دو اور طریقوں سے
کرتے ہیں، یعنے کثیر کو قوت عاقلہ جو واحد بناتی ہے، تو اس کی ایک شکل تو
تحلیل ہے، جس کا مطلب یہ ہے، کہ ایسے افراد اور اشخاص جو کسی نوعی حقیقت
کے نیچے مندرج ہوتے ہیں، ان سے قوت عاقلہ تمام تشخصات اور ہر قسم کے
ان عوارض کو جب حذف اور جدا کر دیتی ہے جو باہر سے انھیں لاحق
ہوتے ہیں، تو اس وقت صرف ایک نوعی حقیقت واحد ماہیت کی
شکل میں باقی رہ جاتی ہے (اور یوں قوت عاقلہ کثیر و متعدد امور کو
واحد بنا دیتی ہے) دوسرا طریقہ کثیر کو واحد بنانے کا ترکیب ہے یعنے
قوت عاقلہ جب کسی حقیقت کے جنسی معنے و فصلی معنے کا اعتبار کرتی ہے تو
اس وقت اس کے لئے یہ ممکن ہوتا ہے اور یہ کر سکتی ہے بلکہ کرتی ہے کہ
جنس کو فصل کے ساتھ اس طرح جوڑ دے کہ دونوں مل کر کسی ایسی
واحد حقیقت کی شکل اختیار کر لیں جن میں اجتماعی اتحاد پیدا ہو جائے
اور باہم ایک دوسرے پر محمول ہونے لگیں، یہ تو کثیر کو واحد بنانے کی
صورتیں جمہور کے نزدیک تھیں، لیکن واحد کو کثیر یا ایک کو چند
بنانے کی قدرت جو قوت عاقلہ میں پائی جاتی ہے، تو اس کی شکل یہ ہے کہ
عقلیات (یعنے وہ امور جن کا تعقل عقل کرتی ہے) انھیں نفس اپنی خیالی قوت
کے ذریعے سے مجسم کر دیتی ہے، (اور تجرید و تنزیہ کے مقام سے)
اتار کر انھیں مثالی صورتوں کے قالب میں جلوہ گر کرتی ہے، اور
بعضوں نے واحد کو کثیر بنانے کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ کسی واحد ماہیت
کے ذاتیات کو عرضیات سے اس کے جنس کو فصل سے یا جنس کو جنس کو
جنس سے اسی طرح جہاں تک ہر جنس کے لئے جنس نکلتی چلی آئے،
قوت عاقلہ الگ کرتی ہے، یونہی فصل کی فصل کو جنس کی فصل سے
جہاں تک یہ سلسلہ پھیلتا چلا جائے، وہ جدا کرتی ہے، نیز ماہیت کو
جو صفات لازم ہوتے ہیں، ان کو ان صفات سے جدا کرتی ہے جو
لازم نہیں ہوتے بلکہ اس سے الگ بھی ہو جاتے ہیں یعنے عرض مفارق

ہوتے ہیں، پھر ان میں جو قریب ہوتے ہیں ان کو بعید سے الگ کرتی ہے، الغرض حواس کے سامنے جو چیز ایک شخصی وجود کی حیثیت رکھتی تھی، عقل یا قوت عاقلہ ان کو کثیر اور متعدد امور کی شکل میں لے آتی ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے، کہ عقل کی رسائی اور اس کا ادراک، ادراک کی تمام قسموں سے زیادہ کامل اور تام ہے، کیونکہ عقلی ادراک صرف شے کے ظاہر تک اٹک کر نہیں رہ جاتا، بلکہ شے کی ماہیت اور حقیقت میں وہ گھس کر اس کے ریشے ریشے تک پہنچ جاتا ہے، اور اس کے بعد شے کی اس حقیقت کو سامنے رکھ کر عقل ایک ایسا نسخہ تیار کرتی ہے، جو اس شے کی ماہیت پر ہر اعتبار سے منطبق ہوتا ہے، اور ہر لحاظ سے اس کے مطابق ہوتا ہے، بلکہ شے کی جو حقیقت ہوتی ہے خود وہی وہ بن جاتا ہے، بخلاف حسی ادراکات، اور احساسات کے کہ وہ جہالتوں سے آلودہ ہوتے ہیں اور ان کی رسائیوں میں نارسائیاں شریک ہوتی ہیں، کیونکہ اشیا کے ظاہری امور کے سوا حس کی گرفت میں اور کوئی چیز نہیں آتی، اس کی رسائی اشیا کے حقائق اور اندرونی خصوصیات تک نہیں ہوتی بلکہ محض ماہیتوں کی بیرونی قالبوں تک اس کی پرواز محدود ہوتی ہے۔

فصل

عقل ومعقول یا علم ومعلومات، کے مختلف مدارج کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔

حکما کا خیال ہے کہ تعقل اور علم کے تین درجے ہیں، پہلے درجے کو عقل بالقوت کہتے ہیں، یعنے عقل میں معقولات کے سلسلے کی کوئی چیز بالفعل بھی ہو اور نہ عقل میں معقولات ومعلومات میں سے کوئی چیز بالفعل حاصل ہوئی ہو، لیکن باوجود اس کے تمام معقولات اور معلومات اور ان کے مختلف مدارج ومراتب کے حاصل کرنے کی اس میں قدرت ہو، (عقل کے اس مرتبے کا نام عقل ہیولانی ہے) اور یہ عقل ہیولانی دراصل ایک ایسے عقل عالم کا نام ہے، جس کی یہ شان ہوتی ہے کہ تمام حقائق کی

وہ مدرک و عالم بن سکتی ہے اور ہر ایسی ہستی جو اپنی اصل فطرت میں مادّے سے خالی اور مجرد ہونے کی وجہ سے بہ ذات خود معقول اور معلوم ہوتی ہے، اس کی صورت بھی اس میں حاصل ہوتی ہے، اور ایسے امور جنھیں کسی مادے سے یا حسی قوت سے یا خیال سے صورت کی حیثیت حاصل ہے، اور اسی لیے وہ بہ ذات خود معقول اور معلوم نہیں ہوتے، لیکن عقل ہیولانی میں ان کی صورت بھی حاصل ہوتی ہے جس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ عقلی قوت، اس صورت کو مادّے سے مجرد کر کے جدا کرتی ہے، جیسا کہ حکماء نے اس کو بیان کیا ہے اور ان شاء اللہ میں بھی اس کی تفصیل آئندہ کروں گا، بہر حال ان مفصل عقلی صورتوں کی عقل ہیولانی اس وقت فاعل بھی ہوتی ہے یعنے وہی ان صورتوں کو مادے سے جدا کر کے حاصل بھی کرتی ہے اور وہی اس کی قابل بھی ہوتی ہے، یعنے ان صورتوں کو قبول بھی کرتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ صوری عالم (یا صورتوں کی دنیا) کی دو قسمیں ہیں، ایک تو عقلی عالم ہے اور دوسرا حسی عالم ہے، حسی عالم محض ان صورتوں ہی کی بنیاد پر حسی عالم قرار پاتا ہے نہ کہ اپنے مادے کی وجہ سے وہ حسی عالم ہوتا ہے پھر حسی عالم جب ٹھیک اسی حال میں ہو جس میں وہ واقعی طور پر پایا جا رہا ہے، اور اس وقت اس کی صورت کسی شئے کے سامنے پیش ہو، تو اس وقت یہی شئے جس کے سامنے صورت پیش ہوتی ہے خود وہی عالم بن جاتی ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ عقل ہیولانی میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے کہ جب دونوں عالموں (یعنے عقلی و حسی) کی صورت اس میں حاصل ہو، تو وہ ہر دو عالموں اور ان دونوں جہانوں کی عالم بن جائے، اور اپنی عقل کی صورت کی وجہ سے وہ عقلی عالم کے مشابہ ہو جاتی ہے، اور خود اپنی ذات کی صورت کی وجہ سے حسی عالم کی مشابہ ہو جاتی ہے، اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ عقل ہیولانی کی ذات میں ہر موجود کی ماہیت اور اس کی صورت پائی جاتی ہے مگر پھر بھی بعض چیزوں کے جاننے میں جو اسے دشواری

محسوس ہوتی ہے تو اس کی وجہ کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہوتی ہے، جو بہ ذات خود ضعیف ترین وجود سے موجود ہوتی ہے، یعنے اس کا وجود غیر صوری امور سے تعلق رکھتا ہے، گویا کہ قریب قریب وہ عدم اور نیستی کا ہم شکل ہوتا ہے، جیسا کہ ہیولی، حرکت، زمانہ، قوت، لامحدودیت وغیرہ امور کا جو حال ہے، جن کا وجود خسیس اور ادنیٰ درجے کا ہے، یا اس لیے دشواری ہوتی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہے، جس کا وجود شدید، اور جس کا ظہور اتنا غالب ہوتا ہے، کہ وہ عقل ہیولانی کے وجود پر چھا جاتا ہے اور اس کے نور و روشنی کے سامنے اس کی روشنی اور اس کا نور ماند پڑ جاتا ہے جیسا کہ اس وجود کا حال ہے جو تمام چیزوں کا مبدا ہے، یا جو عقول عالیہ کی کیفیت ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ انسانی نفس کا تعلق چونکہ مادے (بدن) سے ہوتا ہے، اس تعلق کی وجہ سے اس میں ایک ایسی کمزوری پیدا ہوگئی ہے، جس کی وجہ سے اس قسم کی تابناک اور درخشاں امور کے تصور سے اپنے کو عاجز پاتا ہے، البتہ نفس کے متعلق اس کی توقع کی جاتی ہے، کہ جب وہ مادی علائق سے آزاد ہونے کے بعد ان امور کی طرف متوجہ ہو، اور ان کا مطالعہ جیسا کہ چاہیے کر کے اس کمال کو بھی حاصل کرلے تو اس وقت وہ اس عقلی عالم سے مشابہ ہو جاتا ہے، جو "کل" اور تمام موجودات کی صورت کی حیثیت سے حق تعالیٰ اور اس کے اس علم کے سامنے حاضر ہے، جو اشیا کے موجود ہونے سے پہلے اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔

الحاصل یہی قوت جس کا نام عقل ہیولانی ہے، در اصل بالقوت یہ ایک عقلی عالم ہے، جو مبدا، اول کے مشابہ ہونے کے لائق ہے۔

پھر کماً و کیفاً اس قوت کے مراتب مختلف ہیں، یعنے کبھی یہ فعلیت سے قریب ہوتی ہے، اور کبھی بعید ہوتی ہے۔ نیز کبھی تو یہ ہر شے کے اعتبار سے عقل ہیولانی ہوتی ہے اور کبھی صرف بعض چیزوں کے اعتبار سے، پھر دونوں حالوں میں اعداد و شمار کے اعتبار سے اتنے مختلف مدارج پیدا ہوتے ہیں، جن کا احاطہ مشکل ہے، اور ہر ایک کے دو کنارے ہیں، یعنی انتہائی بلادت تو

کند ذہنی سے شروع ہو کر آخری درجہ اسی کا ایسا پیدا ہوتا ہے، جس کی غباوت، اور بے حسی، ایک خاص حد تک محدود ہوتی ہے، اسی طرح ذکاوت وروشن ضمیری کے مدارج کی انتہا ایک ایسی قوت پہ ہوتی ہے جسے قوت قدسیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں جس کی حالت یہ ہوتی ہے کہ اس کا تیل بھبک اٹھنے کو تیار رہتا ہے، اور اس طرح تیار رہتا ہے کہ عقل فعال کی آگ نے اسے ابھی چھوا بھی نہ تھا، یہ تو تعقل کا پہلا درجہ تھا دوسرا درجہ، اس کا وہ ہے، کہ علمی نفسانی صورتیں خیالی قوت میں اس طرح حاصل ہوں کہ گویا آدمی کی خیالی قوت انھیں دیکھ رہی ہے، اور ان کا تفصیلی مشاہدہ کر رہی ہے۔

تیسرا درجہ اس کا وہ ہے جسے عقل بسیط کہتے ہیں، جس میں وہ سارے معلومات اور معقولات جن کا حصول نفس میں بالقوت نہیں بلکہ بالفعل ہو چکا ہے، ان کے ساتھ یہ عقل بسیط متحد ہوتی ہے، کثرت و تفصیل کی آلائش سے عقل کا یہ درجہ پاک ہوتا ہے، کتاب شفا کے جس حصے کا تعلق علم النفس سے ہے، شیخ نے عقل بسیط کی اس نوعیت کو حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے:۔

"معقولات اور معلومات کے تصور کے تین طریقے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے، کہ عقل میں مفصل اور منظم شکل میں تصور کا قیام ہو، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ تصور کا حصول تو عقل میں ہوا ہو، لیکن اس کی طرف سے توجہ ہٹی ہوئی ہو، یعنے اس معقول اور معلوم کی طرف اسے التفات نہ ہو، بلکہ اس معقول سے نفس کسی دوسرے معقول کی طرف منتقل ہو گیا ہو، کیونکہ ہم لوگوں کے نفوس کے بس میں یہ نہیں ہے کہ چند چیزوں کا تعقل ایک ہی وقت میں کریں۔

تصور کی ایک اور شکل بھی ہے، مثلاً تم سے کوئی بات پوچھی جائے، اور اس کے جواب کا تمھیں علم ہو، یا قریب ہے کہ تمھاری سمجھ میں وہ بات آجائے اور جواب دیتے وقت وہ بات

تمہارے ذہن میں آجائے۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ تم کو اس کا یقین ہوگا کہ اس کا جواب میں دے دوں گا اگرچہ اس جواب کے تفصیلات اس وقت تمہارے سامنے نہیں ہوتے، بلکہ ٹھیک جس وقت تم جواب دینا شروع کرتے ہو، اسی کے ساتھ ساتھ تفصیلات اور ان کی ترتیب تمہارے نفس میں قائم ہوتی چلی جاتی ہے، اور یہ جواب تم جو دے رہے ہو، اس یقین کے ساتھ دے رہو، کہ اس کا علم تمہیں حاصل ہے اگرچہ تفصیلات ابھی تمہارے سامنے نہیں ہیں، گویا تمہارا یہ اجمالی علم و یقین اس تفصیل کا مبدء اور سرچشمہ ہے، اگر کوئی اس پر یہ کہے کہ یہ (بالفعل) نہیں بلکہ اس جواب کا بالقوت علم ہے، لیکن ایسی قوت جو فعلیت سے قریب ہے تو میں کہوں گا کہ اس کا یہ خیال درست نہیں ہے بلکہ واقعہ یہی ہے کہ جواب دینے والے کے اندر بالفعل یقین پایا جاتا ہے، اور اس کا وہ قطعاً محتاج نہیں ہے کہ اسے وہ حاصل کرے (یعنے وہ اس جواب کی قریبی قوت اس میں ہے اور نہ بعید قوت) بلکہ بالفعل یقین ہے، اور یہ یقین اس میں بایں طور پایا جاتا ہے، کہ جواب دینے والے کو (جواب دینے سے پہلے) اس کا یقین ہوتا ہے، کہ یہ جواب میرے دماغ میں موجود ہے، اور اس طرح موجود ہے کہ جب چاہے اسے جان سکتا ہے یعنے اپنے اندر اسے حاضر کر سکتا ہے الغرض اس شخص میں بالفعل یہ یقین پایا جاتا ہے کہ یہ جواب اس میں بالفعل یقین کے رنگ میں حاصل شدہ ہے، کیونکہ حصول تو آخر کسی چیز ہی کا ہوتا ہے، پس یہی چیز جس کی طرف وہ اپنے دماغ میں اشارہ کرتا ہے بالفعل اس کا حصول اس کے اندر ہے، کیونکہ ایسی چیز جو بالفعل مجہول اور نامعلوم ہو اس کے متعلق اس یقین کا پیدا ہونا ناممکن ہے کہ بالفعل اس کو وہ

معلوم ہے اور اس کے دماغ میں محفوظ ہے، خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے کسی حال کے متعلق یقین اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے، جب یقین کی یہ جہت اسے معلوم ہو، جب اس چیز کی طرف بالفعل اپنے دماغ میں ہونے کا وہ اشارہ بھی کر رہا ہے، اور اس بات کا اسے بالفعل یقین بھی حاصل ہے کہ اس کے دماغ میں وہ محفوظ ہے، تو اس قسم کے بسیط علم کے اعتبار سے قطعاً وہ اس کا معلوم ہے، البتہ اس کے بعد پھر اسی معلوم کو علم کی دوسری قسم (یعنے بجائے بسیط علم کے تفصیلی علم) کے ذریعے سے معلوم بنانا چاہتا ہے کس قدر عجیب بات ہے کہ اس طریقے سے جواب دینے والے جب کسی کو تعلیم دینا شروع کرتے ہیں، تو اس وقت وہی بات جس کا احساس انہیں اچانک اجمالی طور پر ہوتا ہے اسی کی تفصیل کرتے ہیں، اور دوسرے طریقے سے پھر اسی علم کو جان کراتے سکھاتے ہیں (یعنے اجمالی علم کو مفصل کر کے اس کی تعلیم دیتے ہیں) اس وقت (تفصیلی صورتیں) اس کے ذہن میں مرتب ہوتی ہیں، اور انہی کے مطابق الفاظ میں بھی ترتیب پیدا ہوتی ہے۔

بہرحال علم کے ان دو طریقوں میں سے ایک طریقے کا نام علم فکری ہے (اور یہ وہی تفصیلی علم ہے) اور دوسرا علم بسیط ہے، جس کی خاص شان یہ ہے، کہ اس میں ایک صورت کے بعد دوسری صورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حیثیت ایک واحد بسیط امر کی ہوتی ہے، پھر اسی سے تفصیلی صورتیں نکل نکل کر اس چیز میں حاصل ہوتی ہیں جو ان صورتوں کو قبول کرتی ہے، گویا یہ بسیط علم اس چیز کا فاعل اور پیدا کرنے والا ہے جس کا نام ہم نے علم فکری رکھا ہے، اور وہی بسیط علم اس تفصیلی علم کا مبدء اور (بمنزلۂ تخم) کے ہوتا ہے، اور نفس جو عقول فعالہ سے گونہ مشابہت رکھتا ہے اس مشابہت کی بنیاد اس کی یہی مطلق عقلی قوت ہے، باقی تفصیلی علم، تو نفس کے لیے

اس کا حصول بہ حیثیت نفس ہی کے ہوتا ہے، اگر نفس میں اس علم کا حصول نہ ہو، تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ نفسانی علم اس میں نہیں پایا گیا، اور یہ سوال کہ نفس ناطقہ کا مبدء کوئی ایسی چیز کیسے ہو سکتا ہے جو خود نفس نہیں ہے، اور اس کا علم وہ نہیں ہے جو نفس کا علم ہوتا ہے، تو یہ بات ذرا قابل غور ہے چاہیے کہ خود اپنے اوپر تم غور کر دیکھو، یہاں جاننے کی ایک چیز یہ ہے کہ محض عقل میں درا صل کسی قسم کی کثرت نہیں ہوتی، اور نہ اس میں صورتوں کی ترتیب اس طور پر ہوتی ہے کہ ایک صورت کے بعد دوسری صورت ہو، بلکہ یہی خالص عقل" ہر صورت کی مبدء ہوتی ہے اسی سے تمام صورتیں پھوٹ پھوٹ کر نکلتی ہیں، اور نفس پر ان کا فیضان ہوتا ہے، اسی پر ان "مفارقات" اور غیر مادی مجردات" کو قیاس کرنا چاہیے، یعنے اشیاء کا تعقل ان کو جو ہوتا ہے اس کی بھی یہی حالت ہے۔ کیونکہ ان "مفارقات" کی عقل وہی عقل ہے جو صورتوں کو پیدا کرتی اور ان کی فعال وخلاق ہوتی ہے، یعنے ان کے تعقل کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ صورتوں کا صرف ادراک کر لیتے ہوں، بلکہ ان صورتوں کو وہی پیدا بھی کرتی ہیں، اور نہ ان کی وہ حالت ہوتی ہے، جو عالم کی صورتوں کا حال نفس میں بہ حیثیت نفس ہونے کے ہوتا ہے، بہر حال ہر عقلی ادراک کو ان صورتوں سے گونہ مشابہت ومناسبت ہوتی ہے جو مادے اور مادے کے عوارض سے مجرد و پاک ہوتی ہیں، نفس کو تو ان مجرد غیر مادی صورتوں سے یہ مشابہت ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے جو ان غیر مادی صورتوں کو قبول کرتا اور اس میں ان کا انطباع ہوتا ہے، اور عقل کو ان سے یہ تعلق ہے کہ وہ ایک جوہر ہے جو ان صورتوں کا مبدء ان کا فعال وخلاق ہے۔"

یہ ہے شیخ کی عبارت کا خلاصہ، میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی عقل بسیط کو اس وقت تک ثابت کرنا ناممکن ہے، جب تک کہ عاقل و معقول اور

عالم و معلوم میں اس قسم کا اتحاد نہ ثابت کر لیا جائے جسے ہم فصل میں پہلے بیان کر چکا ہوں۔ شیخ پر تعجب ہے کہ اس قسم کی باتوں کا وہ ان مقامات پر ذکر بھی کرتے ہیں اور ان پر یقین رکھتے ہیں، لیکن باوجود اس کے مذکورۂ بالا اتحاد کے نظریے کے انکار پر انھیں شدت سے اصرار بھی ہے، اگر اس عقل بسیط میں جس کے وجود کا شیخ انسانی نوع میں بھی قائل ہیں، اور مواد و اجساد سے جو جدا ہر بالکلیہ علیحدہ اور جدا رہتے ہیں (یعنے مفارقات میں) ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، اس عقل میں اگر ان معانی اور ان امور کا وجود نہیں ہوتا تو پھر ان سے نفوس پر ان معانی کا فیضان کس طرح ہوگا جو ان کے لیے حاصل شدہ تھے اور قوت و صلاحیت کی حالت سے نکل کر وہ ان امور کے متعلق فعلیت کس طرح حاصل کر سکتے ہیں جن کا حصول ان کے لیے نہ تھا، نیز اس عقل بسیط میں اس کی بساطت کے باوجود ان معقولات اور محسوسات کی صورتیں کیسے محفوظ اور جمع ہو سکتی ہیں جو نفس سے اوجھل ہوتی ہیں، لیکن جب اپنے عقلی خزانے کی طرف نفس توجہ کرتا ہے، تو انھیں اپنے اندر محفوظ پاتا ہے، جیساکہ شیخ نے اسی فصل میں ان الفاظ میں بیان کیا ہے:-

"ہم اس وقت انسانی نفوس کے متعلق اور ان معقولات و معلومات کے متعلق آخر کیا کہہ سکتے ہیں جنھیں نفس حاصل بھی کرتا ہے اور ان سے ہٹ کر دوسرے معلومات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے آیا یہ معلومات اور معقولات نفس میں کامل اور تام فعلیت کے ساتھ موجود رہتے ہیں، اگر یہی واقعہ ہے تو چاہیے کہ نفس ان معلومات کا کامل اور تام فعلیت کے ساتھ عالم ہو، یا نفس کی حیثیت ایک خزانے کی ہوگی جس میں یہ معلومات محفوظ اور مخزون ہوں گے، اب یہ خزانہ جس میں یہ معلومات جمع ہوتے ہیں، یا نفس کی خود ذات ہوگی یا اس کا بدن ہوگا یا کوئی ایسی چیز خزانہ ہوگی جس کا بدن سے تعلق ہوگا تھا

پہلے بتا چکا ہوں کہ بدن ہو، یا ایسی چیز ہو جس کا بدن سے تعلق ہو، وہ معقولات اور معلومات کے امحل نہیں ہو سکتے۔

یا یہ سمجھا جائے کہ ان عقلی صورتوں کا قیام بذات خود ہے (یعنے کسی دوسری چیز میں ہو کر نہیں پائی جاتیں) بلکہ بذات خود قائم ہیں، اور اس طرح قائم ہیں کہ ہر صورت ایک مستقل نوع ہے اور بذات خود قائم ہے۔ نفس کی نظر ان پر پڑتی ہے اور کبھی ان سے غافل ہوتا ہے، جب ان پر نفس کی نظر پڑتی ہے، تو ان کا تمثل نفس میں ہو جاتا ہے، اور جب ان سے نفس نظر پھیر لیتا اور اعراض کرتا ہے، تو ان کا تمثل اس میں نہیں ہوتا۔ گویا ان کے اعتبار سے نفس کی حالت آئینہ جیسی ہے اور ان کی حیثیت اس آئینے کے اعتبار سے خارجی امور کی ہے، اس لیے اس آئینے میں کبھی یہ نمایاں ہوتی ہیں اور کبھی نہیں نمایاں ہوتی ہیں، اور یہ دونوں باتیں ان مختلف نسبتوں کا نتیجہ ہوتا ہے جو ان میں اور نفس کے درمیان قائم ہوتی ہیں، یا ان کی حالت اور حیثیت مبدء فعال کی ہوتی ہے، اور نفس کے مطالبے پر انھی سے ایک صورت کے بعد دوسری صورت فائض ہوتی رہتی ہے۔

شیخ نے اس کے بعد اس کی تصریح کی ہے کہ:۔

(گزشتہ بالا احتمالات) میں سے جو بات سچی اور حق ہے وہ آخری احتمال ہے۔"

شیخ نے اس سلسلے میں باقی ماندہ احتمالات کو باطل کرکے لکھا ہے کہ "حکمۃ اولیٰ" میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ان صورتوں کا قیام انفرادی طور پر یعنے محل وغیرہ سے الگ ہو کر ناممکن ہے۔" شیخ کا اس سے یہ مقصود ہے کہ افلاطون اور اس کے ماننے والوں کی طرف جو یہ نظریہ منسوب کیا گیا ہے کہ مادے سے جدا ہو کر صورتوں کا قیام ہوتا ہے یعنے "صور مفارقہ" یا "مثل افلاطونیہ" کے

وجود کے جو یہ لوگ قائل ہیں یہ خیال صحیح نہیں ہے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک
اس کے بعد جو بات صحیح قرار پا سکتی ہے وہ یہی ہو سکتی ہے کہ عقل بسیط معقولات کا
خزانہ ہے لیکن شیخ کے اصول پر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اتحاد کے نظریہ
کے انکار کے بعد یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ عقل بسیط میں ان
تفصیلات کی صورتیں کیسے اکٹھی ہو کر پائی جاتی ہیں، اور اس میں وہ کس طرح
محفوظ ہو سکتی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ الٰہیاتی مسائل میں یہ مسئلہ بھی بہت زیادہ اہمیت
رکھتا ہے، اور اس کا شمار بھی امہات مسائل میں ہونا چاہیے اسی سلسلے میں عنقریب
توحید کی وہ خاص تعبیر اور تحقیق جو محقق اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے عنقریب
اس کا انکشاف تم پر کیا جائے گا، اور اس مسئلے کی واقعی تحقیق سچی بات تو یہ ہے کہ
اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان قواعد اور اصول کو پختگی کے ساتھ
نہ سمجھ لیا جائے جن کا ذکر ہم نے کتاب کے ابتدائی مباحث میں کیا ہے،
یعنی یہ بات کہ موجود ہونے میں اصل ہونے کی حیثیت صرف وجود کو
حاصل ہے اور ماہیت اسی وجود سے منتزع ہوتی اور اسی سے آدمی کا
ذہن اس کو حاصل کرتا ہے، اور یہ بات کہ وجود ہی شدت اور ضعف کی
صفت سے موصوف ہوتا ہے، وجود جتنا قوی ہوگا اسی قدر کلی معانی
اور انتزاعی ماہیتوں کے احاطے میں اس کا دائرہ زیادہ وسیع ہوتا ہے،
پھر جب وجود عقل بسیط کی حد تک پہنچ جاتا ہے، جو عالم اجسام اور مقدار
سے بالکل منزہ اور پاک ہوتی ہے، تو اس وقت وہی تمام معقولات کی
کل بن جاتی ہے، اور اشیا کا انتہائی کمال وہی ہو جاتی ہے، اور افضل و
بہتر طریقے سے ہوتی ہے، جس کی رسائی اس حقیقت تک نہیں ہوئی ہے
اور جس نے تحقیق کے چشمے کا پانی نہیں چکھا ہے، اس لیے ناممکن ہے کہ
اس بسیط عقل کو وہ سمجھ سکے، جو تمام تفصیلی علوم کا سرچشمہ ہے یہی وجہ
ہے کہ ان لوگوں میں جو علم و فضل میں مشہور ہیں اور فلسفیانہ علوم و
حکیمانہ معارف کی تلاش و تحقیق میں مستغرق رہتے ہیں ان میں اکثروں نے

اس مسئلے کو سخت دشوار مسئلہ قرار دیا ہے، اور اس کی تصدیق سے انھوں نے اپنے کو عاجز محسوس کیا۔ مثلاً شیخ سہروردی نے اپنی کتاب "مطارحات" اور "تلویحات" اور "حکمۃ الاشراق" میں یہی رو یہ اختیار کیا ہے، یعنے سرے سے اس قسم کی عقل بسیط کے وجود کا صراحۃً انکار ہی کر دیا ہے:۔

یہی حال امام رازی اور ان لوگوں کا ہے، جو اسی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں، جن سے، امام کا تعلق ہے۔ شیخ سہروردی "مطارحات" میں رقم طراز ہیں:۔

"پھر یہ لوگ (یعنے مشائی حکما،) اس مسئلے پر آئے کہ اشیاء کا تعقل باری تعالیٰ کو کس طرح ہوتا ہے،" انھوں نے اس سوال کو اٹھا کر اب یہ دعویٰ کیا کہ اگر خدا کو خود اپنی ذات کا تعقل ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اپنی ذات کے لوازم کا بھی اسے تعقل ہوگا، اور ذات کے لوازم کا تعقل خود ذات کے تعقل میں روپوش اور اسی کے ساتھ لپٹا ہوا ہوگا، کیونکہ مثلاً ہم جب انسانیت کا تعقل کریں گے، تو اس تعقل میں انسانیت کے لوازم کا تعقل بھی یقیناً روپوش اور لپٹا ہوا ہوگا، بسا اوقات ان لوگوں کی طرف سے تفصیلی مثال بھی پیش کی گئی ہے، علم کا حصول جب تفصیلی صورت میں ہو، اور جب علم کا حصول فعلیت نہیں بلکہ قوت کے رنگ میں اس طور پر ہو، کہ آدمی جب اس کو حاضر کرنا چاہے تو وہ اس کے سامنے آجائے، علم کی ان دونوں صورتوں میں یہ فرق کرتے ہیں کہ ثانی الذکر شکل میں گویا علم کا ایک ملکہ حاصل ہوتا ہے، اور صورت حاصل نہیں ہوتی، اور ان دونوں شکلوں کے سوا ایک اور حالت کے بھی مدعی ہیں: یعنے مثلاً کسی شخص سے اچانک چند سوالات کر دیے جاتے ہیں، اور ہر سوال کے جواب کا علم اسے اجمالی طور پر حاصل ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد پھر اس جواب کی تفصیل شروع کرتا ہے، اور ایسی تفصیل کرتا ہے کہ لوگوں کے کان بھر جاتے ہیں اور کتابوں کے اوراق سیاہ ہو جاتے ہیں۔"

(مذکورۂ بالا صورت میں) اجمالی علم کی حیثیت ایک ایسے واحد علم کی ہوتی ہے جس کا تعلق کثیر اور متعدد اشیا سے ہے، اور یہ اجمالی علم بالقوت علم نہیں ہے، اس لیے کہ آدمی خود اپنے اندر یہ محسوس کرتا ہے، کہ اس اجمالی علم کے وقت اس کی وہ حالت نہیں ہوتی جو بالقوت والے علم کے زمانے میں اس وقت ہوتی ہے جب تک سوال اس پر پیش نہ کیا گیا ہو۔

متاخرین نے مختلف بحث و مباحثے کے بعد جب یہ محسوس کیا کہ اس خیال کی بنیاد محض سہل انگاری پر مبنی ہے، تیئنے اس مسئلے میں فلاں فلاں کمزوریاں انھوں نے پائیں ۱۱۔

شیخ الاشراق اسی طرح ایک طویل گفتگو آخر تک کرتے چلے گئے ہیں، اور آخر میں لکھتے ہیں:-

قائل کا یہ قول کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا جو علم ہے اس علم میں لوازم ذات کا علم بھی روپوش اور لپٹا ہوا ہے، اس میں غفلت سے کام لیا گیا ہے، اس لیے کہ بحث کرنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا اور لوازم ذات کا علم ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو وہ دوسری بات ہے، اور یہ محال ہے، اور اگر اس کو اپنی ذات کا اور لوازم ذات کا علم ہے اور ذات کے لوازم چونکہ حق تعالیٰ کے علم کے تابع ہیں، اس لیے ثابت ہوا کہ اپنی ذات کا جو خدا کو علم ہے، یہ اس علم سے مختلف ہے، جو اس کو ذات کے لوازم کا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہاں علم متعدد ہو جاتا ہے، نیز ذات کے لوازم چونکہ ذات حق کے تابع ہیں، اس لیے ضروری ہوا کہ لوازم ذات کا علم اس علم کا تابع ہوگا جو حق تعالیٰ کو خود اپنی ذات کا ہے۔

باقی مذکورۂ بالا اجمالی علم کی جو تین مثالیں پیش کی گئی ہیں تو ان کے متعلق حریف مقابل یہ کہہ سکتا ہے کہ سوالات کے ایک دفعہ

اچانک پیش کرنے کا جو دعوی کیا گیا ہے، یہ صحیح نہیں ہے بلکہ سوالات ہمیشہ یکے بعد دیگرے پیش کیے جاتے ہیں، اور ہر سوال کے بعد اس کا اجمالی جواب ذہن میں آجاتا ہے، اور دوسرا اعتراض اگرچہ یہ ہے کہ جوابات کی تفصیل سے پہلے آدمی اپنے اندر جو کچھ بھی پاتا ہے وہ اس کے سوا نہیں ہے کہ (چند جوابوں میں سے ہر سوال کے متعلق) جواب کو خاص کر دینے کی ایک قریبی قوت اس میں پائی جاتی ہے، اور دونوں قوتوں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، یعنے سوال سے پہلے جو قوت اور صلاحیت ہوتی ہے اور سوال کے بعد جو پیدا ہوتی ہے، کہ ان دونوں میں ایک تو قریبی قوت و صلاحیت کی تعبیر ہے اور دوسری کی تعبیر اقرب ترین قوت سے کی جاتی ہے، اس لیے کہ شے کی استعداد و صلاحیت و قوت کے ظاہر ہے کہ مختلف مدارج اور مراتب ہیں۔" شیخ سہروردی کا کلام ختم ہوا۔

امام رازی اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں اجمالی اور تفصیلی تصور کے دونوں معنوں کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں :-

"یہ وہ آخری بات تھی جس کا تذکرہ ان (مشائی حکما) نے کیا ہے، لیکن میرے خیال میں واقعے کی صورت وہ نہیں ہے جو یہ لوگ کہتے ہیں، بلکہ علم کی دو ہی صورتیں ہیں، یا وہ بالقوت ہوگا یا تفصیلی رنگ میں بالفعل ہوگا، باقی تیسری شکل یعنے علم بسیط سو میرے نزدیک یہ غلط اور باطل ہے، کیونکہ یہ لوگ یہ بیان کرتے ہیں کہ معقول کی صورت کا عاقل کے سامنے حاضر ہونا یہی علم کی حقیقت ہے، اب اس عقل بسیط کے متعلق سوال ہے کہ اگر یہ کوئی واحد صورت ہے جو درحقیقت متعدد اور کثیر امور کے مطابق ہے تو یہ باطل ہے، اس لیے کہ کوئی ایک عقلی صورت اگر متعدد اور کثیر امور کے مطابق ہوگی، تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ جو امور اپنی اپنی حقیقت میں باہم مختلف ہیں، ان کے ساتھ

یہ واحد صورت ماہیت میں مساوات کی نسبت رکھتا ہے ظاہر ہے کہ اس وقت ان صورتوں کی بھی حقیقتیں مختلف ہو جائیں گی حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ صورت واحد اور ایک ہے بحث (یہ خلاف مفروض ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بسیط تعقل مختلف معلومات اور معقولات کے اعتبار سے مختلف صورتوں کی حیثیت رکھتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان مفہومات کا تفصیلی علم حاصل ہے اس لیے کہ تفصیلی علم کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ جو کچھ ان کا بیان ہے، بعید از فہم ہے، شاید تعقل بسیط سے ان کی مراد یہ ہو کہ معلومات کی صورتوں کا حصول دفعۃً ہوتا ہے، اور تفصیلی تعقل سے ان کی غرض یہ ہو کہ معلومات کی صورتوں کا حصول زمانی ترتیب کے ساتھ ہوتا ہے، یعنے یکے بعد دیگرے ہوتا ہے، اگر ان کی یہی غرض ہے تو یہ بات صحیح ہے، اور ان سے اس باب میں کوئی جھگڑا نہیں ہے، لیکن صرف استعداد اور خالص قوت اور محض فعلیت کے درمیان اس کی حیثیت کسی امر متوسط کی نہیں ہے بلکہ اس کا حاصل تو یہ نکلتا ہے کہ علوم کا اجتماع کبھی تو ایک ہی وقت میں ہو جاتا ہے اور کبھی یکے بعد دیگرے ان کا حصول ہوتا ہے۔

باقی علم کے متعلق میں نے جو مسلک اختیار کیا ہے یعنے وہ ایک اضافی حالت کا نام ہے، تو اس کی بنیاد پر ان کے اس خیال کی غلطی اور بھی زیادہ ظاہر ہے، اس لیے کہ دو چیزوں میں سے جب کسی ایک کی طرف کوئی چیز منسوب ہوگی، تو یہ اضافت یقیناً اس اضافت اور نسبت کے سوا ہوگی، جب دوسری چیز کی طرف وہ منسوب ہو، یعنے جب اضافتوں اور نسبتوں میں تعدد ہوگا تو ایسا ہونا ضروری ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان علوم کا حصول تفصیلی طور پر ہوتا ہے، اور یہ جو ان کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ جواب کی ان میں قدرت ہے، اس بات کا علم خود جواب کے علم کو متضمن ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس حال میں اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کو

ایک ایسی چیز یعنی قدرت حاصل ہے جس سے اس سوال کا جواب دیا جا سکتا ہے، لیکن خود اس شے کی حقیقت تو اس کا جواب سے پہلے وہ عالم نہیں ہے، کیونکہ آخر اس جواب کی بھی تو کوئی حقیقت ہوگی کوئی ماہیت ہوگی اور اس کو ایک امر لازم ہے، یعنی یہ بات کہ اس سوال کا جواب وہ بن سکتا ہے، پس معلوم ہوا کہ جواب کی حقیقت تو اس وقت بھی مجہول ہی ہوتی ہے لیکن اس کا لازم معلوم ہے اور تفصیلی طور پر معلوم ہے اور اس کی مثال ایسی ہے کہ ہم کو نفس کے متعلق یہ بات معلوم ہو کہ وہ ایک ایسی چیز ہے جو بدن میں حرکت پیدا کرتی ہے، تو بدن کا محرک ہونا یہ نفس کے لوازم میں سے ایک لازم ہے اور اس لازم کا تفصیلی علم حاصل ہے۔ اگرچہ خود نفس کی حقیقت مجہول ہو، پھر دوسرے طریقے سے اس کی حقیقت کا علم حاصل ہوگا، الحاصل یہ بات ثابت ہوئی کہ مشائی حکما کا قول اس باب میں صحیح نہیں ہے اور جس دلیل کا میں نے ذکر کیا اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ متعدد اور کثیر معلومات کا علم کوئی واحد علم نہیں ہو سکتا۔"

میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اتنا بلند، اور اونچا ہے، کہ اس کی تہ تک اس قسم کے آدمی جیسا کہ یہ شخص ہے اپنی قوت فکر سے اور مباحثاتی علوم میں تگ و دو کرنے سے رسائی نہیں ہو سکتی، اگرچہ مشہور مسائل کے جاننے میں اس کی شہرت ہے اگر اس مسئلے تک آدمی فکری نظر، اور اساتذہ و معلمین سے جو باتیں وراثۃً نقل ہوتی چلی آ رہی ہیں، محض ان کے مطالعے اور تلاش سے پہنچ سکتا تھا، تو شیخ رئیس اور جو لوگ ان کے لگ بھگ اور ان سے قریب ہیں، اس سے غفلت نہیں برت سکتے تھے حالانکہ خود شیخ رئیس سے اس کے متعلق جس قسم کی متضاد باتیں صادر ہو چکی ہیں، وہ گذر چکیں، یعنے عقل بسیط کو ثابت بھی کیا ہے، اور عاقل و معلوم و عاقل و معقول کے اتحاد کا انکار بھی کیا ہے۔

فصل

یہ ممکن ہے کہ آن واحد میں نفس چند مختلف چیزوں کا ادراک اور تعقل کرے، اس فصل میں اسی دعویٰ کو ثابت کیا جائے گا، بات یہ ہے کہ اس مسلک کے رو سے جس میں نے اختیار کیا ہے، یعنے صلاحیت اور قوت کے حدود سے نکل کر نفس جب فعلیت کے مدارج طے کر لیتا ہے، تو میں نے دعویٰ کیا تھا کہ اس وقت نفس کی حیثیت عقل بسیط ہونے کی ہو جاتی ہے، اور عقل بسیط جب تمام اشیا کی "کل" ہے، اور ہر چیز گویا اس میں سمٹ جاتی ہے، تو اس وقت ایسا ہونا، یعنے مختلف چیزوں کا تعقل آن واحد میں نفس کو حاصل ہو ایک ثابت شدہ واقعے کی شکل میرے نزدیک اختیار کر لیتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ علم اور تعقل کے متعلق بتایا جا چکا ہے کہ دراصل یہ وجود ہی کی ایک قسم ہے، اور وجود کے متعلق معلوم ہے کہ ماہیت سے وہ متحد ہے، اسی طرح علم بھی معلوم سے متحد ہے۔ پھر جس طرح بعض ہستیاں چونکہ کمینہ خسیس کم مایہ ہوتی ہیں اور بعض شریف و قوی و پر مایہ ہوتی ہیں، نیز عام قاعدہ ہے کہ کم مایہ خسیس ادنیٰ درجے کے جو وجود ہوتے ہیں، ان کی حیثیت بالکل چھلکے کی ہوتی ہے، معنے کا حصہ ان میں کم ہوتا ہے، اور کسی خاص معنے کے ساتھ وہ مخصوص ہوتے ہیں، مثلاً کسی واحد مقدار کو دیکھو اس کی بلندی اس کا پھیلاؤ، اور کشادگی، مختلف جہات میں یہ ظاہر زیادہ کیوں نہ ہو، لیکن اسی خاص مقدار کی حد تک اس کی ہستی محدود ہوتی ہے بخلاف اس وجود کے جو شریف و قوی ہوتا ہے، اگرچہ مقدار میں وہ چھوٹا ہی کیوں نہ ہو، یا سرے سے اس کی مقدار ہی نہ ہو، جیسا کہ نفس ناطقہ کا حال ہے، لیکن با ایں ہمہ اس کی حیثیت چھلکے کی نہیں بلکہ مغز کی ہوتی ہے، جتنے معانی کا احاطہ وہ کر سکتا ہے پہلی قسم کی ہستیاں نہیں کر سکتیں۔

بہر حال جس طرح وجود کی یہ دو قسمیں ہیں، یوں ہی علم کے بھی متعدد اقسام ہیں، یعنے اس میں بعض قسمیں خسیس اور ادنیٰ درجے کی

ہوتی ہیں، مثلاً حسی علم کا جو حال ہے، کہ چند مختلف محسوسات کا احساس حسی قوت سے ناممکن ہے، اور بعض قسمیں علم کی بھی شریف ہوتی ہیں، مثلاً عقل کی جو کیفیت ہے، کہ ایک ہی عقل غیر متناہی اور لامحدود معقولات و معلومات کا ادراک کر سکتی ہے، جیسا کہ عقل بسیط کی یہی حالت ہے، خلاصہ یہ ہے کہ وجود جو چیز جتنا زیادہ اعلیٰ و ارفع ہوگی، اس کا علم بھی معلومات کے احاطے میں اسی قدر وسیع ہوگا، اور ماہیتوں کا اجتماع اسی قدر اس میں زیادہ ہوگا، (بہرحال حسی علم اور عقلی علم تو دونوں متقابل ہیں) باقی نفسانی علم، تخیل اور عقل بسیط کے درمیانی درجے کی چیز ہے، اسی لیے آن واحد میں اس کا تعلق دو معلوم سے ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، مثلاً دو چیزوں کے درمیان نفس حکم کر سکتا ہے، یعنے ایک کو دوسرے پر محمول کرتا ہے، ظاہر بات ہے کہ ہم جب کسی شے کو دوسری شے کے لیے ثابت کرتے ہیں تو اس وقت آن واحد میں دو تصورات کا حصول ضروری ہے، یعنے موضوع کا تصور اور محمول کا تصور، اس لیے کہ دو چیزوں کے متعلق حکم کرنے والے کے لیے ناگزیر ہے کہ دونوں امور اس کے سامنے حاضر ہوں، پس ثابت ہوا کہ طرفین کی حاضری حکم کے وقت لابدی ہے، اگر ایسا نہ ہوگا، تو ماننا پڑے گا کہ حکم کرنے والے کے سامنے صرف ایک تصور حاضر رہتا ہے، اور یہ بات حکم کے منافی ہے اس لیے کہ حکم کے لیے تو دو تصوروں کے حضور کی ضرورت ہے تو گویا حکم لگانے کا کام نفس کے لیے ہمیشہ کے واسطے ناممکن قرار پائے گا، نیز جب کسی چیز کا علم ہمیں اس کی کامل ذاتی تعریف اور حد تام کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اس وقت اس چیز کی کامل اور پوری حقیقت کو ہم جانتے ہیں، پس اگر شے کے تمام اجزا کا علم آن واحد میں ناممکن قرار دیا جائے گا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی چیز کے کنہ حقیقت کا علم ایک آن میں ناممکن ہوگا، اور دونوں باتوں کا اقتضا یہ ہے کہ متعدد اور کثیر تصورات کا حصول آن واحد میں ممکن ہے، باقی متعدد تصدیقات کا حصول بھی کیوں ممکن ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ

نتیجہ کبھی ایک مقدمے سے نہیں نکلا کرتا، اب اگر آن واحد میں ایک جماعت دو مقدموں کا علم ناممکن ہو، تو نتیجے کا علم بھی ناممکن ہو جائے گا، نیز ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کا تعلق ہو، یعنے دونوں باہم مضاف ہوں ان دونوں کا علم ایک ساتھ ہوا کرتا ہے، یونہی لازم کے وجود کا علم ملزوم کے علم کے ساتھ ہوتا ہے۔

ان تمام امور سے یہ بات ثابت ہوئی کہ متعدد علوم کا حصول آن واحد میں ممکن ہے، اس خیال کی تائید اور توثیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ متعدد اور مختلف معلومات کا جب کوئی نفس عالم ہوتا ہے اور اس علم میں، جب عقلیت کا مقام اسے حاصل ہو جاتا ہے، تو اس وقت جب بشریت کی چادر اتار کر نفس تجرد کی کیفیت حاصل کر لیتا ہے تو قاعدہ ہے کہ تجرد کی اس کیفیت کے بعد نفس ان علوم سے خالی اور مفلس نہیں ہو جاتا، بلکہ ان علوم میں اس کی انکشافی کیفیت اور زیادہ ترقی پذیر ہو جاتی ہے، وضوح اور صفائی علم کی اور زیادہ بڑھ جاتی ہے اور اسی کے ساتھ یہی واقعہ ہے کہ تجرد کی حالت کے بعد جب وقت اور زمانے کے انقلابی تغیرات سے نفس کو نجات حاصل ہو جاتی ہے، تو اس کے سارے معلومات دفعۃً آن واحد میں اس کے سامنے حاضر اور پیش ہو جاتے ہیں، ٹھیک اس کی حالت وہی ہو جاتی ہے، جو ان ہستیوں کی ہے، جو مادے سے مجرد ہیں، اور ان کا شمار مفارقات کے ذیل میں کیا جاتا ہے، یعنے ان مفارقات کے سامنے ان کے سارے معلومات فعلیت کی شکل میں ایک ساتھ موجود رہتے ہیں، اور معلومات کی حاضری کی یہ ایسی فعلیت ہوتی ہے جو ہر قسم کی قوت وصلاحیت کی آلودگی سے پاک ہوتی ہے، (مطلب یہ ہے کہ مفارقات کے سارے معلومات بالفعل حاصل شدہ ہوتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ بعض تو بالفعل ہیں، اور بعضوں کے حصول کا اس میں امکان ہوتا ہے)۔

اس پر تم اگر یہ پوچھو کہ ہم خود اپنے اوپر جب غور کرتے ہیں تو

یہ پاتے ہیں کہ جب کسی چیز کی طرف ہمارا ذہن متوجہ ہوتا ہے، تو اس وقت کسی دوسری چیز کے جاننے سے ہم معذور ہوتے ہیں، تیں اس کے جواب میں کہوں گا کہ یہ بتایا جا چکا ہے، کہ علم کا حال وہی ہے جو وجود کا ہے، یعنے نقص اور کمال میں دونوں کے مختلف افراد مختلف ہوتے ہیں، مثلاً عقلی علم کا حال وہی ہے، جو عقلی وجود کا حال ہے،" اور اس کے ادراک و تعقل کی حالت خیالی ادراک اور حسی وجود سے بالکل مختلف ہے، مثلاً ہم جب یوں بولتے ہیں کہ انسان ایک جوہر ہے، جو ابعاد ثلاثہ کو قبول کرتا ہے اور اس میں نشوونما کی قوت ہے وہ حساس ہے اور ناطق ہے۔ تو اس وقت ہماری عقل ان الفاظ کے معانی کا احاطہ کر لیتی ہے اور ہمارے خیال پر انھی معقولات کے مطابق ایک خاص اثر مرتب ہوتا ہے لیکن اسی فقرے کو بدل کر جب ہم کہیں ناطق حساس، نامی، قابل ابعاد ثلثہ، جوہر، تو عقل میں جو مفہوم پہلے فقرے سے پیدا ہوا تھا وہ تو نہیں بدلتا لیکن خیالی صورتوں میں انقلاب پیدا ہو جائے گا، اور سارا معاملہ الٹ پلٹ جائے گا، اور جب واقعے کی یہ صورت ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ خیالی قوت کے لیے مختلف امور، اور متعدد تخیلات کی طرف متوجہ ہونا دشوار ہو جائے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب یہ مختلف امور ان عقلی معلومات کی صورتیں: اور حکایت ہو، جن کا تعقل اپنی عقلی قوت کے ذریعے سے نفس کرتا ہے، لیکن خود عقل کے لیے ان متعدد امور کی طرف توجہ و التفات کچھ بھی مشکل نہیں بلکہ یہ اس کے بس کی بات ہے اور یہ جو عام لوگوں کو دیکھا جاتا ہے کہ وقت واحد میں متعدد امور کے تعقل اور ادراک سے اپنے کو معذور پاتے ہیں، تو اس کا منشا یہ ہے کہ خیالی قوت ان متعدد امور کی تصویر آن واحد میں نہیں اتار سکتی، لیکن بایں ہمہ ایسے تخیلات جو معقولات (یعنے عقلی معلومات) کی تصویر نہیں ہوتے ان کا ادراک خیالی قوت کے لیے کچھ بھی دشوار نہیں ہوتا اسی لیے یہ کہا جاتا ہے کہ متعدد و کثیر امور کو ایک کرنا، یا توحید الکثیر یہ تو عقل کا کام ہے، اور کسی واحد امر کو متعدد و کثیر بنا دینا، یا واحد کی تکثیر حس کا کام ہے

فصل

نفس با وجود بسیط اور غیر مرکب ہونے کے کثیر و متعدد امور کے تعقل پر کس طرح قادر ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی کیونکہ شبہہ یہ ہوتا ہے، کہ جو چیز بسیط ہوتی ہے اس سے خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے براہ راست ایک سے زائد چیز صادر نہیں ہوسکتی اور جب ایسا ہے تو بسیط نفس کا ادراکی تعلق متعدد امور سے کس طرح ہوسکتا ہے، بہر حال یہاں یہی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ متعدد تعقلات کا صدور کسی ایک واحد بسیط قوت سے کیسے ہوسکتا ہے، اس دشواری کا حل یہ ہے، کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی معلول میں تکثر اور تعدد پیدا ہوتا ہے، تو تعدد و تکثر کے جو اسباب ہیں، انہی میں سے کوئی سبب اس تعدد کا بھی ہوتا ہے یعنے اس تعدد کا سبب، یا علت کا تعدد و تکثر ہوگا، یا قابل کے اختلاف کی راہ سے یہ تعدد پیدا ہوگا یا آلات کے اختلاف کا یہ نتیجہ ہوگا، یا معلومات میں جو ترتیب خود اپنی ذات کے اقتضار کی بنیاد پر ہوتی ہے یہ اس کا ثمرہ ہوگا، بہر حال ان تعقلات کی علت تو نفس ناطقہ ہے، اور ظاہر ہے کہ نفس کی ذات تو ایک بسیط ذات ہے، اس کو کثرت سے کیا علاقہ اور بالفرض اگر وہ مرکب بھی ہو، تو اس کی کثرت ظاہر ہے کہ ان غیر محدود ادراکی کاموں کی کثرت کے مساوی کیسے ہوسکتی ہے۔ اسی طرح اس کثرت کو قابل کی کثرت کی طرف بھی منسوب نہیں کرسکتے اس لیے کہ ان تعقلات کی قبول کرنے والی بھی تو خود نفس ہی کی ذات ہے، ان تعقلات، اور ان ادراکی اعمال و افعال کی ذاتی ترتیب کو بھی اس کثرت کی علت نہیں ٹھہرا سکتے اس لیے کہ ان میں کوئی ذاتی ترتیب ہی نہیں ہے، اس لیے کہ سواد کے تصور میں ظاہر ہے کہ بیاض کے تصور کو واسطے کی حیثیت حاصل نہیں ہے، اور نہ بیاض کے تصور کو سواد کے تصور سے یہ تعلق ہے (مطلب یہ ہے کہ ذاتی ترتیب تو ان میں جب ہی پیدا ہوسکتی تھی کہ ان میں بعض بعض کے واسطے ہوتے) اور یہی حال مختلف تصورات اور تصدیقات کا ہے کہ ان میں کوئی دوسرے کا مقوم نہیں ہے نہ کسی کا قوام دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے

اور جب ان میں کسی کا حصول ذہن میں دوسرے کے ذریعے سے ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس تعدد و تکثر کا ایک ہی سبب باقی رہ جاتا ہے یعنی آلات کے اختلاف کا نتیجہ اسے قرار دیا جائے، اور یہی واقعہ ہے، اس لیے کہ مختلف حواس کی حیثیت مختلف آلات کی ہے، مختلف اطراف و جوانب کی چیزوں کا سراغ لگانے میں حواس ہی گویا جاسوسوں کا کام کرتے ہیں، اور وہی نفس کو تیار کرتے ہیں کہ مختلف عقلی مجرد صورتوں پر وہ مطلع ہو، اور جزئی احساسات میں اختلاف و تکثر بدن کے مختلف حرکات کا نتیجہ ہوتا ہے یعنی منافع کے حصول فوائد کے اکٹھا کرنے، اور نقصانات و مضر باتوں سے بچنے کے لیے بدن میں مختلف قسم کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں۔

الغرض یوں نفس اپنے حواس سے نفع اٹھاتا ہے، اور حواس نفس کو پہلے ابتدائی تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے پر آمادہ کرتے ہیں، پھر یہ معلومات باہم ایک دوسرے کے ساتھ گڈمڈ ہو جاتے ہیں، اور ان کے اس عمل سے ان تصورات اور تصدیقات کا علم حاصل ہوتا ہے، جو نامعلوم تھے، اور جن کا حصول حواس سے نہیں بلکہ عقل کی نظری و اکتسابی قوت سے ہوتا ہے، اور ان اکتسابی معلومات کی تعداد کی نہ کوئی حد ہے نہ نہایت، خلاصہ یہ ہے کہ ابتدائی تصورات و تصدیقات جو بدیہی ہوتے ہیں ان میں کثرت و تعدد تو حسی آلات کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے اور اکتسابی و نظری تصورات و تصدیقات کا حصول ان ابتدائی اور اولی علوم کے مخلوط ہونے، اور ایک کا دوسرے سے جو امتزاج ہوتا ہے، یہ اس کا ثمرہ ہے، اور ان علوم میں لامحالہ طبعی ترتیب کا پایا جانا ضروری ہے، اس لیے کہ ان میں جو مقدم ہوتا ہے وہی موخر کی علت ہوتا ہے۔

فصل

اس فصل میں علم کو مختلف اقسام کی شکل میں تقسیم کر کے دکھایا جائے گا۔

بار بار اس کا تذکرہ کرتا چلا آ رہا ہوں کہ غیر مادی مجرد وجود ہی کا نام علم ہے، اور وجود چونکہ بذات خود کوئی ایسی کلی طبیعت نہیں ہے جو جنس یا

نوع وغیرہ ہو سکتی ہو، اس لیے فصول اس کو مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کر سکتے ہیں اور نہ تشخص پیدا کرنے والے صفات اس کو مختلف افراد و اشخاص کی صورت عطا کر سکتے ہیں، اسی طرح مختلف عرضی قیود کے اضافے سے مختلف اصناف کی حیثیت بھی وجود اختیار نہیں کر سکتا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر علم بجائے خود ایک ایسی تشخصی بسیط غیر مرکب ہویت ہے جو کسی کلی معنے کے تحت مندرج نہیں ہو سکتی، اور جب صورت حال یہ ہے، تو علم کی تقسیم دراصل علم کی نہیں بلکہ معلومات کی تقسیم ہے، یعنے وجود جس طرح ماہیت کے ساتھ متحد ہوتا ہے اور ماہیت ہی کی تقسیم سے وجود بھی منقسم ہو جاتا ہے اسی طرح علم بھی چونکہ معلوم کے ساتھ متحد ہوتا ہے، اس لیے معلومات ہی کی تقسیم گویا علم کی تقسیم ہے، یہی مطلب ہے لوگوں کے اس قول کا کہ جوہر کا علم جوہر ہے اور عرض کا علم عرض ہے یونہی ہر شے کا علم خود وہی شے ہوتا ہے اور اب اس بنیاد پر میں کہتا ہوں کہ علم کی ایک قسم تو وہ ہے جس کا وجود بذات خود واجب ہے، اور یہ وہ علم ہے جو حق تعالی کو خود اپنی ذات کا ہے، اور یہ علم بعینہٖ ذات حق ہے جس کے ساتھ کسی قسم کی ماہیت نہیں پائی جاتی۔ دوسری قسم علم کی وہ ہے جس کا وجود بذات خود ممکن ہے خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے سب کے علم کا یہی حال ہے۔ پھر اس دوسری قسم کی بھی مختلف قسمیں ہیں یعنے بعض ان میں جوہر ہیں، مثلاً عقلی جوہر کو اپنی اپنی ذات کا جو علم ہے، اور بعض عرض ہیں، ایسے تمام علوم جو حصولی کہلاتے ہیں، اور جو نظر و کسب سے تعلق رکھتے ہیں مشہور یہی ہے کہ اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں، کیونکہ عام خیال قوم کا یہی ہے کہ ان علوم کا قیام ذہن میں ہوتا ہے، لیکن میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے کہ ایسے معلومات جن کی صورتیں نفس کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، انھی معلومات کے صفات کا نام علم عرضی ہے، اور یہ بات پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ تعقل کے وقت نفس میں معقولات کی صورتوں کا حصول نہیں ہوتا بلکہ عقل کے سامنے ان صورتوں کا صرف حضور ہوتا ہے، اور نفس کا ان کے ساتھ اتحاد ہو جاتا ہے، اور جیسے تعقل میں یہ ہوتا ہے اسی طرح تخیل میں بھی مقداری صورتوں کا اپنی اپنی

بڑائی، اور عظمت یا تعدد و کثرت کے صفات کے ساتھ نفس کے سامنے حضوری ہوتا ہے، یعنے نفس ہیں ان صورتوں کا حلول نہیں ہوتا بلکہ نفس کے سامنے گویا یہ صورتیں کھڑی ہو کر اس پر نمایاں ہوتی ہیں، اور اسی طرز کا حضور جب نفس کے سامنے ان صورتوں کا اس طریقے سے ہو، کہ اپنی خیالی قوت کی راہ سے وہ ان کے ساتھ متحد ہو جائے تو یہی ان صورتوں کا علم ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہ بات تو خاص میرے مسلک کا اقتضاء ہے لیکن قوم کا خیال یہ ہے کہ علمی صورتیں چونکہ معلومات کی ماہیتوں کے ساتھ مساوات کی نسبت رکھتی ہیں، اس نقطۂ نظر سے علم کی بعض قسمیں جوہر، اور بعض قسمیں عرض ہوتی ہیں، مگر ان میں جو جواہر ہیں، وہ ذہنی جواہر اور جو عرض ہیں، وہی ذہنی عرض کہلاتے ہیں، باقی خارجی وجود کے حساب سے سب کے سب عرض ہی شمار ہوتے ہیں، جس کی وجہ ظاہر ہے کہ سب کا قیام ایسے موضوع میں ہے، جو خارج میں موجود ہے، یعنے نفس یا عقل میں وہ موجود ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی موضوع (محل مستغنی) میں موجود ہوتی ہے، وہ عرض ہی ہوتی ہے یہ تو وہ خیال ہے، جو عوام میں مشہور ہے، لیکن اس نظریے کی کمزوری میں بیان کر چکا ہوں، اور بتا چکا ہوں کہ ایک ہی شئے کے متعلق جوہر اور عرض ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے، ہم نے اس دشواری سے جو جوہر ہونے کی جو شکل ہو سکتی تھی اسے بھی علم کی اصل حقیقت کو بے نقاب کر کے ظاہر کیا تھا، علم کی تقسیم کی ایک صورت تو یہ تھی۔

دوسری صورت اس کی تقسیم یوں بیان کی جاتی ہے، کہ علم کی بعض قسم تو فعلی اور بعض انفعالی ہوتی ہے، اور بعض نہ فعلی ہوتی ہے نہ انفعالی حق تعالیٰ کو اپنی ذات کے سوا جو اشیاء کا علم ہے، اور اسباب و علل کو اپنے معلولات کا جو علم ہوتا ہے، کہتے ہیں کہ یہ علم فعلی کی صورتیں ہیں، اسی طرح باری تعالیٰ کے علم کے سوا، اور جتنے علوم ہیں، جن کا تعلق ان امور سے ہوتا ہے جو (عالم) کے معلولات میں سے نہیں ہیں، کہ ان علوم کا حصول اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک عالم میں کسی قسم کی انفعالی کیفیت اور کسی قسم کا

تغیر نہ پیدا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ نفس بانفس کے ادراکی آلات میں جب تک معلومات کی صورتیں منطبع نہ ہوں، اور ان کا انتقاش و ارتسام نہ ہو سکے اس وقت تک اس علم کا حصول نہیں ہو سکتا، یہی علم انفعالی کی صورتیں ہیں، باقی وہ قسم جو نہ فعلی ہے اور نہ انفعالی، تو ایسے امور جو ادراک و تعقل کے صفات سے موصوف ہیں، ان کو اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، یا ان چیزوں کا علم ہوتا ہے جو ان سے غائب بھی نہیں ہوتے، اور ان کا تعقل صورتوں کے انطباع سے بھی نہیں ہوتا، یہی تیسری قسم کی مثالیں ہیں بعض دفعہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی علم ایک حیثیت سے فعلی بھی ہوتا ہے اور دوسری جہت سے انفعالی بھی، مثلاً ایسے علوم جن پر واقعی اور خارجی آثار مرتب ہوتے ہیں، مثلاً خارجی مادوں میں کبھی اوہام اثر انداز ہوتے ہیں۔

یہاں یہ بات جاننے کے قابل ہے، کہ علم کا اطلاق اپنے افراد پر جو ہوتا ہے، اس اطلاق کی وہی حالت ہے جو وجود کے اطلاق کی حالت اپنے افراد کے متعلق ہے، یعنے جس طرح وجود کا اطلاق اپنے افراد پر تشکیکی طور پر مختلف وجوہ سے ہوتا ہے کسی پر اولیت کے ساتھ نہیں ہوتا کسی پر اس اطلاق کو تقدم حاصل ہوتا ہے کسی پر نہیں، کسی پر شدت کے ساتھ کسی پر ضعف کے ساتھ، یہی حال علم کا بھی ہے، مثلاً اول تعالیٰ کی ذات کا علم ظاہر ہے کہ اس پر علم کے اطلاق کو اولیت حاصل ہے بہ نسبت اس علم کے جس کا تعلق غیر ذات حق سے ہو، بلکہ ذات حق کا علم علم کا متقدم ترین فرد بھی ہے، اس لیے کہ باقی جتنے علوم بھی ہیں سب کا سبب بھی وہی ہے، روشن و جلی و واضح ہونے میں بھی یہی علم سب سے زیادہ شدید اور قوی ہے، اور بذات خود یہ علم سب سے زیادہ ظاہر اور کھلا ہوا ہے، تاہم ہم لوگوں پر جو یہ علم اتنا واضح نہیں ہے اور اس میں خفا و پوشیدگی ہمیں محسوس ہوتی ہے تو پہلے بھی یہ بتایا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ایک طرف یہ علم ظہور کے انتہائی مرتبے پر ہے اور دوسری طرف ہماری نگاہیں اور ہماری بینائیاں اس کے ادراک و یافت سے عاجز ہیں، اور یہ ہماری ادراکی قوتوں کے ضعف کا

نتیجہ ہے، الغرض اس علم کے مخفی ہونے کی جہت بھی بجنسہ اس کے وضوح اور ظہور کی وجہ ہے۔

اسی طرح علت کی حقیقت کے علم کو معلول کی حقیقت کے علم سے بھی تعلق ہوتا ہے، یوں ہی ہر جوہر کی حقیقت کا علم ہر عرض کی حقیقت کے علم سے زیادہ شدید و قوی ہوتا ہے، جس علم کا تعلق جوہر سے ہوگا، علم ہونے میں اس کو جو اولیت اور جو تقدم حاصل ہوگا، وہ اس علم کو نہیں ہو سکتا جس کا تعلق اس عرض کی حقیقت سے ہوگا جس کا قیام اسی جوہر کے ساتھ ہو کیونکہ جوہر کی ذات اس خاص عرض کی علت ہوتی ہے، لیکن دوسرے عوارض جن کا قیام اس جوہر میں نہ ہو، ان کے حقائق کے ساتھ اس علم کو وہ نسبت نہیں ہوتی۔

علم کا اطلاق جو فعل (تاثیری کیفیت) اور انفعال (تاثر کی کیفیت) یا اضافت پر ہوتا ہے، مثلاً تعلیم و تعلم یا عالم ہونے کی نسبت پر ہوتا ہے، یہ سارے اطلاقات کی بنیاد صرف لفظی اشتراک پر ہے، یا مجازی اطلاقات کے ذیل میں ان کا شمار ہوگا۔

فصل

اس فصل میں اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا جائے گا کہ قدسی قوت کے ثابت کرنے کی کیا صورت ہے، معلوم ہونا چاہیے، جتنے بھی علوم ہیں، ان کے اصل سرچشمے اور مبدا کا تعلق دراصل عالم قدس ہی سے ہے، لیکن ایک تو خود نفوس کی استعدادوں اور صلاحیتوں میں اختلاف ہے دوسرے نفوس کی استعدادوں کی تکمیل مختلف زمانوں میں ہوتی ہے، ورنہ جن علوم کا شمار اولیات میں ہے (یعنی بغیر فکر و تامل کے فطرۃً بہ نظر اول ہر شخص کو وہ معلوم ہیں) اور جنہیں ثوانی (یعنی جن کا انکشاف بوہلہ اولی پہلی توجہ میں نہیں ہوتا) کہتے ہیں، کہ ان دونوں میں نسبتہً کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً اولیات کا علم آدمی کو جب حاصل ہوتا ہے اور اس وقت اس کے ذہن کی جو حالت ہوتی ہے، یہ حالت اس حالت سے کچھ مختلف نہیں ہوتی، جب درمیانی مقدمات یعنی حد اوسط کے علم کے بعد

نظریات کا علم حاصل ہو جاتا ہے، یعنے دونوں کا حصول نفس میں بغیر کسی سبب کے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہو رہا ہے، لیکن کسی شے کا وجود سبب کے بغیر چونکہ ناممکن ہے، اور سبب کبھی بالکل ظاہر اور کھلا ہوا ہوتا ہے اور کبھی باطن و پوشیدہ ہوتا ہے، اور نفوس پر علم کا القاء جس طرف سے ہو رہا ہے، درحقیقت وہ ایک ایسا مخفی سبب ہے جس کا ادراک حواس کو نہیں ہوتا، جن نفوس کی استعدادیں بالغ ہو چکی ہیں، ان کا معلم وہی شدید القویٰ (زور آور) سبب ہوتا ہے، جس کا تعلق افق اعلیٰ سے ہے، نفوس پر جس طریقے سے یہ اثر انداز ہوتا ہے یہ بات حد سے زیادہ مخفی ہوتی ہے، لیکن بسا اوقات اندر سے نکل کر یہ مخفی سبب کبھی باہر بھی آجاتا ہے، اور باطن سے ظاہر کی طرف اس کا بروز ہوتا ہے اور کبھی غیب کی گھاٹیوں میں چھپا رہتا ہے، اور عالم حسوس و شہادت کی طرف نہیں آتا، پہلی صورت یعنے باطن سے نکل کر ظاہر کی طرف آنا، یہ کیفیت انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری صورت اولیاء علیہم السلام کے ساتھ پیش آتی ہے باقی انسانوں میں سے جو آدمی کا کوئی معلم اور استاد ہوتا ہے اور اس سے آدمی جو کچھ پڑھتا لکھتا سیکھتا اور سنتا ہے، اس سے بحث و مباحثہ کر کے علم حاصل کرتا ہے، تو دراصل اس بشری معلم کی حیثیت معدات کی ہوتی ہے، یعنے نفوس میں علم کے قبول کرنے کی وہ صرف صلاحیت و استعداد پیدا کرتا ہے، نہ کہ اس کا شمار ان اسباب میں ہے جو اپنے معلول کو وجوب عطا کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بشری معلم کی کوشش پر کبھی نتیجہ مرتب ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اولیات سے منتقل ہو کر آدمی کی رسائی جب نظریات تک ہوتی ہے، تو اس کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، یا یہ بات کسی بشری معلم کی تعلیم کا نتیجہ ہوگی یا ایسا نہ ہوگا، اگر معلم کی تعلیم کا نتیجہ ہے، تو ضرور ہے، کہ اولیات سے نظریات کی طرف منتقلی کا یہ سلسلہ بالآخر کسی ایسی بات پر ختم ہو جس کے حصول کی یہ راہ نہ ہو، بلکہ وہ منتقلی بغیر استاد کے خود اس کی اپنی ذات ہی کا نتیجہ ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ تعلیم و تعلم کا یہ سلسلہ اسی تسلسل کے چکر میں پھنس جائے جس کی کوئی حد و نہایت

نہ ہوگی۔ نیز یہ ایک مشاہدہ کی بات ہے کہ جب آدمی کسی علم میں منہمک ہوتا ہے، اس کے مسائل کے حل کی مشق بہم پہنچاتا ہے اور صبح و شام اس میں غرق رہتا ہے، تو ایسی صورت میں ضرور ہے کہ اس علم کے سلسلے میں اسے کچھ ایسی چیزیں بھی ہاتھ آئیں جن کی طرف اس سے پہلے کسی کا یا اس کے استادوں کا ذہن منتقل نہ ہوا ہو۔ خواہ یہ صورت زیادہ پیش آتی ہو، یا کم لیکن ایسا ہوتا ضرور ہے، اس لیے کہ ملکوت کا دروازہ کسی کے لیے بھی بند نہیں ہے، البتہ اگر خود کسی کے اندر کوئی روک ہو، یا اس کی طبیعت کی بلادت و غلاظت اس راہ میں مانع آئے تو یہ اور بات ہے۔ بہرحال اپنی اپنی کوشش اور ذہنی دماغی و باطنی قوتوں کی حرکت کے بعد آدمی کے قلب کا روغن لطیف سے لطیف تر ہوتا جاتا ہے، اور طبیعت کے چقماق پر چوٹ پڑتی ہے۔ پھر اس کے نفس کا گندھک اس کے لیے تیار ہو جاتا ہے کہ ملکوت کی آگ کا کوئی شعلہ اس سے لپٹ پڑے۔ یا جبروت کے نور کی روشنی اسے پکڑ لے۔ آخر ایسا کیوں نہ ہو خصوصاً جب ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ جزئیات کا احساس اس کا سبب بن جاتا ہے کہ نفس میں کلی تصورات کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ ایسے تصورات جن میں باہمی مناسبت ہو ان کا حصول جب ذہن میں ہوتا ہے۔ تو یہی حصول اس کا سبب بن جاتا ہے۔ کہ ان میں سے کسی ایک کو نفس دوسرے کے لیے ثابت کرے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی محمول کا موضوع ذہن میں موجود ہے۔ اور محمول ابھی پایا نہیں جاتا، لیکن جزئیات کے احساس کی وجہ سے نفس کا التفات اس محمول کی طرف ہو جاتا ہے، اور اسی وقت نفس کو اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ محمول اس موضوع کے لیے ثابت ہے اور یہ یقین نفس کو اس طرح حاصل ہوتا ہے جس میں نہ کسی معلم کی تعلیم کو دخل ہوتا ہے، نہ کسی سے اس تک روایت اس کے متعلق پہنچی ہے، نہ کسی استاذ سے وہ سنتا ہے، نہ کوئی عادل گواہ اس کے سامنے اس کا اظہار کرتا ہے، نہ تواتر کی راہ سے اس علم تک اس کی رسائی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ آدمی بذات خود بھی علم حاصل کر سکتا ہے، سیکھ سکتا ہے یہ ایک بدیہی تجربی مسئلہ ہے

پس معلوم ہونا چاہیے کہ جب یہ صورت پیش آتی ہے، تو علم کی اسی صورت کا نام حدس ہے۔ اس قسم کے علم کی قریبی استعداد و صلاحیت میں انسانوں کے افراد مختلف ہوتے ہیں، بعض آدمی کی طبیعت غباوت اور جمود کے انتہائی درجے پر ہوتی ہے۔ ان کے فہم و دانش کا شعلہ بالکل بجھا ہوا ہوتا ہے، ان کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ اگر عمر بھر کسی ایک مسئلے کی تلاش میں سرگرداں ہوں، تو یہ بیچارے اس کی تہ تک نہیں پہنچ سکتے، اور بے نیل ومرام واپس ہو جاتے ہیں، لیکن اسی کے مقابلے میں بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ جس مسئلے کی طرف ان کی توجہ منعطف ہوتی ہے، اسی وقت اس کی حقیقت ان کے سامنے آجاتی ہے پھر نفوس کے مدارج چونکہ مختلف ہوتے ہیں، اور صفائی، وکدورت، قوت وضعف کے لحاظ سے قلوب میں تفاوت ہوتا ہے اور حدس کی قلت وکثرت میں بھی فرق ہوتا ہے، اس لیے یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ اس سلسلے کے آخری سرے پر کوئی ایسا عالی بلند فطرت نفس بھی ہو، جس میں ملکوت کے نور سے منور ہونے کی شدید قوت وصلاحیت ہو اور خیر و رحم کے سرچشمے سے بسرعت تمام فیض حاصل کر سکتا ہو۔ اس قسم کا آدمی اپنی شدت استعداد سے اکثر حقیقتوں کا ادراک کم سے کم وقت میں کر لیتا ہے، اور بغیر اس کے کہ اس کی جانب سے طلب وتلاش ہو، یا اس سے کسی شوق کا اظہار ہو، اس کا ثاقب ذہن نتائج تک پہنچ جاتا ہے، حالانکہ ان نتائج تک پہنچنے کے لیے جو درمیانی وسائط وحدود ہوتے ہیں ان کی مزاولت کا اسے موقع میسر نہیں آتا۔ اسی طرح ان نتائج سے دوسرے نتائج تک منتقل ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ جتنے انسانی مقاصد ومطالب ہیں ان کے آخری حدود تک پہنچ جاتا ہے اور بشری مدارج کی آخری غایت تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے، اسی کا نام قدسی قوت ہے، یہ نفوس کی وہ قسم ہے، جو انسانی افراد کے ادنیٰ ترین طبقات کے مد مقابل ہیں، عام نفوس سے کماً وکیفاً یہ مختلف ہوتے ہیں، کماً سے مراد یہ ہے، کہ درمیانی حدود اور وسائط جو کسی مطلوب تک پہنچنے کے لیے ضروری ہیں،

ان کی زیادہ تر مقدار اس کے سامنے حاضر ہوتی ہے۔ اور کیفاً جو اختلاف ہوتا ہے اس کی چند صورتیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہوتی ہے، کہ ایک معقول سے دوسرے معقول اور ایک معلوم سے دوسرے معلوم تک، اسی طرح اولیات سے ثوانی (یعنے جن کا علم بہ نظر اول حاصل نہ ہو بلکہ دوسرے درجے میں ہو) تک اور مبادی سے غایات تک یا مقدمات سے نتائج تک ان کا ذہن بسرعت تمام منتقل ہوتا رہتا ہے۔ اور دوسری صورت اس کی یہ ہوتی ہے، کہ ایسی چیزیں جن کا شمار خالص عقلی امور میں ہے ان کا ادراک ان نفوس کو خود ان چیزوں کے اثبات اور ہویات کی راہ سے ہوتا ہے، یعنے صرف ان چیزوں کے عام معانی و مفہوم اور عام ماہیت تک پہنچ کر نہیں رہ جاتے، کیونکہ ان معلومات و معقولات کے حقائق تک رسائی ہیچ پوچھو تو علم اور ادراک کی اصل حقیقت جس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے وہ یہی ہے اور کہ ان کے متعلق جو کلی معلومات آدمی کو حاصل ہوتے ہیں، اگرچہ یہی کلی معلومات حقائق کے اثبات تک رسائی کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔ یعنے جب ان معانی کے اصول آدمی کے نفس میں جڑ پکڑ لیتے ہیں۔ اور ان کو رسوخ و استحکام حاصل ہو جاتا ہے تب ان کے اثبات تک بھی وہ پہنچتا ہے، اسی لیے تو مشہور ہے، کہ معرفت (یعنے کلی علم) مشاہدے کا تخم ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ عام نفوس کا حال تو یہ ہے، کہ پہلے مطالب کو متعین کر لیتے ہیں، اس کے بعد ان درمیانی حدود و سائط کو تلاش کیا جاتا ہے جن سے وہی نتائج برآمد ہوتے ہیں، جنھیں اپنا مطلوب مقرر کیا گیا تھا، لیکن قدسی نفوس کا حال اس سے مختلف ہے، ان کے ذہن میں درمیانی حدود وسائط کا علم پہلے ہی حاصل ہو جاتا ہے اور انھی سے ذہن مطلوبہ نتائج تک منتقل ہوتا ہے۔ یعنے درمیانی حدود وسائط کے شعور کو مطالب کے شعور پر تقدم حاصل ہوتا ہے، جیساکہ مبادی لمیہ (یعنے اسبابی مبادی) میں واقعے کی جو صورت ہوتی ہے (کہ سبب سے مسبب کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے نہ کہ مسبب سے

سبب کی طرف۔

فصل

سبب اور علت کو جو جانتا ہے، معلول کا جاننا بھی اس کے لیے ضروری ہے، اسی کی تعبیر یہ کی جاتی ہے، کہ علت کا علم معلول کے علم کو واجب بنا دیتا ہے، لیکن اس کی برعکس شکل یعنے معلول کے علم سے علت کے علم کا حاصل ہونا ضروری نہیں ہے یا یوں کہو کہ جو کسی علت کے معلول سے واقف ہے، کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اس معلول کی علت اور سبب سے بھی ضرور واقف ہو، اس فصل میں اسی مسئلے کی تفصیل وتشریح کی جائے گی۔

دعوے کا پہلا جز یعنے علت کے معلوم ہونے سے معلول کا معلوم ہونا ضروری ہو جاتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے، کہ علت اور سبب کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا وہ بذات خود علت اور سبب ہونے میں کافی ہوگی، یا بذات خود علت نہیں ہے بلکہ اپنے تاثیری عمل میں وہ اس بات کی محتاج ہے، کہ کسی دوسری چیز کا بھی اس کے ساتھ اضافہ ہو، پچھلی صورت یعنے جب وہ بذات خود علت نہیں ہے، اگر غور کیا جائے تو درحقیقت اس کو علت قرار دینا ہی صحیح نہیں ہے، بلکہ دراصل یہاں علت وہ مجموعہ ہے، جو اس علت اور دوسری چیز جس کے اضافے کے بعد اس سے تاثیری عمل کا ظہور ہوتا ہے، دونوں سے مرکب ہے۔ اب یہی گفتگو پھر اس مجموعے کے متعلق کی جائے گی اور پوچھا جائے گا کہ خود یہ مجموعہ تاثیری عمل کے لیے کافی ہے یا اس کو بھی کسی مزید اضافے کی ضرورت ہے اور یہ گفتگو بڑھتے ہوئے بالآخر اس چیز پر پہنچ کر ختم ہوگی، جو بذات خود بغیر کسی اضافے کے معلول کو چاہتی ہے اور جو اس چیز کا پتا چلائے گا، یقیناً وہ اس سے بھی ضرور واقف ہو جائے گا کہ وہی بذات خود اس معلول کی علت ہے، اس لیے کہ جب وہ ایسی چیز ہے، جو غیر کے توسط سے نہیں، بلکہ بذات خود اس معلول کی علت ہے، اور جب کسی کو اس کا علم ان خصوصیتوں کے ساتھ ہوگا، جن سے واقعی وہ موصوف ہے تو یقیناً وہ اس چیز کے اس پہلو سے بھی

واقف ہوگا جس کی جہت سے معلول کا وجود اس کے لیے ضروری اور واجب ہو جاتا ہے اور جب اس شخص کو یہ معلوم ہو گیا کہ فلاں معلول کی وہ چیز علت ہے، تو ظاہر ہے کہ اس معلول سے بھی وہ ضرور واقف ہو گیا، وجہ یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کی نسبت ہو، ان میں سے جب کسی ایک کا علم اس طور پر کسی کو حاصل ہو، کہ جس وجہ سے ان میں تضائف کی نسبت پیدا ہوئی ہے، ایسی صورت میں ایک کو جو جانے گا، ضرور ہے کہ وہ اسی کے ساتھ دوسرے سے بھی واقف ہو جائے اور ایک کا علم دوسرے کے علم کو ضروری بنا دیتا ہے، یہ ہے خلاصہ اس تقریر کا جو اس مسئلے کے تمہوت میں قوم کی عام کتابوں میں پائی جاتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس مقام کی صحیح تحقیق یہ ہے، کہ علت کی دو قسمیں ہیں، یعنے کبھی تو کوئی چیز کسی شے کی علت اپنی ماہیت کی بنیاد پر ہوتی ہے، یا یوں کہو کہ اس چیز کی ماہیت معلول کی علت ہوتی ہے۔ مثلاً چار کے عدد کی ماہیت زوجیت اور جفت ہونے کی صفت کی علت ہے، یا مثلاً مثلث کی ماہیت، زاویوں والی شکل کی علت ہے، قاعدہ یہ ہے کہ اس قسم کی علت کا علم اگر ماہیت کی راہ سے ہو، یعنے عارضی صفات کا نہیں بلکہ علت کی خود ماہیت کا، اگر کوئی عالم ہے، اور اس طریقے سے اسے وہ جانتا ہے، تو جو بات اس ماہیت کے لوازم میں سے ہیں، ان سے واقف ہونا بھی اس کا ضرور ہے، اس لیے کہ یہ لوازم ماہیت ہی کے لوازم ہیں، اور ماہیت کو جب تمام بیرونی امور سے پاک کر کے جیسی کہ وہ واقع میں ہے، اسی اعتبار سے کوئی جانے گا تو لامحالہ اس ماہیت کے لوازم سے اس کا واقف ہو جانا ناگزیر ہے، یہ حال تو علت کی اس قسم کا ہے، لیکن اس کی دوسری قسم جس میں ماہیت کی راہ سے نہیں بلکہ اپنے خارجی یا ذہنی وجود کی جہت سے معلول کے وجود کو علت وجوب عطا کرتی ہے، تو اس قسم کی علت کے علم سے ضروری نہیں کہ معلول کا علم بھی حاصل ہو جائے، خلاصہ یہ ہے کہ صرف علت کی خود ذات کا علم معلول کے جاننے کے لیے

کافی نہیں ہے، کیونکہ ایسی صورت میں نہ تو علت کی ماہیت ہی کا وہ معلول مقتضا ہے اور نہ اس کا مطلق وجود اسے چاہتا ہے بلکہ اس علت کے وجود کی شخصی خصوصیت کے ساتھ معلول کا وجود وابستہ ہے، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں جب تک علت کے وجود کا وہ خصوصی پہلو جس سے معلول کا تعلق ہے، معلوم نہ ہو جائے اس وقت تک معلول کا معلوم ہونا قطعاً غیر ضروری ہے اور یہ بات تمھیں پہلے بتائی جا چکی ہے، کہ کسی وجود کی خاص پیرایے کی ایسی واقفیت جس سے اس کی واقعی ہویت کا علم حاصل ہو جائے اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ عالم کا خود اس کے ساتھ یا اس چیز کے ساتھ جو اس کو محیط اور گھیرے ہوئے ہے، یا جو اس کا مبدء ہے ان میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کا (یعنے عالم کا) اتحاد نہ ہو جائے اور اس بنیاد پر معلول کا علم کیا ہوگا! وہی معلول کا خود وجود، یعنے اس شکل میں شے کا وجود اور شے کا علم دونوں ایک ہی بات ہوگی، جس طرح علت کا ایسا علم بھی خود علت کا وجود ہی ہوتا ہے.

بہرحال علل و اسباب میں سے اگر کسی علت و سبب کا علم کسی کو اس طریقے سے ہو، جیسا کہ میں نے ذکر کیا، ایسی صورت میں اس کے معلول کا علم بھی اس کو ضرور حاصل ہوگا، اور اس معلول سے واقف ہو جانے کی وجہ سے جو اس معلول کا معلول ہوگا اس سے بھی وہ واقف ہوگا، یونہی ایک معلول سے دوسرے معلول کی واقفیت حاصل ہوتے ہوئے یہ علم اس معلول پر پہنچ کر ختم ہوگا، جو اس علت کے معلولات کے سلسلے میں آخری معلول کی جگہ پر ہو بشرطیکہ اس کے معلولات کا سلسلہ کسی آخری معلول پر ختم بھی ہوتا ہو، میری اس تقریر سے اس شبہے کا ازالہ ہو جاتا ہے جس کی تقریر امام رازی نے اپنی بعض کتابوں میں ہا ہیں الفاظ کی ہے:۔

اہل فلسفہ کا یہ دعویٰ کہ علت کا علم چاہتا ہے کہ معلول کا علم بھی علت کے عالم کو ضرور حاصل ہو جائے، اس سے ان کی کیا غرض ہے، اگر ان کی یہ مراد ہے کہ علت کی ماہیت کا علم معلول کے علم کو واجب بنا دیتا ہے، تو یہ بات اسی حد تک صحیح ہو سکتی ہے، جب معلول

اپنی علت کی ماہیت کے لوازم میں سے ہو، اور اگر ان کی یہ غرض ہے کہ جب علت کو اس کی علت ہونے کی حیثیت سے کوئی جانے گا، تو معلول سے بھی بہ حیثیت معلول ہونے کے وہ ضرور واقف ہو جائے گا، اگرچہ یہ بات واقع کے لحاظ سے درست ہے، لیکن یہ ایک بے نتیجہ سی بات ہے، کیونکہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کا علاقہ ہوتا ہے، قاعدہ ہے کہ دونوں کا تعقل اور علم ساتھ ساتھ ہوتا ہے، ایک کے علم کو دوسرے کے علم پر نہ کسی قسم کا تقدم حاصل ہوتا ہے اور نہ تاخر، اور یہ بات ہر ایسی دو چیزوں میں پائی جاتی ہے جن میں تضائف کی نسبت ہوتی ہے، کچھ علت و معلول کے ساتھ یہ مخصوص نہیں ہے، اور اگر ان کا مقصد یہ ہے، کہ علت کے جتنے پہلو، اور اس کی جتنی حیثیتیں ہوں، جب کسی کو ان تمام حیثیتوں اور پہلوؤں سے اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے، تب معلول کا علم ضروری ہے، تو یہ بھی اسی قسم کی ایک غیر مفید بے کار بات ہے، اس لیے کہ کسی مجموعے کا علم جب کسی کو حاصل ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مجموعے کے ہر ہر جز کا عالم ہونا بھی اس کے لیے ضروری ہے، پس علت کے جب تمام پہلوؤں اور اس کی ہر ہر جہت سے جو واقف ہوگا، تو معلول سے اس کا واقف ہونا تو ناگزیر ہی ہے، اس لیے کہ علت کی ان جہتوں میں اس معلول کے وجود کا مقتضی ہونا، اور اس کو وجوب عطا کرنا یہ بھی تو اسی کی ایک جہت ہے، لیکن جس طرح علت سے ایسی واقفیت معلول کی واقفیت کو ضروری بنا دیتی ہے، بجنسہٖ معلول سے بھی جو اسی طرز پر واقف ہوگا یعنے اس کے تمام پہلوؤں اور تمام جہتوں کا وہ عالم ہوگا، جن میں ایک جہت اس کی یہ بھی ہے کہ فلاں علت سے اس کا وجود صادر ہوا اور اس پر مترتب ہوا ہے، تو ظاہر ہے، کہ معلول کی یہ واقفیت علت کے علم کو ضروری بنا دیتی ہے پھر یہ دعویٰ کرنا کہ علت کے علم سے معلول کا علم

ضروری ہو جاتا ہے، لیکن معلول کے معلوم ہونے سے علت کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہے صحیح نہ ہوا، بلکہ دونوں باتیں ضروری ہوئیں اور اگر غور کیا جائے تو پہلی صورت یعنے ہر پہلو کے اعتبار سے جب علت کا علم حاصل ہوگا، تو چونکہ ان پہلوؤں میں اس معلول کا علت ہونا یہ بھی ایک جز کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے کہ کل پہلوؤں کے علم سے اس پہلو کا علم بھی ضروری ہو جائے گا یہ اس قاعدے پر مبنی ہے کہ (کل کا علم جزء کے علم کو مقتضی ہے) لیکن خود کل جزء کو چونکہ مقتضی نہیں ہوتا، بلکہ اس کی بالعکس صورت یعنے جز کسی نہ کسی وجہ سے کل کا مقتضی ہوتا ہے کیونکہ کل کے تحقق کے جو اسباب ہوتے ہیں ان کا ایک رکن جز بھی ہوتا ہے) اس لیے جز کے علم سے کل کا علم حاصل ہو، یہ زیادہ ترجیح کا مستحق ہے۔[1]

مگر میں نے حکما کے مقصد کی جو توضیح کی ہے، اس سے امام کے اس اعتراض کا ازالہ ہو جاتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ ارباب فلسفہ کے اس خیال کی تشریح میں امام نے جن احتمالات اور شقوق کا تذکرہ کیا ہے، ان کی مراد ان احتمالوں میں سے کوئی احتمال نہیں ہے بلکہ ان کا مقصد یہ ہے، کہ علت کی وہ اصل حقیقت جس کی وجہ سے معلول کے وجود کے وجوب کو وہ چاہتی ہے، یعنے معلول کے ساتھ علت کی اس اصل حقیقت کا معلول کے وجود سے وہی تعلق ہو، جو ماہیتوں کو اپنے لوازم سے اس وقت ہوتا ہے، جب وہ ماہیت تمام بیرونی عوارض سے پاک ہو کر بذات خود جیسی کہ وہ ہے، ان لوازم کو چاہتی ہے، علت و معلول میں جب ایسا رشتہ ہوتا ہے، تو اس وقت علت کا علم معلول کے علم کو ضروری

---

[1] صاحب اسفار نے امام کی جو عبارت نقل کی ہے اس کا آخری حصہ کچھ پیچیدہ سا ہو کر رہ گیا ہے، محشی اسفار علامہ سبزواری نے کتابت کی غلطی کی طرف اشارہ کر کے جو مطلب بیان کیا ہے، اس کی مدد سے میں نے ترجمے کو سلجھانے کی کوشش کی ہے، تاہم پھر بھی بات پورے طور پر صاف نہیں ہوئی۔ مترجم۔

بنا دیتا ہے، میرے اس بیان سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ہر معلول کا شمار دراصل اپنی علت کی ماہیت کے لوازم ہی میں کرنا چاہیے، یعنے ہر معلول اپنی علت کی ماہیت کو لازم ہوتا ہے، خواہ علت کی یہ ماہیت بجنسہ نو د وجود ہی ہو، یا وجود کے ساتھ ہو۔

اس پر اگر تم یہ سوال کرو، کہ علت کی ذات تو علت کے علت ہونے کی صفت سے الگ چیز ہے، اس لیے کہ علت ہونے کی صفت کا تعقل تو معلول کے معلول ہونے کی صفت کے تعقل کے ساتھ وابستہ ہے، لیکن علت کی خود ذات کا تعقل اور اس کا شعور کسی دوسری چیز کے تعقل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے، ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ علت کی ذات کا شمار ان امور میں کیا جائے جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، اور ایسی چیز بذات خود قائم نہیں ہو سکتی حالانکہ مبدء اول (حق تعالیٰ) ظاہر ہے کہ بذات خود قائم ہے اور اپنے تمام ماسوا کی وہی علت بھی ہے بہت (یہ خلاف مفروض ہے) نیز اس بنیاد پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ علت کی ذات معلول کی ساتھی بن جائے، حالانکہ وہ معلول سے ہمیشہ مقدم ہوتی ہے بہت بہر حال جب علت کی ذات، اور علت کے علت ہونے کی حیثیت میں ثابت ہوا کہ مغائرت ہے، اور معلوم ہوا کہ علت کی ذات کا تعقل معلول کے تعقل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے، تو ایسی حقیقت جس کی ذات کو علت ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، اس کے علم سے معلول کی ذات کا علم ضروری نہ قرار پایا۔ میں اس دشواری کے حل کی یہ تقریر کرتا ہوں، کہ علت کی ذات کی یہ صفت یعنے علت ہونے کی صفت واقعہ یہ ہے کہ اس کی ذات کی کوئی ایسی ثبوتی صفت نہیں ہے جسے علت کی حقیقت اور وجود پر زائد قرار دیا جائے، ورنہ پھر اس علت ہونے کی صفت کا علت ہونا، یہ بھی علت کی ذات پر ایک زائد صفت کی حیثیت اختیار کرے گی، اور یوں ہی یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جائے گا، پس معلوم ہوا کہ علت کا ہونا، دراصل علت کی خود اس کی اپنی مخصوص ذات ہی ہے، باقی یہ اعتراض کہ جن امور میں تضائف کی

نسبت پائی جاتی ہے ان کا شمار اعراض کے ذیل میں کیا جاتا ہے، حالانکہ
بسا اوقات علت کی ذات جواہر کے سلسلے کی چیز ہوتی ہے، پھر ایک ہی
چیز جوہر اور عرض کیسے ہو سکتی ہے، تو اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف
میں نے تضائف اور مضاف کے مباحث میں پہلے بھی ایما کیا ہے،
یعنے بتایا گیا تھا کہ جوہر کا وجود اس کی عقلی ماہیت سے علیحدہ چیز ہے،
اور اسی بنیاد پر دعوی کیا گیا تھا کہ جوہر جب موجود ہو، اور اپنی حقیقت کی
راہ سے کسی شے کی وہ علت ہو، تو اس جوہری ماہیت کا جب تعقل اور تصور
کیا جائے گا، تو اس قسم کے تعقل یعنے کلی شکل میں جب اس کا تعقل کیا جائے گا۔
تو اس وقت یہ ضروری اور لازم نہیں ہے کہ اس کے علت ہونے، یا
اضافی اور تضائف کی نسبت سے تعلق رکھنے کا بھی تعقل اس کے ساتھ ہو،
اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ علت ہونے کی صفت کو تضائف کی نسبت سے
جو تعلق ہے۔ اس نسبت کے تعقل و ادراک سے آدمی کے ذہن میں
جو بات آتی ہے، وہ اس مفہوم سے خارج ہے جو جوہر کی حقیقت کے تعقل
سے آدمی اپنے اندر پاتا ہے، اور ثابت ہوا کہ جوہر کی حقیقت کی طرف خود اس کی
اپنی ذات کے اعتبار سے جو وجود منسوب ہوتا ہے یہی وجود دراصل اس
جوہر کا وجود ہے جس کا تعقل خود اس کی اپنی ذات کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا ہے،
اور جب اسی جوہر کی حقیقت کی طرف وجود اس حیثیت سے منسوب کیا جائے کہ
وہ کسی چیز کا سبب اور علت ہے اور اس چیز سے وہ مربوط ہے خواہ یہ ربط
کسی طرز کا بھی ہو، تو اس اعتبار سے اب یہ وجود ایک ایسی چیز کا وجود قرار
پائے گا جس کا تعلق تضائف کی نسبت سے ہے، یعنے اس جہت سے یہ
مضاف کا وجود ہوگا، گویا کسی شے کا یہ ایسا وجود ہے جس کا ثبوت اس پر
مبنی ہے کہ وہ شے کسی خاص صفت سے موصوف ہو، جس کا دوسرا مطلب
یہی ہوا کہ کسی شے کو جب کوئی چیز عارض ہوتی ہے اس عارض کے وجود کی
جو حالت ہوتی ہے وہی اس وجود کا بھی حال ہے لیکن چونکہ یہ تضائف سے
تعلق رکھنے والی صفت کا وجود ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ وجود بھی

اسی طرح غیر مستقل ہوگا جس طرح اس قسم کے اضافی امور کی ماہیت بھی غیر مستقل ہی ہوتی ہے، یہ ہے اصل تحقیق ان امور کی اصل حقیقت کی جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے اور جو مضاف کہلاتے ہیں، عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا سرے سے خارج میں وجود ہی نہیں ہوتا، یہ صحیح نہیں ہے ورنہ یہ اقوال کہ فلاں چیز علت ہے اور فلاں شئے معلول ہے، یا فلاں باپ ہے اور فلاں بیٹا ہے، یہ ساری باتیں جھوٹی ہو جائیں گی اگر اس کے بعد بھی تم پلٹ کر یہ اعتراض کرو کہ علت کی ذات ظاہر ہے کہ ایک ایسی مخصوص حقیقت کا نام ہے، جو معلول کی ذات سے قطعاً ایک جداگانہ چیز ہے، ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسری کی ذات کا جز نہیں ہے، پس جب دونوں ایک دوسرے سے علیٰحدہ ہیں تو ایسی صورت میں یہ جائز ہو سکتا ہے کہ ایک کا تو آدمی کو علم ہو اور دوسرے سے وہ جاہل اور ناواقف ہو، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ افسوس واقعے کی یہ صورت نہیں ہے، یعنے علت اور معلول میں جو مغائرت ہوتی ہے، یہ ایسی مغائرت نہیں ہے جو زید و عمرو میں پائی جاتی ہے یا ایک جسم کو دوسرے جسم سے جس قسم کی مغائرت ہوتی ہے۔ ایسی مغائرت بھی ان دونوں میں نہیں ہے، بے شک اگر ان میں اسی طرز کی مغائرت ہوتی تو اس وقت یہ ممکن ہو سکتا تھا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا آدمی تصور کرے، اور دوسرے سے ناواقف اور غافل رہے؛ بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ معلول کا وجود اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ دراصل علت کے وجود کا ایک نتیجہ ہوتا ہے اور اس کا شمار علت کے لوازم میں ہے، معلول کے وجود کو علت کے وجود کی طرف وہی نسبت ہوتی ہے، جو ماہیت کے لوازم کو ماہیت کے ساتھ ہوتی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ معلول کے وجود کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ علت کے وجود کا کمال اور اتمام ہے، دونوں میں جو مغائرت پائی جاتی ہے، یہ ایسی مغائرت ہے، جو ناقص اور کامل شدید و ضعیف کے درمیان

ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے کامل ترین تعقل اور تصور تام کے معنے ہی یہ ہیں کہ اس چیز کا یہ ایسا تعقل ہے جو اس شے کے خارجی وجود کے بالکل مطابق ہے، بلکہ اس خارجی وجود کے ساتھ وہ متحد ہوتا ہے۔ اور جب صورت حال یہ ہے تو جس وقت کسی معلول کی علت کوئی ایسی چیز ہو، جو بذات خود براہ راست اس کا سبب ہے۔ تو واجب اور ضروری ہے کہ اس قسم کی علت کے علم سے معلول کا علم بھی براہ راست بغیر کسی واسطے کے حاصل ہو جائے، دعوے کے پہلے جزء کے متعلقہ مباحث تو یہ تھے، اب رہا دوسرا جزء یعنے جو معلول کو جانتا ہے ضروری نہیں ہے کہ وہ اس معلول کی علت سے بھی واقف ہو۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس چیز کی وجہ سے کسی شے کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ وہ اس شے کی علت قرار پائے گی، اب اگر کسی شے کے علم سے علت کا علم حاصل ہو جاتا ہو، تو ضرور ہے کہ شے کا یہ علم علت کے علم کا سبب ہو، اور چونکہ یہ مسئلہ بجائے خود ثابت ہو چکا ہے، کہ معلول کا وجود اور معلول کا علم دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتے ہیں، جیسا کہ علم و معلوم کے اتحاد کا مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اور اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ معلول کو بھی اپنی علت کے ساتھ یک گونہ سبب ہونے کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے، یعنے ایک طرح سے اپنی علت کا گویا معلول خود علت قرار پا جاتا ہے، اور معلول کے متعلق جب یہ معلوم ہے کہ اپنی خاص ذات کے اعتبار سے اس کا شمار علت کے توابع، اور ثمرات و نتائج میں ہے، اب اگر اس کی خاص ذات اپنی علت کے وجود کی علت ہو گی، تو لازم آئے گا کہ شے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو جائے، جو ظاہر ہے کہ محال اور ناممکن ہے، ہاں! علت کے ساتھ معلول کی وابستگی چونکہ اسی لیے ہوتی ہے، کہ معلول نہ اپنے وجود میں مستقل ہوتا ہے اور نہ عدم میں اس لیے کہ اگر ان دونوں باتوں میں سے

کسی بات میں وہ کوئی استقلالی حیثیت رکھتا تو پھر کسی سبب اور علت کے ساتھ اس کی وابستگی ناممکن ہوتی، پس معلوم ہوا کہ ممکن شئی کی ماہیت کو چونکہ وجود اور عدم کی طرف مساوی نسبت ہوتی ہے اس لیے وہ چاہتی ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو، جو ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدے اور اس کی علت بن جائے، یعنے ممکن اپنی اس خصوصیت کی بنیاد پر مطلقاً کسی ترجیح دینے والے سبب کو چاہتا ہے، لیکن کسی خاص قسم کی علت یا سبب کا چاہنا، یہ ممکن کی ذات کا اقتضا نہیں ہے، اسی لیے تو کہا جاتا ہے کہ امکان کی صفت کسی خاص علت کے احتیاج کا نہیں بلکہ مطلق علت کے احتیاج کا سبب ہے، پس معلول جب اپنے امکان کی وجہ سے علت کا محتاج ہوتا ہے، اور امکان سے مطلق علت کی ضرورت ثابت ہوتی ہے، اس لیے معلول کی ماہیت کا علم مطلق علت کے علم کو ضروری بنا دیتا ہے، لیکن علت چونکہ اپنی خاص ذات، اور اپنی حقیقت مخصوصہ کے ساتھ معلول کو چاہتی ہے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ علت کا علت ہونا، اس کی معین و مخصوص ذات کے لوازم میں ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ کوئی معین علت مطلق معلول کو چاہتی ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو مخصوص معلول کے ساتھ اس کو اس وقت تک خصوصیت حاصل نہیں ہوسکتی جب تک کسی مزید قید کا اس کے ساتھ اضافہ نہ کیا جائے، اور ایسی صورت میں درحقیقت علت، اس علت کی صرف ذات نہ ہوگی بلکہ علت کی ذات اور اس قید کے مجموعے سے جو چیز تیار ہوگی وہ علت ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ خود اس علت کی ذات ہی علت ہے گویا جسے علت فرض کیا گیا تھا وہ علت باقی نہ رہی جو (یہ خلاف مفروض ہے) الحاصل یہ بات اب بالکل واضح ہوگئی کہ علت اپنی مخصوص اور معین حقیقت کے ساتھ معین و مخصوص معلول کو چاہتی ہے، اسی لیے علت کی حقیقت کا علم یہ مخصوص و معین معلول کے علم کی علت ہوتا ہے لیکن معلول چونکہ کسی مخصوص و معین علت کو نہیں چاہتا، اسی لیے معلول کے علم سے ضروری نہیں کہ علت کا علم بھی حاصل ہو، اس پر اگر تم یہ سوال کرو کہ جب کوئی مخصوص معین معلول کسی معین و مخصوص علت کو

نہیں چاہتا، تو پھر اس معلول کی نسبت اپنی علت کی طرف اور دوسری چیزیں جو اس کی علت نہیں ہیں مساوی ہو گی، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں اس معلول کو خصوصیت کے ساتھ ایسی علت کے ساتھ وابستگی کیوں پیدا ہوئی، اس کے سوا جو دوسری چیزیں تھیں ان کی طرف وہ کیوں مستند نہ ہوا، اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مخصوص و معین معلول تو مطلق علت ہی کو چاہتا ہے، لیکن معین و مخصوص علت مخصوص معلول کو چاہتی ہے، اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خاص معلول کے لیے علت جب مخصوص ہوتی ہے، تو اس خصوصیت کی وجہ معلول نہیں ہوتا، بلکہ اس خصوصیت کو علت پیدا کرتی ہے، اور وہی اس کی مقتضی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ علت چونکہ بذاتِ خود معلول کے وجود پر اثر انداز ہوتی ہے، اس لیے کسی دوسری علت کا اس پر اثر انداز ہونا ناممکن ہوجاتا ہے، کیونکہ کسی معلول واحد پر ظاہر ہے کہ دو علتوں کا توارد محال ہے۔

بہرحال میں نے جس مسئلے کو یہاں بیان کیا ہے اس کی مثالیں اور اس کے نظائر بہت سے ہیں، مثلاً کسی جنس جیسے حیوان کو کسی مخصوص فصل جیسے ناطق کی طرف اور ناطق کے سوا جتنے دوسرے فصول ہیں، سب سے مساوی نسبت ہے، اب اگر حیوان کے کسی خاص حصے کو ناطق کے ساتھ کسی قسم کی خصوصیت محض اس لیے حاصل ہوجائے، کہ حیوان مطلق حیوان ہے، تو ظاہر ہے کہ اس میں ترجیح بلا مرجح والی خرابی درپیش ہو گی، کیونکہ مطلق حیوان کو تمام فصول کے ساتھ برابر کی نسبت ہے، تو دراصل یہاں واقعے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حیوان محض حیوان ہونے کی حیثیت سے چونکہ ایک ناقص قسم کی جنسی حقیقت ہے، اسی ناقص جنسی حقیقت ہونے کی وجہ سے وہ دراصل کبھی نہ کسی فصل کا محتاج ہے، خواہ وہ کوئی سی فصل ہو، لیکن کسی خاص نوع کی تشکل میں اس جنسی حقیقت کا تحصل کسی خاص فصل کے ذریعے سے، فصل ہی کی راہ سے ہوتا ہے نہ کہ خود اپنی جنسی حقیقت کی راہ سے اسی طرح نوع بھی اپنے تشخصی وجودی تحصل میں مطلقاً کسی نہ کسی تشخص کی محتاج ہوتی ہے، لیکن کسی خاص تشخص مثلاً زید کے ضمن میں اس نوع کا تحصل خاص

زید کی شخصی ہویت کی رہین منت ہوتی ہے، اور یہ جو عوام میں مشہور ہے، کہ بعض نوعی ماہیتوں میں خود ان کی نوع ہی تشخص خاص کی مقتضی ہوتی ہے، مثلاً ابداعیات (یعنے وہ ہستیاں جو کسی دوسری چیز سے پیدا نہیں ہوتی ہیں جیسے عقول وغیرہ) کا حال ہے، اور یہ کہ کبھی تشخص نوع کے لوازم میں بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے، کہ یہ بات ان انواع میں پائی جاتی ہے جن کا وجود کسی خاص شخص اور فرد میں منحصر ہوتا ہے، تو یہ بات میرے نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ ماہیتوں میں سے کسی ماہیت کے متعلق یہ کہنا کہ وہ تشخص کو چاہتی ہے، ناممکن ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ تشخص کا حصول ظاہر ہے کہ بغیر وجود کے نہیں ہو سکتا اور وجود کے مباحث میں گذر چکا ہے کہ وجود ماہیت کی معلول ہو، یہ محال ہے، برہان قطعی سے اس کو ثابت کیا گیا تھا، بلکہ بتایا گیا تھا کہ وجود کی حالت چونکہ وہی ہے جو تشخص کی ہے، اس لیے جن چیزوں کی ماہیت ہوتی ہے، ان کی ماہیت کو وجود ہی چاہتا ہے، اسی طرح جن کے لیے جنس ہوتی ہے ان کی جنس کو فصل ہی چاہتی ہے، الحاصل خاص وجود ہی سے ماہیت کو تشخص حاصل ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے سے وہ تشخص معین کی شکل اختیار کرتی ہے، اور فصل معین سے جنس کی طبیعت میں تعین پیدا ہوتا ہے، اور اسی کی راہ سے وہ کوئی مخصوص نوع بنتی ہے اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ تشخص کے علم سے اس نوع کے علم کا حاصل ہونا ضرور ہے، جو اس تشخص کی خصوصی معلول ہے یوں ہی ہر نوع کی فصل کا علم جب حاصل ہوتا ہے، تو اس فصل کی جو مخصوص جنس ہوتی ہے، اس کا علم بھی ضرور حاصل ہو جاتا ہے برخلاف اس کے نوع کے وجود کا اگر علم ہو، تو اس سے کسی تشخص کے علم کا حاصل ہونا ضروری نہیں ہے، اسی طرح جنس کے وجود کا علم اگر حاصل ہو، اس سے اس فصل کے علم کا حاصل ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

یہاں اگر تم یہ سوال کرو، کہ معلولوں میں سے کسی معلول کے خاص وجود کا حضوری علم بطور مشاہدے کے اگر حاصل ہو، یعنے معلول کے

وجود کے سوا اس علم میں کسی زائد صورت کو دخل نہ ہو، بلکہ وجود مشاہدے سے جدا نہ ہو، تو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ معلول کے ایسے علم سے علت کی ذات کہ مطلق علت نہیں، بلکہ علت کی خاص ذات کا علم بھی حاصل ہو جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں دونوں علموں میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنے علت کا علم ہو، یا معلول ہر دو یہی چاہتے ہیں کہ ایک کے علم سے دوسرے کا علم لزوماً حاصل ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ واقعہ یہ نہیں ہے جس کی وجہ وہی ہے، جس کا ذکر بار بار کیا گیا ہے، کہ علت کا وجود معلول کے وجود سے زیادہ قوی اور زیادہ اشد ہوتا ہے، پھر جس طرح معلول کا وجود اپنی کوتاہی، اور ضعف و نقص کی وجہ سے علت کے وجود کا احاطہ نہیں کر سکتا، بلکہ جو چیز اس کے مماثل اور مانند ہوگی اس تک بھی معلول کی رسائی نہیں ہو سکتی؛ یہی حال معلول کے علم کا بھی ہے، محض معلول کے جاننے سے آدمی نہ علت کے وجود کا احاطہ کر سکتا ہے، اور نہ اس وجود تک اس علم کی رسائی ہو سکتی ہے جو وجودی سلسلے میں علت کو حاصل ہے، یہی مطلب ہے یعقوب بن اسحاق کندی کے اس مشہور قول کا۔

"جب علت اولی اور سبب اول کا اتصال و تعلق ہم سے محض ان ہی امور کے ذریعے سے ہو سکتا ہے، جن کا فیضان ہم پر علت اولی سے ہوتا رہتا ہے، اور اس جہت کے سوا سبب اول سے ہمارا کوئی اتصالی تعلق نہیں ہے تو ایسی صورت میں اس (سبب اول) کا تصور ہم اسی حد تک کر سکتے ہیں جس حد تک فائض ہونے والے امور کا تصور و تخیل کر سکتا ہے، جس پر ان امور کا فیضان ہوا ہو، پس ضروری ہے کہ ہمارا احاطہ سبب اول جس پیمانے پر کیے ہوئے ہے؛ یہی پیمانہ اس احاطے کا نہیں ہو سکتا جو سبب اول کے ملاحظے اور تصور کے متعلق ہمیں حاصل ہے، اس لیے کہ سبب اول کا احاطہ ظاہر ہے کہ زیادہ عمیق، زیادہ وسیع، اور استغراقاً زیادہ شدید ہے، پس جب

واقعے کی صورت یہ ہے، تو حق سے وہ لوگ بہت دور ہو گئے ہیں،
جنھوں نے یہ خیال قائم کیا ہے کہ علت اولی اور سبب اول کو جزئیات کا
علم نہیں ہے۔"

فصل

ایسی چیز جو کسی سبب اور علت سے تعلق رکھتی ہو، اس کے جاننے کی کوئی راہ نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس کے سبب کو جان کر اس چیز کا علم حاصل کیا جائے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلے کی نوعیت بھی وہی ہے، جو گذشتہ بالا فصل والے مسئلے کی ہے، یعنے اس کی تحقیق بھی اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ وجود کے مباحث کی تحقیق نہ کی جائے، بہر حال اب اپنے بیان کو اس طرح شروع کرتا ہوں:-

سب سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ کسی چیز کے متعلق کامل اور تام یقین کے حاصل کرنے کی یہی صورت ہے، کہ اس کی عقلی صورت اس کے خارجی وجود کے ساتھ مطابق ہو، اب یہ بھی ظاہر ہے کہ سبب اور علت والی چیز کے لیے ضروری ہے، کہ بذات خود اس کا وجود ممکن ہو، ورنہ کسی سبب کے ساتھ اس کی وابستگی ناممکن ہوگی، نیز ہم یہ پہلے بتا چکے ہیں کہ موجودات میں جاعل و مجعول اور خالق و مخلوق ہونے کا جو تعلق ہے، اس تعلق میں اشیا کی ماہیتوں کو دخل نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ مانا جائے گا، تو تمام معلولات ماہیتوں کے لوازم قرار پا جائیں گے، اور یہ بھی لازم آئے گا کہ مبدا اول بھی کوئی ماہیت رکھنے والی ہستی ہے، اور یہ کہ کسی ماہیت کے معلوم ہونے کے ساتھ ضروری ہوگا کہ باری تعالی کی کنہ ذات اور اس ماہیت کے سارے اسباب معلوم بھی ہو جائیں، اور یہ کہ جن جن چیزوں سے وجود کو تقوم حاصل ہوتا ہے، ان ہی سے ماہیت کا قوام بھی تیار ہو، یعنے جو وجود کے مقومات ہوں گے وہی ماہیت کے مقومات بھی بن جائیں گے، اس لیے کہ اس وقت تو وجود کا شمار انتزاعی اور اضافی امور میں ہو جائے گا، چونکہ یہ ساری باتیں غلط اور ناممکن ہیں، اس لیے اب یہ سمجھنا چاہیے کہ ہر معلول جس کی کوئی ماہیت اور جس کا کوئی وجود ہو بسبب

اس کی ماہیت کا تصور خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے کیا جائے، تو اس ماہیت کے تصور کے لیے کسی چیز کی ضرورت اس کے سوا نہ ہوگی، کہ اس کے اجزا یعنے جنس و فصل کا تصور کیا جائے، لیکن اگر اسی معلول کی ماہیت کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ وہ موجود ہے، تو چونکہ اس کا موجود ہونا ایک امکانی امر ہے اس لیے اب وہ کسی مطلق سبب اور علت کی محتاج ہوگی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس معلول کی ماہیت کا موجود ہونے کی حیثیت کا علم اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے، جب پہلے اس کی علت موجبہ کے وجود کا علم بھی حاصل ہو لے کیونکہ ممکن ماہیت کو جب تک کسی علت سے وجوب حاصل نہیں ہو لیتا، اس وقت تک وہ موجود نہیں ہو سکتی۔

یہی حال اس معلول کے وجود خاص کا بھی ہے، اس لیے کہ معلول کے وجود خاص کا تقوم اس کی خاص علت کے وجود ہی سے ہوتا ہے، پس معلول کا ایسا علم تام جو اس کی وجودی ہویت کی خصوصیت کے ساتھ متعلق ہو، ناممکن ہے جب تک اس کی خاص علت کی حقیقت کا علم حاصل نہ ہو چکا ہو، پھر جس طرح اس معلول کی صرف امکانی ماہیت کو جب پیش نظر رکھا جاتا ہے، تو اس وقت نہ وہ موجود ہی ہوتی ہے، اور نہ واجب، لیکن جب اس کے سبب کو بھی سامنے رکھا جاتا ہے، تو اس وقت اس کی ہستی واجب ہوتی ہے، تغیر و انقلاب کی راہیں ایسی حالت میں اس پر بند ہو جاتی ہیں، ٹھیک یہی حال اس کی ماہیت کے علم کا ہے کہ اس کے معلوم ہو جانے سے اس کی علت کے وجود کا معلوم ہونا قطعاً غیر ضروری ہے۔

بہر حال معلول کے خاص وجود کا یقینی علم اس کے سبب ہی کے معلوم ہونے سے حاصل ہو سکتا ہے، اور جب اس کے سبب کا علم حاصل ہوگا تو اس وقت خود اس کا علم بھی وجوباً اس طرح حاصل ہو جائے گا، جس میں تغیر و انقلاب نہیں ہو سکتا، اور جیسے یہ قاعدہ ہے کہ کسی معلول کا وجود ایک علت سے زیادہ اسباب سے پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ معلول واحد پر دو علتوں کا توارد ناممکن ہے، اسی طرح معلول کے متعلق بھی یہ ناممکن ہے، کہ اس کا حصول اس کے سبب کے علم کے سوا

کسی اور ذریعے سے حاصل ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی حیثیت سے دو تام اور کامل اسباب پائے جائیں، یعنے ایک سبب تو وہ جس سے اس کا وجود حاصل ہو اور دوسرا وہ جس سے اس کے وجود کا علم حاصل ہو، حالانکہ یہ محال ہے اس لیے کہ گفتگو اس فرض کی بنا پر ہو رہی ہے، کہ علم وجود کے ساتھ متحد ہے، پس جب کسی شے کا وجود اس شے کے علم کے مطابق ہوتا ہے، تو ضروری ہے کہ اس کی علت کا وجود علت کے علم کے مطابق ہو، اس لیے کہ معلول کی وحدت ظاہر ہے کہ علت کی وحدت کو مستلزم ہے، بہرحال ان تمام مباحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی چیزیں جو اسباب ومبادی والی ہیں، ان کے وجود کے جاننے کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ان کے مبادی کے علم کی راہ سے ان کو حاصل کیا جائے، یہاں کہنے والے شاید یہ پوچھیں کہ ہم کو جب کسی مکان کا علم حاصل ہوتا ہے، تو اس سے ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس مکان کا کوئی بنانے والا ضرور ہے حالانکہ مکان مکان بنانے والے کی علت نہیں ہے، بلکہ واقعہ اس کے برعکس ہے، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ مکان کے علم سے مکان بنانے والے کا علم دراصل حاصل نہیں ہوتا، بلکہ مکان کے علم سے جو بات ضروری طور پر معلوم ہو جاتی ہے، وہ صرف یہ ہے، کہ اس مکان کو بنانے والے کی حاجت ہے، اور مکان کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ بنانے والے کا محتاج ہے، ظاہر ہے کہ مکان کی ایک صفت ہے، جو اسے عارض ہوئی ہے، اور اس کی ذات کے لوازم میں داخل ہے، اس کی ماہیت کا یہ حکم معلول ہے۔ پس یہاں بھی علت ہی سے معلول کی طرف راہنمائی ہوئی ہے، لیکن چونکہ کسی چیز کا دوسری چیز کا محتاج ہوتا اس کا سمجھنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک دونوں چیزوں کا علم حاصل نہ ہو جائے، اس لیے مکان کے علم سے مکان بنانے والے کا علم حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ مکان کے بنانے والے کی طرف جو نسبت ہے، وہ اسی ذریعے سے معلوم ہوسکتی ہے اور یہ بات کچھ اس خاص واقعے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ تمام

انّی براہین کا یہی حال ہے، یعنے ان کے ذریعے سے بھی جو علم آدمی کو حاصل ہوتا ہے اس میں بھی علت ہی سے معلول کا علم حاصل کیا جاتا ہے، جیسا کہ لمی براہین کے متعلق کہا جاتا ہے کیونکہ معلول اگرچہ اپنے وجود کے اعتبار سے معلول ہوتا ہے، لیکن معلول ہونے کی جو اس میں صفت پائی جاتی ہے اور امکان کا جو نقص اس میں ہوتا ہے، یہی نقص کسی نہ کسی علت کی حاجت کا سبب ہے۔

اس لیے سمجھا جاتا ہے، کہ انّی براہین اور دلائل ذہن میں معلول سے علت پر دلیل قائم کی جاتی ہے) ان سے یقین تو اس بات کا پیدا ہوتا ہے، کہ مطلقاً کسی نہ کسی علت اور سبب کا وجود خاص معلول کے لیے ضروری ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ انّی براہین سے صرف ظن اور گمان غالب پیدا ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے، کہ ان سے خاص اور معین علت کی مختلف علامتوں میں سے خاص علامت کا اور مختلف آثار میں سے کسی خاص اثر کا سراغ ملتا ہے جیسا کہ اپنی جگہ پر اس کی تحقیق کی گئی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ کسی شئے کے متعلق جو یقین اور اعتقاد اس کے اسباب و علل کی راہ سے حاصل نہ ہوگا، ایسا یقین خواہ جس درجہ بھی پختہ اور راسخ ہو، اس اعتقاد میں جتنی بھی قوت اور استواری ہو، لیکن پھر بھی وہ تغیر اور تبدیلی سے بالکلیہ محفوظ نہیں ہے، اس لیے کہ اس قسم کے احتمالات کی گنجائش کا اس میں امکان باقی رہتا ہے، بلکہ سچ یہ ہے، کہ وہ معرض زوال و انقلاب میں ہے، لیکن شئے کا وہ علم جو اس کے اسباب و علل کے علم کی راہ سے حاصل ہوتا ہے تو یہ ایک ناممکن التغیر اور لازوال علم ہے، خواہ اس علم کا تعلق جس معلوم سے ہو اس کے وجود میں بذات خود کسی قسم کا تغیر کیوں نہ واقع ہو، اگرچہ اصل واقعہ یہی ہے کہ درحقیقت شئے کا علم بجنسہ اس کا وجود ہی ہوتا ہے، لیکن الٰہیات کے دقیق ترین مسائل میں اس کا شمار ہے، بجز ان لوگوں کے جو کمال کے انتہائی مدارج تک پہنچ چکے ہیں، ہر شخص کی سمجھ میں یہ مسئلہ نہیں آسکتا علم باری کے مباحث میں انشاء اللہ تعالیٰ میں اس کی پوری تحقیق کروں گا۔

مذکورۂ بالا حال تو ان چیزوں کا تھا جو علل و اسباب والی ہیں، لیکن ایسی چیز جو سبب اور علت سے بے نیاز ہو، اور اپنے قوام کی تیاری میں کسی دوسرے کی محتاج نہ ہو، تو اس کے علم کے متعلق چند باتیں ہو سکتی ہیں، یا اس کا علم ایسا بدیہی ہوگا، کہ فطرۃً ہر شخص کو وہ معلوم ہوگی، یا اس کا معلوم ہونا ناممکن ہوگا، اور اس کے علم سے قطعی مایوسی ہوگی، یا اس کے جاننے کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہ ہوگی کہ اس کے آثار و لوازم سے اس کا پتا چلایا جائے، اور ان ہی سے اس کو جانا جائے، مگر اس قسم کی چیزوں کی کنہ حقیقت اور ماہیت کو آدمی جان نہیں سکتا۔

چونکہ حق تعالیٰ پر کسی چیز کو برہان نہیں بنایا جا سکتا، اور نہ اس کی کوئی حد (ذاتیاتی تعریف) ممکن ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی چیز کسی وجہ سے بھی سبب نہیں قرار پا سکتی، یعنی نہ اس کے وجود کا کوئی سبب ہے، مثلاً نہ اس کے لیے فاعل ہے، اور نہ غایت، اور نہ اس کے قوام کا کوئی سبب ہے مثلاً نہ اس کے لیے مادہ ہے نہ صورت نہ اس کی ماہیت کا کوئی سبب ہے مثلاً نہ اس کے لیے جنس ہے اور نہ فصل، مگر باوجود اس کے کوئی چیز اس سے خالی نہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات خود ہر شے پر برہان ہے اور ہر چیز سے وہ تمام اشیاء سے زیادہ قریب ہے، جیسا کہ ارشاد ہے نحن اقرب الیہ من حبل الورید (کہ میں اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہوں) اور فرمایا گیا ہے ھو معکم اینما کنتم (وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو) اور اپنی ذات پر برہان و دلیل خود وہی ہے، جیسا کہ فرمایا گیا شھد اللہ انہ لا الٰہ الا ھو (خدا اس کی شہادت دیتا ہے کہ کوئی الٰہ اللہ کے سوا نہیں ہے) اور فرمایا گیا اولم یکف بربک انہ علیٰ کل شیء شھید (کیا تیرے رب کے لیے یہ کافی نہیں کہ وہ ہر چیز پر حاضر ہے) اور فرمایا گیا قل ای شیء اکبر شھادۃ قل اللہ (کہو شہادت دینے میں سب سے بڑی چیز کیا ہے، تم کہو کہ اللہ کہ اس سے بڑا گواہ کون ہو سکتا ہے) اس مقام پر ایک مستقل سوال پیش کیا جاتا ہے، خصوصاً وجود کے متعلق میرا یہ خاص مسلک

ہے کہ علت اور معلول ہونے کی صفت سے درحقیقت براہ راست اور بالذات
وجود ہی موصوف ہوتا ہے، اور ماہیت کی حیثیت محمول بالعرض ہونے کی ہے،
اس بنیاد پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ آدمی کو خود اپنی ذات کا جو علم ہے چاہیے کہ
یہ بجنسہ اس کا وجود ہی ہو، (کہ علم اگر وجود ہی کا نام ہے تو اس کا یہی مقتضا ہے)
اب ظاہر ہے کہ آدمی کے وجود کا شمار بھی ان ہی موجودات کے سلسلے میں ہے
جو مبادی اور اسباب والے ہیں، اور یہ بات ثابت ہو چکی کہ مبدء اور
سبب والی ہستی کا علم اس کے مبدء اور سبب ہی کے علم سے حاصل ہو سکتا ہے،
اور قاعدہ ہے کہ شے کے وجود کا مبدء اور سبب مبدء کا وجود ہی ہوتا ہے،
ان سب باتوں سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر کسی مبدء اور سبب والی
چیز کا علم پوری قوت اور وثاقت سے حاصل ہو، تو اس شے کے مبدء کا
علم بھی وثاقت و پختگی قوت و شدت کے انتہائی مرتبے پر ہوگا، اب ظاہر
ہے کہ ہم لوگوں کو جو خود اپنی ذات کا علم ہے، اس علم سے زیادہ قوی،
روشن مستحکم استوار علم اور کون ہو سکتا ہے، کیونکہ اپنی ذات کا علم بجنسہ خود
ہماری ذات ہی ہے، صاف بات ہے، کہ کسی چیز کے سامنے کسی چیز کے
حاضر ہونے سے اس کا علم، خود ذات کا اپنی ذات پر منکشف ہو جانا، ان
دونوں میں دوسری صورت پہلی شکل سے قطعاً زیادہ زوردار اور
قوی ہے، پس جب ثابت ہوا کہ اپنی ذات کا علم تمام علوم سے زیادہ
قوی اور مضبوط ہے تو ہمارے نفوس کا جو مبدء و سبب ہے، چاہیے کہ
اس کا علم اپنی ذات کے علم سے بھی زیادہ قوی ہو، مگر یہاں قصہ یہ ہے کہ
ہمارے نفوس کے جو مبادی و اسباب ہیں، بالآخر ان کی انتہا اس ذات پر
ہوتی ہے جس کا وجود بذات خود واجب ہے، اور یہ بات گذر چکی کہ
واجب الوجود کی حقیقت کا علم واجب الوجود کے سوا کسی دوسرے کو
نہیں ہو سکتا، جیسا کہ خود فرمایا گیا ولا یحیطون بہ علماً (اپنے علم سے اس کو کوئی
گھیر نہیں سکتا) وعنت الوجوہ للحی القیوم (زندہ و قیوم کے لیے تمام چہرے
جھک گئے) یہ تھی اس اشکال کی تقریر، اس عقدے کے حل سے اگرچہ بعض

فقراء کو سرفراز فرمایا گیا ہے، لیکن عبارت میں اس کی تقریر جیسی کہ چاہیے ادا نہیں ہورہی ہے۔ بات گہری ہے، راستہ غیر واضح اور مخفی ہے، مگر با وجود اس کے میں تعبیر کی کوشش کرتا ہوں، بات یہ ہے کہ اپنی اپنی ذات کا علم جب خود ہمارا وجود ہی ہے، تو نا گزیر ہے، کہ ہماری ذات کا جو مبدء اور سبب ہے اس کا وہ علم جس کی وجہ سے اپنی اپنی ذات کا علم ہم لوگوں کو ہوا، یہ علم بجنسہ مبدء کا وجود ہو یعنے وہ علم ہمارے وجود کا نہیں، بلکہ مبدء کے وجود کا عین ہوگا، اب اس کے ساتھ یہ واقعہ ہے، کہ مبدء کا وجود اور اس کی یافت وحصول خود اس کی اپنی ذات کے لیے ہے، نہ کہ ہمارے لیے ہے، اس لیے کہ معلول کا وجود تو علت کے وجود کا تابع ہوتا ہے نہ کہ اس کا عین ہوتا ہے: یعنے معلول کا وجود بجنسہ علت کا وجود نہیں ہوسکتا، اسی طرح معلول کا علم علت کے علم کا تابع ہوگا، بہر حال جب دونوں علوم کی حیثیت دو وجودوں کی قرار پائی، تو اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اپنی اپنی ذات کا علم اگرچہ ہمیں اپنے مبدء اور سبب ہی کے جاننے سے حاصل ہوا ہے، لیکن اپنے مبدء کا جو علم ہمیں حاصل ہوا ہے، یہ در اصل اس مبدء کا وجود ہی ہے، پھر چونکہ مبدء اور سبب کو ہم سے جو تعلق ہے، وہ ایجاد کرنے اور فاعل ہونے کا ہے، اسی طرح اپنے مبدء کا ہمیں جو علم ہے، در اصل اس سے غرض مبدء کا وجود ہی ہے مگر بایں شرط کہ اس وجود میں یہ قید لگی ہوئی ہے کہ ہمارے نفوس کو اسی نے وجود بخشا اور ایجاد کیا، اور ہماری ذاتوں کی فاعلیت اسی وجود کی طرف منسوب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اپنے مبدء اور سبب کا ہمیں جو علم ہوتا ہے، یہ اس علم پر بھی مقدم ہے، جو ہمیں خود اپنی ذات کا ہے، اس لیے کہ مبدء کا وجود موجد اور فاعل ہونے کے اعتبار سے ہم پر مقدم ہے، خلاصہ یہ ہے کہ علم کا حال قوت اور ضعف، علت اور معلول ہونے میں بجنسہ وہی ہے جو حال وجود کا ہے، اور یہ کہ تمام چیزوں کو ایک قسم کی کینونت (اور بود) تو اپنے اپنے معلول ذوات سے آگے حاصل ہے، اور ایک کینونت ان کی اپنے مبادی اور اسباب کے

سامنے ہے، اور یہ پچھلی کینونت یعنے اسباب و مبادی کے سامنے ان کا ہونا، یہ اس کینونت سے زیادہ قوی ہے جو انھیں خود اپنی اپنی ذاتوں کے سامنے حاصل ہے، یا یوں کہو کہ شئے کا اپنے جاعل اور خالق کے سامنے ہونا بہ نسبت خود اپنی اپنی ذات کے آگے ہونے سے زیادہ قوی ہے جس کی وجہ وہی ہے کہ اپنے سامنے تو اشیاء کی کینونت اور بود امکانی صفات سے موصوف ہے، اور اپنے جاعل اور خالق کے سامنے ان کی کینونت وجوب کے رنگ سے رنگین ہے، ظاہر ہے کہ وجوب کی نسبت امکان کی نسبت سے زیادہ قوی ہے۔ کائنات کا جو کل ہے، اس کے آگے تمام اشیاء کی کینونت ایک ایسے انداز اور طریقے سے ہے، جو ان اشیاء کے ہر قسم کے بود، اور نمود سے زیادہ قوی اور زیادہ رفیع و برتر ہے، نبوی دعاؤں (علی الداعی بہا و آلہ اکمل الصلوات) میں بہ الفاظ بیان کیے گئے ہیں :-

یا کائن یا کینان، یا کائن قبل کل کون، ویا کائن بعد کل کون یا مکون لکل مکون (اے وہ جو تھا، اے وہ جو خود بود ہے، اے وہ ہے جو ہوا ہر بود سے پہلے اور رہا ہر بود کے بعد، اے ہر پیدا ہونے والے کا پیدا کرنے والا)۔

فصل

جب کسی چیز کا علم اس کے علل و اسباب کی راہ سے انطباعی طور پر حاصل ہوگا، تو اس قسم کا علم کلی علم ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہیے کہ کسی چیز کا علم کبھی تو کسی ایسی صورت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، جو معلوم کی ماہیت کے مساوی ہوتی ہے، اور کبھی علم خود معلوم کا اپنا وجود ہی ہوتا ہے، مثلاً اپنی ذات کا ہمیں جو علم ہے، یا ہمارے اندر جو صورتیں قائم ہیں، ان کے علم کا بھی یہی حال ہے، چونکہ حق تعالیٰ کو جو اشیاء کا علم ہے، اس کے متعلق متاخرین حکماء کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کو ان کا علم ان ذہنی صورتوں کے ذریعے سے حاصل ہوا ہے، جو ذات حق کے ساتھ قائم ہیں، اور اس پر زائد ہیں۔

اور قاعدہ ہے کہ صورۃ کے ذریعے سے جس علم کا حصول ہوتا ہے، جسے اصطلاحاً علم صوری کہتے ہیں، وہ خود بھی ہمیشہ کلی ہوتا ہے، اور جو نتائج و ثمرات اس قسم کے علم پر مرتب ہوتے ہیں، وہ بھی کلی ہی ہوتے ہیں، ان کی کلیت ایسی ہوتی ہے کہ اگر ہزار در ہزار قیود کے ذریعے سے ان میں تخصیص پیدا کی جائے، جب بھی وہ کلی کے کلی ہی باقی رہتے ہیں، یعنے ان کی خود ذاتنکا جب تصور کیا جائے گا، تو متعدد اور کثیر امور کی شرکت سے ان کا مفہوم مانع نہ ہوگا۔

اب ان مقدمات کی بنیاد پر سمجھنا چاہیے کہ علل و مبادی کا علم اگر اس طریقے سے حاصل ہو، تو ضرور ہے کہ اس علم سے تمام معلومات کا علم حاصل ہو جائے۔ حتیٰ کہ شخصی افراد تک ان کا احاطہ وسیع ہوگا۔ مگر ہر حال میں یہ علم کلی ہی باقی رہے گا (یہ ہے کہ متاخرین حکماء کے اس خیال کا خلاصہ جو علم باری کے متعلق ان کی طرف منسوب ہے۔ یعنے اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم بوجہ کلی حاصل ہے) اس خیال کے ثبوت میں جو دلائل ان کی طرف سے پیش کیے گئے ہیں، اور جو کیفیت اس کی بیان کی گئی ہے، اس کی تفصیل ان حکماء کی کتابوں میں ملتی ہے، جو حق تعالیٰ کے علم کو علم صوری حصولی قرار دیتے ہیں، مثلاً شیخ رئیس، اور ان کے تلامذہ جیسے بہنیار وغیرہ کی کتابوں میں اس کا ذخیرہ موجود ہے، شیخ نے اپنی کتاب شفا اور نجات میں اس کو یوں ادا کیا ہے:-

> یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ واجب الوجود کو اشیاء کا تعقل اور علم خود ان اشیاء کے ذریعے سے ہو، ورنہ ماننا پڑے گا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا تقوم ان چیزوں سے ہوا ہے، جن کا وہ تعقل کرتا اور جنھیں وہ جانتا ہے ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا تقوم اشیاء سے ہو، یا یہ ماننا پڑے گا کہ ان اشیاء کا تعقل اور ان کا علم حق تعالیٰ کی ذات کو عارض اور لاحق ہوا ہے، ایسی صورت میں خدا کی ذات ہر اعتبار اور ہر جہت سے

واجب الوجود باقی نہ رہے گی، حالانکہ یہ محال ہے، اور اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اگر بیرونی امور جو اس کی ذات سے خارج ہیں نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ میں بعض حالات اور صفات نہ پائے جائیں۔ اور یہ بھی لازم آئے گا کہ خدا کی کوئی حالت اور صفت ایسی بھی ہے، جو خود اس کی ذات سے نہیں، بلکہ غیر کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، اور اس کی وجہ سے یہ خرابی درپیش ہوگی کہ خدا کی ذات پر اس کا غیر بھی اثر انداز ہو سکتا ہے، لیکن گذشتہ بالا اصول سے ان تمام امور کے متعلق ثابت ہو چکا کہ خود وہ اور تمام ایسی باتیں جو اس قسم کی ہوں باطل اور غلط ہیں، نیز واجب الوجود چونکہ ہر وجود کا مبدا اور سرچشمہ ہے، اس لیے وہ خود اپنی ذات ہی سے اس چیز کا تعقل کرتا ہے جس کا وہ مبدا اور سبب ہے، چونکہ وہی ان تمام موجودات کی خود ذات کا مبدا ہے جو اپنی ہستی میں تمام اور کامل ہیں، اور ان کا بھی مبدا ہے، جو بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں، البتہ اس قسم کی بننے بگڑنے والی ہستیوں کے انواع کا مبدا تو حق تعالیٰ کی ذات براہ راست ہے، اور یہی انواع اپنے اپنے افراد و اشخاص کے لیے واسطہ بن جاتے ہیں، یعنے انواع کے ذریعے سے واجب تعالیٰ اشخاص و افراد کا مبدا بن جاتا ہے، بہر حال ان انواع کے ذریعے سے افراد و اشخاص کا وہ مبدا بھی ہے (اور ان ہی کے توسط سے ان کو جانتا بھی ہے) لیکن ایک دوسرے پہلو سے واجب تعالیٰ ان تغیر پذیر حقائق کا عالم و عاقل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ اس حیثیت سے کہ یہ حقائق تغیر پذیر ہیں، ان کا ایسا تعقل جو زمانی تغیرات و انقلابات سے متاثر ہوتا ہو، اور شخصی صفات سے متشخص و موصوف ہوتا ہو، ایسے شخصی تعقل سے واجب الوجود کی ذات پاک ہے، بلکہ ان امور کا علم و تعقل حق تعالیٰ کو ایک اور طریقے سے حاصل ہے جسے میں آئندہ بیان کروں گا کیونکہ واجب الوجود

کے لیے یہ بات جائز نہیں ہوسکتی کہ ان کا زمانی تعقل و ادراک کبھی تو اس طور پر کرے کہ وہ موجود ہیں اور معدوم نہیں ہیں، پھر ان ہی کا زمانی تعقل اس طور پر کرے کہ وہ معدوم ہیں اور موجود نہیں ہیں، اگر ایسا ہوگا۔ تو ان دونوں امور کے لیے الگ الگ صورتیں ہوں گی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک کے ساتھ دوسری باقی رہ سکے، اور اگر صورتیں بدلتی رہیں گی، تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود کی ذات تغیر پذیر ہے، پھر جو چیزیں بننے کے بعد بگڑتی رہتی ہیں، یعنے فاسدات ہیں، اگر ان کا تعقل و ادراک حق تعالیٰ کو ان کی ماہیت مجردہ اور ان صفات کے ذریعہ سے ہو، جو ماہیت مجردہ کے تابع ہوتے ہیں، یعنے جو تشخص کو قبول نہ کرتے ہوں، تو ظاہر ہے کہ ان فاسدات کا یہ ادراک ان کے فاسد ہونے کی حیثیت سے نہ ہوگا اور اگر ان کا تعقل اس طریقے سے ہو، کہ مادّے اور مادی عوارض کے ساتھ وہ مربوط و متقارن ہیں، (یعنے وقت و زمانہ، تشخص و ترکیب، وغیرہ عوارض مادی بھی اس کے ساتھ لپٹے ہوئے ہیں) تو ایسی صورت میں یہ فاسد چیزیں معقول نہ ہوں گی، بلکہ محسوس ہوں گی، یا متخیل ہوں گی، اور میں نے اپنی دوسری کتابوں میں یہ بیان کیا ہے، کہ ہر وہ صورت جو محسوس ہو، اور ہر وہ صورت جو خیالی ہو۔ یعنے حواس اور خیال سے جن کا ادراک ہوتا ہو، ان کے متعلق یہ کلیہ ہے، کہ بحیثیت محسوس یا متخیل ہونے کے ان کا ادراک جب کبھی بھی ہوگا، وہ کسی ایسے ادراکی آلے اور ذریعے سے ہوگا، جو انقسام اور تجزی کو قبول کرسکتا ہو۔

پھر جس طرح حق تعالیٰ کے لیے بہت سے افعال و اعمال کا اثبات اس کے لیے نقص اور عیب بن جاتا ہے، اسی طرح تعقلات اور ادراکات کی بہت سی ایسی صورتیں ہیں، جن کا اثبات واجب تعالیٰ کے لیے باعث نقص ہے، بلکہ ہر شے کا تعقل

واجب الوجود کلی طریقے سے فرماتا ہے، اگرچہ وجود اس کے کوئی شخصی چیز بھی ان سے اوجھل نہیں ہے، اور اس وقت صادق آتا ہے کہ لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السموات ولا فی الارض (نہیں غائب ہے خدا سے ذرہ برابر بھی کوئی چیز نہ آسمانوں میں نہ زمین میں) یہ مسئلہ بھی طرفہ عجائب میں سے ہے، جس کے لیے ضرورت ہے کہ آدمی اپنی طبیعت میں لطافت پیدا کرے باقی واجب الوجود کو پھر ان تمام اشیاء کا علم کس طرح ہوتا ہے، تو اس کی تفصیل یہ ہے، کہ واجب الوجود کو جب اپنی ذات کا تعقل ہوا، اور اس بات کا تعقل ہوا کہ وہی ہر ایک موجود کا مبدء و سرچشمہ ہے، تو اسی کے ساتھ اس کو ان تمام ابتدائی اور اولی موجودات کا تعقل ہو گیا جو واجب الوجود سے صادر ہوئے اور ان کا بھی جو ان موجودات سے پیدا ہوئے، اور ہوتے رہتے ہیں، اور دنیا کی چیزوں میں سے کوئی چیز جب موجود ہوتی ہے، تو اپنے اس بود کی وجہ سے اس پر صادق آتا ہے کہ اس کے وجوب کا سبب واجب الوجود ہی کی ذات ہے، اور اس مسئلے کو میں بیان کر چکا ہوں (یہیں یہی اسباب باہم ایک دوسرے کے ساتھ پیوستہ ہونے کی وجہ سے اس حد تک پہنچ جاتے ہیں کہ ان سے جزئی امور موجودات پیدا ہوں.

الغرض اول تعالیٰ چونکہ اسباب کو بھی جانتا ہے اور ان علتوں اور مناسبتوں کو بھی جانتا ہے جو ان اسباب کو اپنے مسبّبات سے ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یقیناً وہ ان نتائج کو بھی جانتا ہے جن تک بالآخر یہ اسباب پہنچیں گے، اور ان زمانوں کو بھی جانتا ہے (جو اسباب اور ان کے نتائج کے درمیان میں حائل ہیں، اور یہ بھی جانتا ہے کہ گھوم گھوم کر پھر یہ اسباب ان ہی نتائج تک کس طرح پہنچیں گے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ وہ اسباب اور ان کی مطابقتوں کو تو جانے اور ان کے نتائج کو نہ جانے، اور اس بنیاد پر واجب تعالیٰ کو ان جزئی امور کا ادراک ان کی کلی ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے (کلی ہونے کی حیثیت) کا

مطلب یہ ہے کہ ان جزئی امور کے جو صفات ہیں، ان کی حیثیت سے وہ انھیں جانتا ہے، خواہ ان صفات کی وجہ سے کوئی شخصیت ہی خصوصیت پذیر کیوں نہ ہوتی ہو، الغرض کسی شخصی زمانے یا شخصی حال کی طرف بھی اگر ان صفات کو منسوب کیا جائے تو اس وقت بھی اس شخصی حال کی کیفیت ان صفات کے ساتھ ان ہی صفات کے مانند ہوگی، کیونکہ دراصل ان صفات کا انتساب، ایسے مبادی کی طرف ہوتا ہے، جن کی نوع کسی شخصی فرد میں منحصر ہوتی ہے، اسی لیے اس قسم کی نوع کا انتساب شخصی وجزئی امور کی طرف ہو جاتا ہے اور میں بیان کر چکا ہوں کہ اس قسم کے انتساب سے بسا اوقات شخصی امور کے لیے ایسی تعریف، اور ایسے صفات ثابت ہوتے ہیں، جو ان ہی شخصی امور میں منحصر ہو کر رہ جاتے ہیں۔

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے، کہ:-

میں پھر پلٹتا ہوں اور کہتا ہوں کہ تم کو مثلاً آسمانوں کی تمام حرکتوں، اور گردشوں کا اگر علم حاصل ہو جائے، تو اس کی وجہ سے تمھیں ہر گرہن، اور (مختلف سیاروں میں) جو جزئی انفصال اور اتصال کی نسبت پیدا ہوتی ہے، ان میں سے ہر ایک اتصال اور انفصال کی بجنسہ جزئی حالت کا علم حاصل ہو جاتا ہے، لیکن ان کے متعلق تمھارے اس علم کی نوعیت وہی ہے، جسے کلی طریقے کا علم میں کہتا ہوں، کیونکہ مثلاً کسی گرہن کے متعلق تم یہی کہو گے، کہ یہ فلاں گرہن ہے جو فلاں گردش کے بعد واقع ہوتا ہے، یعنے فلاں ستارہ فلاں جگہ سے فلاں مقام پر جب پہنچتا ہے، مثلاً شمالی جہت سے گرمی کے زمانے میں چاند فلاں برج سے حرکت کر کے فلاں کے مقابلے میں جب پہنچتا ہے، اور اس گرہن سے پہلے یا اس کے بعد جو گرہن ہوگا ان میں اور اس گرہن میں اتنی مدت کا فاصلہ ہے، اور اسی طرح ہر دو گرہنوں کے درمیانی وقفے کو تم بتا سکتے ہو، واقعہ یہ ہے کہ ان

گرہنوں کے متعلق جتنے عوارض کا اندازہ کیا جا سکتا ہے تم ہر ایک کو جان لیتے ہو، لیکن تم نے ان چیزوں کو جس قدر بھی جانا ہو تاہم تمہارا یہ علم کلی طریقے کا علم ہے کیونکہ جن صفات کو تم نے اس گرہن کی طرف منسوب کیا ہے، جائز ہے کہ ان کو بہت سے ایسے گرہنوں پر محمول کرو جن کا حال وہی ہو جو اس خاص گرہن کا ہے، لیکن کسی دلیل سے تم کو اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ باوجود ان تمام باتوں کے یہ خاص گرہن صرف ایک ہی ہو سکتا ہے، لیکن محض اس کی وجہ سے ان صفات کی جو کلیت ہے اس کا اس سے ازالہ نہیں ہوتا، بشرطیکہ میں نے جو باتیں ابھی بیان کی ہیں وہ تعارض پیش نظر ہے۔
شیخ کے بجنسہ الفاظ ختم ہوئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کا یہ مذہب ہے کہ تمام موجودات حتیٰ کہ شخصی اور جزئی امور کو حق تعالیٰ کلی طریقے سے جانتے ہیں، اس کی اصطلاحی تعبیر یہ ہے کہ خدا کو اشیاء کا بوجہ کلی علم حاصل ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واجب تعالیٰ کو صرف اشیاء کے طبائع اور ان کے انواع کا علم ہے، اور ان کے شخصی افراد سے وہ ناواقف ہے اور اس بنیاد پر یہ الزام قائم کیا جائے کہ حق تعالیٰ کے علم سے بعض خصوصیات پوشیدہ رہ گئے ہیں، جیسا کہ بعضوں کو وہم گذرا ہے، بلکہ شیخ کا صحیح مذہب وہی ہے جس کی اس نے تصریح کی ہے کہ باری تعالیٰ کو تمام شخصی اور جزئی امور کا علم اسی طرح سے ہے جس طرح وہ اجناس اور انواع کو جانتا ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ان شخصی امور کو وہ ان کے ایسے کلی صفات کے ذریعے سے جانتا ہے جن کی نوع ان شخصی امور میں سے کسی ایک شخص کے ساتھ مخصوص اور ان ہی میں وہ منحصر ہے، بعض متاخرین مثلاً محقق طوسی اور جو لوگ ان کے طبقے کے ہیں، انھوں نے واجب تعالیٰ کی ذات میں معقولات و معلومات کی صورتوں کو ثابت کرنے کے بعد بھی لفظی طور پر شیخ کی مخالفت کی ہے اور اس مسئلے میں شیخ کو مطعون بھی کیا ہے، لیکن علم کی حقیقت کے بیان کرنے میں ان کی تقریریں تام نہیں ہیں،

بلکہ سچ یہ ہے کہ اس مسئلے کے متعلق یہ لوگ شیخ کے برابر بھی نہیں چل سکے ہیں، شیخ پر ان لوگوں نے جو اعتراضات کیے ہیں، میں سب کا جواب دے چکا ہوں، اور ان کی گرفتوں میں جو نقائص ہیں انھیں بھی ظاہر کر چکا ہوں پھر اشیاء کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کی جو کیفیت ہے، اس کو بھی میں نے بیان کیا ہے، دکھایا ہے، کہ اس مسئلے میں نہ وہ مسلک صحیح ہے جس کی تقریر شیخ نے کی ہے، اور نہ وہ درست ہے جو ان لوگوں کا خیال ہے، بلکہ واقعے کی اصل صورت وہی ہے، جو میں نے تحقیق کی ہے، جس کے بیان کا وعدہ پہلے سے کرتا چلا آرہا ہوں، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

شخصی موجودات میں جب کسی قسم کی تبدیلی واقع ہوتی ہے تو جس علم کا ان سے تعلق ہوتا ہے اس میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا۔ شفا میں شیخ نے اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہ جزئی اور شخصی امور کا ایسا علم وادراک جس کے تغیر پذیر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے عالم میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے، اور ان ہی چیزوں کا ایسا علم جس کی وجہ سے ان کے عالم میں کسی قسم کا تغیر پیدا نہیں ہوتا، ان دونوں علوم کی کیا کیفیت ہے، حسب ذیل الفاظ میں اس کا جواب دیا ہے:۔

> مثلاً ہم کو چاند کے تمام گرہنوں کے متعلق (ریاضی کے مقررہ قاعدوں کی بنیاد پر) یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کس طرح واقع ہوتے ہیں، اور یہ فرض کیا جائے کہ تمھارا وجود دائمی ہے تو ایسی صورت میں تم کو مطلق گرہن کا علم نہ ہوگا بلکہ ہر گرہن جو واقع ہونے والا ہے، تم اس کے عالم ہوگے، اور ہر گرہن کے وجود اور عدم کا علم تمھارے لیے برابر ہوگا، یعنی اس علم میں کوئی تغیر نہ پیدا ہوگا، کیونکہ دونوں حالتوں میں تمھارا ایک ہی علم باقی رہتا ہے مطلب یہ ہے، کہ یہ علم کہ فلاں گرہن کا وجود فلاں فلاں صفات کے ساتھ فلاں گرہن کے بعد ہوگا، یا آفتاب برج حمل میں فلاں زمانے میں

فلاں چیز کے بعد اور اس کے بعد فلاں چیز جب ہوگی تب اس گرہن کا وقوع ہوگا، یہ قضیہ تمھارے نزدیک صادق ہوگا، اس وقت بھی صادق ہوگا، جب تک کہ یہ گرہن واقع نہیں ہوا ہے، اور اس وقت بھی جب اس کا وقوع ہو رہا ہو، اور اس وقت بھی جب یہ گرہن ختم ہو چکا ہو۔

لیکن اگر بجائے اس طرز کے علم کے تم اپنے اس علم میں زمانہ اور وقت کو بھی داخل کر دو، یعنے کسی مقررہ آن یا لمحے میں تم کو یہ معلوم ہو، کہ یہ گرہن موجود نہیں ہے، اور دوسرے آن میں معلوم ہو، کہ وہ موجود ہے، تو تمھارا پہلا علم یعنے گرہن کے نہ موجود ہونے کا علم ظاہر ہے، کہ اس کے موجود ہونے کے علم کے بعد بدل جائے گا، اور ایک جدید نیا علم تمھارے اندر اس گرہن کے متعلق پیدا ہوگا، یہی تمھارے علم کی وہ تبدیلی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا تھا، کہ جو علم گرہن کے کھلنے سے پہلے تم میں پایا جاتا تھا، وہ اس کے کھلنے کے وقت باقی نہ رہے گا، بہرحال یہ علم بھی اور خود تم بھی زمانی اور آنی ہو، اور علم کی پہلی صورت وہ ہے جس میں نہ زمانے کو دخل ہے، اور نہ زمانے کے احکام اس پر جاری ہوتے ہیں اس علم کو اس سے کچھ سروکار نہیں کہ اس کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ فلاں خاص وقت اور زمانے سے تعلق رکھتا ہے یعنے اس حیثیت سے اس پر حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ اس خاص زمانے سے اس کا تعلق ہے اور گرہن کے متعلق یہ کوئی نیا حکم، اور جدید علم ہے۔"

شیخ کے اس کلام کا مطلب یہ ہے، کہ دنیا کی چیزوں کا وہ علم جو ان کے انتہائی اسباب و علل کے علم کے ذریعے سے حاصل نہ ہوا ہو، بلکہ ان کا علم خود ان ہی چیزوں کے توسط سے حاصل کیا گیا ہو، جسے علم انفعالی کہتے ہیں، اس قسم کے علم میں ضروری ہے کہ ان چیزوں کے تغیر سے خود اس علم میں بھی تغیر واقع ہو، مثلاً زید جس وقت گھر میں ہو، اس وقت تم کو اگر یہ علم ہو کہ

زید گھر میں ہے، اب اس کے بعد ہی زید گھر سے باہر ہو جاتا ہے، سوال ہوتا ہے، کہ اس کے نکلنے کے بعد تمہارا پہلا علم (یعنے زید گھر میں ہے) باقی رہتا ہے یا نہیں، اگر زید کے گھر سے نکلنے کے بعد بھی تم یہی جان رہے ہو، کہ وہ گھر ہی میں ہے، تو پھر تمہارا یہ علم علم نہیں بلکہ جہل ہے، مطلب یہ ہوا کہ تمہارا یہ اعتقاد اور یقین علم کی کیفیت کو چھوڑ کر جہل بن گیا۔ اور اس میں تغیر پیدا ہو گیا، اور اگر پہلا علم تمہارا باقی نہیں ہے تو جو تغیر یہاں واقع ہوا وہ پہلے تغیر سے زیادہ واضح ہے۔

بعض لوگوں نے اس مقام پر، یہ کہا تھا کہ کسی چیز کے متعلق یہ علم کہ وہ آیندہ زمانے میں موجود ہوگی، یہ بات اور ایسی چیز کے وجود کا علم جب وہ پائی جائے، یہ بات، دونوں ایک ہی علم ہے

اس خیال کو اہل علم نے دو طریقوں سے غلط قرار دیا ہے، پہلا طریقہ اس کے ابطال و تغلیط کا یہ ہے، کہ اگر اس کو صحیح مانا جائے تو لازم آتا ہے، کہ اگر ہم کو اس وقت اس بات کا علم ہو، کہ مختلف وقتوں میں سے کوئی وقت آیندہ زمانے میں پایا جائے گا، مثلاً دن میں ہم کو یہ معلوم ہو، کہ آنے والی رات عنقریب موجود ہوگی، اور فرض کرو، کہ ہم کسی ایسی جگہ پر ہوں جہاں دن اور رات کا فرق ہمیں محسوس نہ ہو سکتا ہو، (مثلاً ہم کسی گھپ اندھیری کوٹھری میں ہوں) پھر اسی حال میں رات آجائے، تو چاہیے کہ ہمیں رات کے وجود کا علم ہو، کیونکہ اس کا علم تو ہم میں پہلے سے موجود تھا، یا مثلاً اس وقت ہم کو یہ معلوم ہو، کہ عنقریب آفتاب طلوع ہونے والا ہے، اس کے بعد آفتاب طلوع ہو جائے، چاہیے کہ ہمیں اس طلوع کا علم ہو، خواہ اس طلوع کا ہمیں مشاہدہ ہو رہا ہو، یا نہ ہو رہا ہو، ہم نے اس کو دیکھا ہو، یا نہ دیکھا ہو، کوئی ہمیں اس کی خبر دے یا نہ دے، یا اس کی روشنی ہم نے دیکھی ہو، یا نہ دیکھی ہو، کیونکہ اس کا علم تو ہم میں پہلے سے موجود ہی تھا، کیونکہ یہ بات (مذکورۂ بالا نظریے کی بنیاد پر) ہمیں پہلے ہی سے معلوم تھی۔ ظاہر ہے کہ اس قضیۂ شرطیہ کی تالی

باطل ہے، اس لیے معلوم ہوا کہ اس کا مقدم بھی غلط ہے۔
دوسرا طریقہ اس کے ابطال کا یہ ہے کہ علم چاہتا ہے کہ اس میں معلوم کے مطابق کوئی صورت ہو، پھر جس طرح یہ بات کہ شے آیندہ زمانے میں موجود ہوگی، اور یہ بات کہ شے موجود ہے، دونوں میں کھلی ہوئی مغائرت ہے، بلکہ ہر ایک دوسرے کے منافی ہے، اس لیے کہ شے آیندہ موجود ہوگی اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز فی الحال معدوم ہے، آیندہ زمانے میں وہ پائی جائے گی، پس جب ان دونوں معلوموں میں بذات خود مغائرت بلکہ منافات ہے، تو ضرور ہے، کہ ذہن میں ان دونوں سے جو صورتیں حاصل ہوں گی ان میں بھی یقیناً مغائرت اور منافات ہوگی، اس لیے کہ اس قسم کے علوم جو تجدد پذیر امور ہے، ان کے تجددی صفات کے تعلق سے ماخوذ ہوتے ہیں، ضرور ہے کہ اپنے اپنے متعلقہ معلومات کے تغیر سے خود بھی متغیر ہوں، البتہ وہ علم جس کے حصول کی راہ ہی دوسری ہے، یعنے وہی جو اعلیٰ مبادی و اسباب کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں، تو ایسا علم نہ اپنے متعلقہ معلومات کا تابع ہوتا ہے، اور نہ ان معلومات کے تغیر سے اس میں تغیر پیدا ہوتا ہے، محقق طوسی نے علم کے رسالے کی شرح میں لکھا ہے:۔

پھر اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہ اشیاء میں تکثر اور تعدد خود ان کی اپنی اپنی حقیقتوں کی وجہ سے پیدا ہوا یا کسی واحد حقیقت میں چند چیزیں مشترک ہوں، لیکن عددی طور پر ان میں کثرت پیدا ہو جائے، پھر کسی واحد حقیقت والی کثرت کے افراد، اور آحاد کبھی تو غیر قار ہوتے ہیں، یعنے ان افراد و آحاد کا وجود ایک ساتھ پایا نہیں جاتا، یا کبھی قار ہوتے ہیں، (یعنے اکھٹے ہوکر ساتھ ساتھ پائے جا سکتے ہیں) پہلی صورت ان ہی چیزوں میں پائی جاتی ہے جو زمانے کے ساتھ ہوں یا زمانے میں پائی جاتی ہوں، کیونکہ تغیر اور تجدد کی پہلی علت، اور آخری سبب، زمانہ ہے، اس لیے کہ زمانہ ہی وہ چیز ہے جو بذات خود

اتصالی شان کے ساتھ تجدد پذیر اور گذشتنی ہے، پھر زمانے ہی کی وجہ سے ان چیزوں میں تغیر پیدا ہوتا ہے جو زمانے میں پائی جاتی ہیں، یا اس کے ساتھ ہوتی ہیں، اور دوسری صورت ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جو کسی مکان اور جگہ میں، یا مکان اور جگہ کے ساتھ پائے جاتے ہوں، کیونکہ اس قسم کی کثرت کا آخری سبب وہی چیز ہو سکتی ہے، جو وضع کو بذات خود براہ راست قبول کرتی ہو، وضع سے میری مراد یہ ہے، کہ اس کی طرف حسی اشارہ کیا جا سکتا ہو، نیز ایسے اجزاء کی طرف اس کا انقسام ضروری ہے جو وضع کے مختلف صورتوں سے موصوف ہوں، مطلب یہ ہے، کہ اس کے بعض اجزاء کو دوسرے اجزاء کے ساتھ خاص قسم کی نسبتیں حاصل ہوں، یعنے بعض جزء دوسرے جزء کے حساب سے کسی ایک سمت اور جہت میں ہوں گے، اور دوسرے دوسری سمت اور جہت میں، کسی کا فاصلہ کچھ ہوگا، کسی کا کچھ، اور قاعدہ ہے، کہ ہر وہ چیز جس کی یہ شان، اور جس کی یہ حالت ہوگی، وہ بہر حال کوئی مادی ہستی ہوگی پھر طبائع معقولہ (یعنے جن ماہیتوں کو عقل اشیاء سے پیدا کرتی ہے) جب ان کا حصول مختلف اشخاص اور متعدد افراد کی شکل میں ہوگا، تو ان اشخاص کے تعین اور ان افراد کے تشخص کے آخری اسباب، میں یا تو زمانہ ہوگا، جیسا کہ حرکتوں کا حال ہے، یا مکان ہوگا، جیسا کہ اجسام کا حال ہے، یا ان دونوں سے یہ بات حاصل ہوگی مثلاً مختلف انواع میں سے کسی نوع کے نیچے جو متعدد تغیر پذیر افراد مندرج ہیں، ان کا یہی حال ہے۔

باقی ایسی چیزیں جو نہ مکانی ہوں نہ زمانی، تو ان کا تعلق نہ زمانے سے ہوتا ہے اور نہ مکان سے، اور عقل اس سے انکار اور سرتابی کرتی ہے، کہ اس قسم کی چیزوں کو ان دو میں سے کسی ایک کی طرف منسوب کرے، مثلاً کوئی شخص اگر کہے کہ

انسان کی طبیعت اس حیثیت سے کہ وہ انسانی طبیعت ہے کب پائی جاتی ہے، یا کہاں پائی جاتی ہے یا مثلاً پانچ کا دس کے عدد کا نصف ہونا، اس کے متعلق کون کہہ سکتا ہے، کہ اس کا نصف ہونا کہاں پایا جاتا ہے، یا کب پایا جاتا ہے، یا کس شہر میں پایا جاتا ہے، البتہ ان امور میں سے اگر کسی فرد کو معین کر دیا جائے، مثلاً کسی خاص انسان یا کسی خاص پانچ یا خاص دس کے متعلق کب اور کہاں کا سوال ان کے تشخص در تعین کی وجہ سے صحیح ہو سکتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ایسے اشخاص اور افراد جن کی حقیقت واحد ہو، ان کے زمانی اور مکانی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن کی حقیقتیں مختلف ہیں، وہ غیر زمانی اور غیر مکانی ہوں، کیونکہ ان میں بھی بکثرت ایسی چیزیں ہیں، جو زمانہ اور مکان سے تعلق رکھتے ہوئے موجود ہوتے ہیں، مثلاً علوی اجرام اور سفلی عناصر کے کلیات کا جو حال ہے، بہرحال جب یہ چند باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب ہم اصل مقصود کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ادراک کرنے والی چیزیں اگر ایسی ہیں جن کا تعلق زمانے سے یا مکان سے ہے، تو ان کے ادراکات جسمانی آلات اور ذرائع کے سوا اور کسی ذریعے سے حاصل نہیں ہو سکتے، مثلاً ظاہری اور باطنی حواس ہی ان کے علم کے ذرائع ہوتے ہیں، یا ان کے سوا کوئی اور جسمانی آلہ ان کے ادراک کا ذریعہ ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس قسم کی چیزوں کو ان تغیر پذیر امور کا ادراک ہوتا ہے، جو کسی خاص زمانے میں پائے جاتے ہیں، جب ان امور کا وجود خاص اس زمانے میں پایا جاتا ہے تب تو ان کے وجود کا حکم لگایا جاتا ہے اور اگر اس خاص زمانے میں ان کا وجود نہ پایا گیا، تو ان کے معدوم ہونے کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے ایسی صورت میں (یہ نہیں کہا جاتا کہ فلاں چیز موجود ہے) بلکہ موجود تھی، یا موجود ہو گی، اور اس وقت موجود نہیں ہے یہ کہا جاتا ہے، اسی طرح ان جسمانی آلات و ذرائع سے ادراک کرنے والے ان متعدد

وہ کثیر امور کا بھی ادراک کرتے ہیں جن کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے، یعنی جن پر یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ ان سے کس جہت اور سمت میں وہ واقع ہیں، اور اگر دور ہوں تو یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ کتنے فاصلے پر ہیں، (یہ حال تو ان چیزوں کا تھا جن کی ادراک کی یہ کیفیت ہے) لیکن جن کے ادراک اور علم کی یہ کیفیت نہیں ہے، تو ان کا ادراک اور ان کا علم ہمیشہ کامل اور تام ہوتا ہے، کیونکہ اس کے احاطے میں تو ہر چیز ہوتی ہے، وہ جانتے ہیں کہ کون سا حادث کس وقت پیدا ہوگا، اور جو چیز اس سے پہلے پیدا ہوئی، یا بعد کو پیدا ہوگی، ان کے اور اس کے درمیان کتنی مدت کا فاصلہ ہے، وہ کسی چیز کے متعلق معدوم ہونے کا حکم نہیں لگاتے، بلکہ پہلی قسم کی ادراک کرنے والی چیزوں کا جو یہ حال تھا کہ جو گذر گیا، اس کے متعلق وہ سمجھتے تھے کہ زمانۂ حال میں وہ موجود نہیں ہے، بجائے اس کے یہاں یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ ہر چیز اپنے اپنے مقررہ وقت میں موجود رہتی ہے، وہ نہ اس زمانے میں موجود ہو سکتی ہے جو اس مقررہ وقت سے پہلے ہو، اور نہ اس وقت میں جو اس کے بعد ہو، وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ ہر شخص مکان کے کس حصے میں پایا جائے گا، اور اس کو اپنے سوا ان دوسری چیزوں سے کیا نسبت ہوگی جو مختلف جہات میں موجود ہوں گی، اور سب میں کتنا فاصلہ ہوگا، اس فاصلے کا ایسا صحیح علم جو واقع کے مطابق ہو، ان کو حاصل ہوتا ہے، بہرحال کسی شے پر یہ حکم نہیں لگایا جاتا کہ اس وقت وہ موجود ہے یا معدوم یا یہاں موجود ہے یا وہاں، وہ حاضر ہے یا غائب، اور یہ سب کچھ اس لیے ہوتا ہے کہ اس طرز کے ادراک و علم والی ہستیاں نہ زمانی ہوتی ہیں، نہ مکانی، بلکہ تمام زمانوں اور تمام مکانوں کو ان کے ساتھ مساوی نسبت ہوتی ہے، یہ جو چیزیں کسی خاص وقت یا کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص ہو جاتی ہیں، یا کسی کو حاضر کسی کو غائب سمجھا جاتا ہے یا کسی کو آگے کسی کو پیچھے، کسی کو نیچے کسی کو اوپر وغیرہ خیال کیا جاتا ہے، یہ ساری باتیں ان ہی امور کے ساتھ مختص ہیں

جن کا وجود کسی خاص زمانے، اور خاص مکان سے تعلق رکھتا ہے،
(ورنہ جس کا وجود زمانے اور مکان کے قیود سے بالاتر ہے) اس کو
تمام موجودات کا ایسا تام و کامل علم ہوتا ہے جس سے زیادہ کامل و
تام علم کوئی نہیں ہو سکتا، اور یہ جو مشہور ہے کہ اس کو جزئیات کا
علم، بوجہ کلی ہے، اس فقرے کا یہی مطلب ہے (یعنے کلی اور کامل طریقے
سے وہ ہر چیز کو جانتا ہے) قرآن مجید میں اس کی طرف طی سماوات
(آسمانوں کے لپیٹنے کے) الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے جس کا یہی
مطلب ہے، کہ سموات جو دراصل تمام زمانوں اور مکانوں کے
جامع ہیں، ان کا لپیٹنا تمام زمانوں اور مکانوں کا لپیٹنا ہے، آگے
قرآن میں اس لپیٹنے کو جو سجل کے لپیٹنے سے تشبیہ دی گئی ہے، تو اس کا
مطلب یہ ہے، کہ جو آدمی سجل (وثائق) کو پڑھتا ہے، اس کی نظر
ہر ہر حرف پر دفعۃً نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے پڑتی چلی جاتی ہے، اور
جن حروف سے اس کی نظر آگے بڑھ جاتی ہے یا جن پر ابھی اس کی
نگاہ نہیں پہنچی ہے، وہ اس کے سامنے سے غائب ہوتے ہیں،
باقی ایسا شخص جس کے ہاتھ میں خود لپیٹا ہوا سجل ہو، تو ظاہر ہے کہ
اس کی نسبت تمام حروف سے مساوی ہوگی اور کوئی چیز اس کے
حساب سے اوجھل نہ ہوگی۔

ظاہر ہے کہ اس قسم کا ادراک اور اس طرز کا علم اسی کو حاصل
ہو سکتا ہے، جس کی ذات نہ زمانی ہو، نہ مکانی اور جو اپنے ادراک میں
کسی آلے کا محتاج نہ ہو، اور نہ اس کے علم میں کوئی صورت واسطے اور
ذریعے کا کام کرے، نیز کوئی سی چیز ہو کلی ہو، یا جزئی، اور کسی شکل اور
کسی حال میں ہو، یہ نہیں ہو سکتا، کہ وہ اس کا عالم نہ ہو، پس کوئی پتا
درخت سے نہیں گرتا جسے وہ نہیں جانتا، زمین کی تاریکیوں میں کوئی
دانہ نہیں گرتا جس سے وہ واقف نہ ہو، کسی قسم کی خشک یا تر بات
یا رطب و یابس نہیں رہ سکتی، جو اس کے سامنے اس کتاب مبین میں

ثابت نہ ہو؛ جو دراصل وجود کے دفتر کی تعبیر ہے، اس لیے کہ وجود ہی ایک ایسی چیز ہے جو گذشتہ ہوئے اور حال و آیندہ کے واقعات کو ظاہر کرتی اور کھول کر واضح کرتی ہے۔

باقی جزئیات کا وہ علم جو مذکورہ بالا جزئی طریقے سے حاصل کیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ علم ان ہی چیزوں کے لیے درست ہو سکتا ہے، جن کے ادراک کا طریقہ بجز اس حسی ادراک کے اور کچھ نہ ہو، جن کا حصول کسی جسمانی آلے سے کسی خاص وقت خاص مکان کے سوا اور کسی طرح ممکن نہ ہو، پھر جس طرح باری تعالیٰ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ مذوقات (چکھ کر جو چیزیں جانی جاتی ہیں) اور مشمومات (سونگھ کر جو جانی جاتی ہیں) ملموسات (چھو کر جو جانی جاتی ہیں) کا عالم ہے، اور یہ نہیں بولا جاتا کہ وہ ذائق (چکھنے والا) یا شام (سونگھنے والا) یا لامس (چھونے والا) ہے، کیونکہ اس کی ذات اس سے پاک ہے، کہ اس میں جسمانی حواس پائے جائیں، اور اس سے حق تعالیٰ کی تنزیہ میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی بلکہ اس کی وجہ سے حق کی تنزیہ میں اور تاکید پیدا ہوتی ہے، یوں ہی شخصی جزئیات کا ایسا علم جس کا حصول جسمانی آلات کے ذریعے سے کیا گیا ہو، اس علم کی اگر خدا کی ذات سے نفی کی جاتی ہے، تو اس سے اس کی تنزیہ میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں اور زور پیدا ہوتا ہے، اس کی اور تاکید ہوتی ہے، اور اس سے نہ اس کی وحدانی ذات میں کسی قسم کے تغیر و تبدل کو راہ ملتی ہے، اور نہ اس کے ان ذاتی صفات کی طرف نقائص کا انتساب ہوتا ہے، جن کا ادراک عقول انسانی کو ہوتا ہے، تغیر جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ فقط حق تعالیٰ کے معلومات میں پیدا ہوتا ہے، اور ان اضافتوں اور نسبتوں میں جو معلومات حق تعالیٰ کے درمیان ہیں، اس مقام کی صحیح تحقیق میرے خیال میں یہی ہے۔"

اس محقق جلیل نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے، کہ ایسا عالم اور مدرک جس کا وجود مادی اور زمان و مکان کے زیر اثر نہ ہو، یہ قاعدہ ہے، کہ ایسی تمام چیزیں جو زمان و مکان کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں، ان کا ایسا مشاہدہ جو

ان کے واقعی حالات کے مطابق ہو، اس قسم کے غیر مادی اور غیر زمانی ومکانی عالم کو تدریجی طور پر نہیں بلکہ دفعۃً ہوتا ہے یعنے اس مشاہدے میں تجدد وتغیر کی کیفیت نہیں پائی جاتی، یہ نہیں ہوتا کہ کچھ معلومات پہلے حاصل ہوں، اور کچھ ان کے بعد، بلکہ سب کا انکشاف ایک ہی دفعہ ہو جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کے مدرک اور عالم کا خود اپنا وجود زمان اور مکان کی آلائشوں سے پاک ہوتا ہے اگرچہ ان کے معلومات زمانی اور مکانی ہی کیوں نہ ہوں لیکن ان تغیر وتجدد پذیر معلومات کا علم غیر متغیر ہوتا ہے، حاصل یہ ہے، کہ خود یہ معلومات اگرچہ بذات خود تغیر پذیر اور زمانی ومکانی ہوتے ہیں، لیکن اپنی اس نسبت اور تعلق کی وجہ سے جو انھیں ایک ایسے خاص قسم کے عالم سے ہے، جو زمانیات اور مکانیات کے سلسلے سے خارج ہے، یہ معلومات بھی، ثابت، اور غیر متغیر ہیں، اور تجدد و انقلاب، انقضاء وگذشتنی حضور وغیبت یا سامنے ہونا اوجھل ہو جانا، ان تمام صفات سے اس تعلق کی بنیاد پر وہ بری ہیں، یہ تو اس فاضل کے کلام کا حاصل ہے، لیکن میرے نزدیک اس بیان میں چند باتیں محل تامل ہیں۔

پہلی بات تو وہی ہے، جسے میں پہلے بھی بتا چکا ہوں، کہ جسمانی مادہ دراصل عدم ونیستی جہالت ونادانی کا منشاء ہے، اور اسی پر نقائص کی بنیاد قائم ہے، ٹھیک جس طرح اس کے مقابلے میں عقلی صورت بذات خود معلوم ہے، خواہ اس صورت کا علم کسی عالم کو خارج سے ہو یا نہ ہو، یعنے کوئی اس صورت کو جانے یا نہ جانے ہر حال اس کی حقیقت ہی اپنے اندر معلوم ہونے کی ذاتی صفت رکھتی ہے، اور اسی بنیاد پر یہ سمجھا جاتا ہے، کہ جو صورت جسمانی اور مادی ہوتی ہے اپنی ذات اور حقیقت کے رو سے وہ مجہول ہی ہوتی ہے، خواہ دائرہ وجود میں کوئی جاہل پایا جاتا ہو، یا نہ پایا جاتا ہو اور یہی حال تمام اعدام اور نیستیوں، صلاحیتوں، اور استعدادوں، قوتوں، اور ہر قسم کے امکانات کا ہے، بلکہ تمام عدمی امور، اور ان چیزوں کا بھی یہی حال ہے، جن کا وجود ضعیف اور کمزور ہوتا ہے، اس لیے کہ ان امور کی کوئی ایسی عقلی صورت نہیں ہوتی، جو درحقیقت ان کے مطابق ہو، یہی وجہ ہے، کہ اگر کوئی یہ چاہے، کہ وہ

ہیولیٰ اولیٰ (یعنے مادے کی ابتدائی شکل) کو اس طور پہ جانے جس طرح وہ واقع میں پایا جاتا ہے، تو یہ ناممکن ہے، لیکن اس لیے ناممکن نہیں ہے، کہ اس کے جاننے کے ارادہ کرنے والے کی عقل میں کوئی نقص ہے، بلکہ یہ اس ضعف کا نتیجہ ہے، جو ہیولیٰ کی جو ہر ذات کی خصوصیت ہے وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اتنا مبہم، اور بے نشان واقع ہوا ہے، کہ عرصۂ وجود میں اس کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ وہ صرف صورتوں کی استعداد و قوت ہے، ظاہر ہے، کہ صورتوں کی صلاحیت واستعداد، خود صورت نہیں ہوسکتی، اور یہ قاعدہ ہے، کہ صورت کے سوا کوئی چیز معقول بالذات نہیں ہوسکتی، یعنے جس کا علم وتعقل ممکن ہو، اس کا صورت ہونا ضروری ہے اور جو حال مادۂ اولیٰ وہیولیٰ اولیٰ کا ہے، یہی حال ان تمام اجسام کا ہے، جو مادی ہیں، اور وضع جہت سمت کے قیود سے مقید ہیں۔ دوسری بات یہ ہے، کہ اہل فلسفہ نے اس پر دلائل قائم کیے ہیں کہ جو چیز محسوس ہوتی ہے، یعنے جن کا ادراک حواس سے کیا جاتا ہے بہ حیثیت محسوس ہونے کے ان کے تعقل اور ادراک کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ کسی جسمانی آلے و ذریعے سے ان کا ادراک کیا جائے، اس دعوے کے جس قسم کے قطعی دلائل و براہین پیش کیے گئے ہیں، ان پر قدح ناممکن ہے۔

تیسری بات یہ ہے، کہ مختلف اشیاء کے وجود جس طور پر واقع میں پائے جاتے ہیں، درحقیقت ان وجودوں میں سے کوئی وجود کسی خاص شے کی نسبت سے مختلف نہیں ہوتے، یعنے کسی ایک چیز کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ان کا ایک حال ہو، اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے دوسرا حال ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ تمام اشیاء کا شمار اضافی امور کے ذیل میں نہیں ہے، یعنے سب کے سب مضاف کے قبیلے کی چیزیں نہیں ہیں بے شک اگر ایسا ہوتا تو جس چیز کی طرف وہ منسوب ہوتیں اس کے اختلاف سے ان میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا لیکن چونکہ واقعہ یہ نہیں ہے اس لیے جو وجود بذات خود مادی ہے، وہ ہمیشہ مادی ہی رہتا ہے، اور جو بذات خود تغیر پذیر ہے

وہ ہمیشہ تغیر پذیر ہی رہے گا، اسی طرح مکان اور مکانی امور کے وجود کی جو نوعیت ہے یعنے جس کا اقتضا یہ ہے کہ ان کا ہر جز دوسرے جز سے اس طور پر جدا ہوتا ہے، کہ دونوں کا حضور ایک ساتھ نہیں ہو سکتا، یعنے جہاں ایک جز ہوگا دوسرا جزا اسی جگہ حاضر نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے۔ کہ یہ ایک ایسی بات ہے جو مختلف مدرکوں اور عالموں کے اعتبار سے بدل نہیں سکتی، یعنے ایک عالم کو اس کا علم تو ان کی اس خصوصیت کے ساتھ ہو، اور دوسرے کو اس کا علم اس طور پر ہو، جس میں یہ خصوصیت شریک نہ ہو۔ ایسا نہیں ہو سکتا، حتی کہ اگر یہ بھی فرض کیا جائے کہ مثلاً کسی دیکھنے والے کی آنکھ گویا فلک الافلاک کے برابر بڑی ہے لیکن آنکھ کی اس بڑائی کا اثر ان چیزوں پر نہیں پڑ سکتا جو دیکھی جاتی ہیں، مطلب یہ ہے، کہ آنکھ خواہ چھوٹی ہو یا بڑی لیکن قرب و بعد دوری او نزدیکی کے حساب سے جن جن چیزوں کا جو فاصلہ ہے، وہ بہر حال باقی رہے گا، اسی طرح زمانہ اور جن چیزوں کا زمانے سے تعلق ہے۔ ان کے وجود کی خصوصیت ہے، کہ ان کا ہر جز یہ چاہتا ہے، کہ جب وہ موجود ہو، تو اس وقت دوسرا جز معدوم ہو جائے، الغرض وجوداً ان کے اجزاء کا اجتماع ناممکن ہے، اور یہ ان کی ایسی خصوصیت ہے، جو بہر حال باقی رہتی ہے، خواہ ان کا تعلق خود زمانی امور سے ہو، یا ان چیزوں سے جو زمانے کے اثر سے خارج ہیں، اور میں اس پر برہان قائم کر چکا ہوں کہ تمام جوہری طبائع، جو مادے سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس میں قائم ہیں خواہ وہ فلکی ہوں یا عنصری، ہر ایک تجدد پذیر، وجود کے ساتھ موجود ہے، ہر ایک میں مسلسل حدوث اور پیدائش کا سلسلہ ہر لمحہ جاری ہے، اب ظاہر ہے، کہ تجددی وجود رکھنے والی ہستیوں کے متعلق یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے، کہ خود تو وہ نت نئے وجودوں کے ساتھ ہر لمحہ پیدا ہوتے رہتے ہوں، لیکن کسی دوسری ہستی کے اعتبار سے یہی چیزیں ثابت اور اٹل، اور جاودانی بن جائیں۔

چوتھی بات یہ ہے، کہ اشیاء کے علم کی چند ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا ان کا یہ علم خود ان ہی چیزوں سے حاصل ہوگا، یا ان کا علم خود ان اشیاء کی بجنسہ

اپنی ذات ہی ہوگی، یا ان کا علم ان کے اسباب و علل سے ماخوذ ہوگا، یعنے اسباب و مسببات میں جو ترتیب ہے اس ترتیب سے یہ علم حاصل ہوگا۔

علم کی پہلی صورت میں معلومات کے تغیر سے اس علم میں تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے، دوسری صورت میں معلومات کے تغیر سے علم میں تغیر زیادہ بدیہی ہے، تیسری صورت کے اندر دو پہلو پیدا ہوتے ہیں، یعنے ایک پہلو تو اس کا یہ ہے کہ ان اسباب کا علم ایسی عقلی صورتوں کی راہ سے حاصل ہو جو ان اسباب کے وجود پر زائد ہوں، جیسا کہ مشائیوں کے ماننے والوں کی طرف یہ خیال عام طور سے منسوب ہے، مثلاً شیخ رئیس اور جو لوگ اس کے نقش قدم پر چلتے ہیں، ان کا یہی مسلک ہے، بہرحال اس بنیاد پر یقینی بات ہے کہ یہ عقلی صورتیں کلی ہوں گی، اور ان کے اسباب و مسببات میں وہی ترتیب ہوگی، جو کلی اسباب و علل کے درمیان ہے، جن کی انتہا بالآخر ان کلی حرکات کی نہایتوں پر ہوگی جو اپنے اندر جزئیات کو کلی طریقے یا وجہ کلی کے طور پر سمیٹے ہوں گی ظاہر ہے کہ ان کے علم سے شخصی امور کا حال بایں حیثیت کہ وہ شخصی امور ہیں حاصل نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ایسا شخصی ذہنی علم جس کا قیام اور انطباع ذہن میں ہو اس میں ہزار خصوصیت بھی پیدا کی جائے جب بھی اس میں شخصیت پیدا نہیں ہو سکتی، ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ اس کی وجہ سے معلوم میں ایسی خصوصیت پیدا ہو جائے جس کے تصور سے کثرت میں اس کا اشتراک ناممکن ہو جائے۔

اور دوسرا پہلو اس کا یہ ہے، کہ ان اسباب کا علم زائد عقلی صورتوں کے ذریعے سے حاصل نہ ہو، بلکہ ان اسباب کا وجود ہی خود ان کا علم ہو، اور علم کی یہ کامل ترین تام شکل ہے، یہ علم کی وہ قسم ہے، جس میں تمام اشیا خواہ کلیات ہوں یا جزئیات طبائع ہوں یا اشخاص مع ان کے تمام عوارض و صفات کے عالم پر ایک ایسے شخصی وجہ اور مقدس طریقے سے منکشف ہو جاتے ہیں، جو ہر قسم کے نقص اور کوتاہی سے پاک ہوتا ہے، لیکن اس علم کی تحقیق دراصل اس پر موقوف ہے، کہ پہلے اس عقل بسیط کی معرفت حاصل ہو، جو واجب الوجود، اور ان عقلی و نوری مفارقات اور غیر مادی مجردات میں پائی جاتی ہے، جو باہم ایک دوسرے کو اس طرح محیط اور گھیرے ہوئے ہیں، جس طرح جسمانی افلاک ایک دوسرے پر

حاوی ہیں، فرق یہ ہے، کہ نوری مفارقات کا احاطہ عقلی احاطہ ہے، یہی نوری مفارقات درحقیقت غیب کے مفاتیح اور اس کی کنجیاں ہیں جنھیں حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور یہی علم درحقیقت تمام عقلی اور حسی موجودات کا وجود ہے، اور وہی تمام موجودات حتیٰ کہ جمادات اور جو چیزیں اس قبیل کی ہیں، ان تک کی حیات اور زندگی ہے، جیسا کہ عنقریب میں اسے واضح کروں گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

پانچویں بات یہ ہے، کہ علم کو محقق طوسی اضافت اور نسبت نہیں قرار دیتے، اگر ان کا ایسا خیال ہوتا تو اس وقت کہا جا سکتا تھا کہ زمان اور مکان کے دائرے سے جو مدرک اور عالم خارج ہے، وہ زمانی اور مکانی امور کا ادراک محض اس طور پر کرتا ہے، کہ اس کو ان امور کے ساتھ ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے، بشرطیکہ کسی خارجی امر کو ان امور کی طرف منسوب کرنا درست ہوتا، مگر کیا کیجے، کہ اس محقق کا مذہب علم کے متعلق یہ ہے، کہ نفس کے سامنے شئے کی صورت کا حصول یہی اس شئے کا علم ہے، اب اس بنیاد پر اس شخص پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ صورت جو مکان اور زمان میں موجود ہے اس کا شمار علم کے مختلف اقسام میں سے کس قسم کے ذیل میں کیا جائے گا، کیونکہ جب وہ علمی صورت ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ محسوس ہوگی یا متخیل اور خیالی ہوگی، یا موہوم ہوگی یا معقول ہوگی، یعنے قوت وہمیہ کے معلومات میں سے ہوگی، یا عقلیہ کے معلومات میں سے کیونکہ ہر قسم کے ادراکات اور علوم لے دے کر ان ہی چار قسموں میں منحصر ہیں، لیکن جیسا کہ خود اس فاضل جلیل نے اقرار کیا ہے کہ اس صورت علمیہ کا تعلق مذکورہ بالا چار قسموں میں سے کسی سے نہیں ہے، کیونکہ اس شخص نے خود ہی یہ بیان کیا اور بتایا ہے، کہ ادراک کی ان چاروں صورتوں میں علم کا حصول اسی وقت ہو سکتا ہے، جب کسی نہ کسی قسم کا تجریدی عمل کیا جائے، یعنے مادے سے معلوم کو مجرد کیا جائے اگر حسی علم ہے، یا مادے اور بعض مادی صفات سے اس کو مجرد کیا جائے جیسا کہ تخیل میں ہوتا ہے یا مادے اور تمام مادی صفات سے مجرد کرنے کے بعد صرف مادے کی طرف معلوم کی ایک نسبت اور اضافت باقی رکھی جائے جیسا کہ توہم میں ہوتا ہے، یا مادے اور مادی صفات اور مادے کی طرف

جو اس کی اضافت و نسبت ہوتی ہے،ان سے سب سے مجرد کر لیا جائے، جیسا کہ تعقل میں ہوتا ہے، اب ظاہر ہے کہ وہ علمی صورتیں جن کا حصول نفس کے سامنے ہوتا ہے، وہ تو از سر تا پا مادّے میں غرق ہوتی ہیں، ان کو خود مادّے سے تو تجرید میسر نہیں آتی، پھر مادّی صفات، اور مادّے کے طرف ان کا جو انتساب ہے ان سے وہ کیا مجرد ہوں گی، اب اگر ان کا ادراک ان کے مادّی وجود کے ساتھ ہوتا ہے، تو ایک مزید قسم کا اضافہ علم کے اقسام میں ہو جاتا ہے، جس کی نوعیت ان اقسام سے بالکل الگ ہے، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ علم ان ہی چار قسموں میں منحصر ہے۔ یہ بات کہ تعقل اور عاقلیت کے لیے محض کسی چیز کی کسی ایسے موجود امر کی طرف نسبت ناکافی ہے، جو کسی قسم اور کسی نوعیت کے وجود کے ساتھ موجود ہو، ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی تائید شیخ کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے، جو خدا کے علم کی کیفیت کا حال بیان کرتے ہوئے شفا میں انھوں نے درج کی ہے:۔

یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ ہر چیز کی طرف جو عقلی نسبت پیدا ہوگی، وہ اس چیز کی عقلی نسبت ہے، خواہ وہ چیز جس شکل میں بھی پائی جاتی ہو، اگر ایسا ہوتا تو چاہیے کہ جس مادّے میں بھی کسی صورۃ کا مبدر پایا جائے، وہی صورت تعقل اور ادراک کے لائق بن جائے اور کسی تجریدی عمل یا کسی اور تدبیر سے وہ عقل بالفعل بن جائے، بلکہ تعقل کے لیے یہ نسبت اور اضافت اس وقت کافی ہو سکتی ہے، جب وہ صورت معقول اور معلوم بننے کی حالت بھی رکھتی ہو، اور اگر اعیان و خارج میں صرف موجود ہونے کی وجہ سے وہ معقول اور معلوم بن سکتی تھی، تو چاہیے کہ جو چیز جس وقت بھی موجود ہو جائے وہ معقول اور معلوم بن جائے اور اعیان و خارج میں جو چیز معدوم ہو وہ اس وقت تک معقول و معلوم نہ بن سکے جب تک کہ وہ موجود نہ ہولے۔
(ایسی صورت میں حق تعالیٰ کے متعلق یہ لازم آتا ہے) کہ اپنی ذات کے متعلق اس کو اس بات کا علم کہ وہ معدوم شے کا مبدءو

سبب ہے اس وقت تک نہ ہو جب تک کہ خدا اس شے کا مبدء و
سبب نہ بن لے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ کو
اپنی ذات کا علم نہ ہو اس لیے کہ اس کی ذات کی شان تو یہ ہے کہ
اسی سے ہر وجود فائض ہوا ہے، اب اگر اس شان کے ساتھ اس کو
اپنی ذات کا علم ہو جائے گا تو لازم آئے گا کہ اسی کے ساتھ اس میں
وہ ادراک بھی پیدا ہو جائے جس کا تعلق ان امور سے ہے جو ابھی
موجود نہیں ہوئے ہیں، اور یہ خلاف مفروض ہے الحاصل ربوبی علم
ہر اس وجود کو محیط ہے جس کا حصول ہو چکا ہے اور اس کو بھی جس کا
حصول ابھی نہیں ہوا ہے لیکن اس کے حصول کا امکان ہے، اور حق تعالیٰ کی
ذات کو اس حیثیت سے نہیں کہ ان امور کا وجود خارج میں ہے
بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ معقول اور معلوم ہیں، ان سے ایک اضافت
اور نسبت ہے۔" شیخ کا کلام ختم ہوا۔

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ خارج میں شے کا بھی وجود ہو، اور مدرک و عالم کا بھی اعیان و خارج میں وجود ہو، محض اتنی بات اس کے لیے کافی نہیں ہے کہ شے کے ساتھ عالم کو عقلی نسبت پیدا ہو جائے، بلکہ عقلی نسبت کے لیے ضرور ہے کہ خود مُدرَک اور معلوم بھی ایسی حالت میں ہو جس کا تعقل کیا جا سکتا ہو یعنے اس کا وجود عقلی وجود ہو تاکہ اس کے ساتھ عقلی نسبت پیدا ہو سکے، اور عقلی وجود صرف ان ہی صورتوں کا ہو سکتا ہے، جو مادے سے مجرد اور پاک ہیں نہ کہ وہ جن کا وجود مادے کے ساتھ مخلوط ہے، اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مادی موجودات کے ساتھ ان کے اس مادی وجود کی حیثیت سے عقلی نسبت قائم نہیں ہو سکتی۔

فصل

اس فصل میں عقل کے معانی کی تفصیل کی جائے گی، پہلے یہ معلوم ہونا چاہیے جیسا کہ آئندہ علم النفس میں تفصیلی طور پر بتایا جائے گا کہ آدمی کے نفس میں دو قوتیں ہیں، ایک عالمہ (جاننے کی قوت) دوسری عاملہ (عمل کرنے کی قوت) اسی کے ساتھ

روری ہے کہ آدمی کے نفس کی یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے سے جدا
سکتیں، لیکن یہ انسانی نفس کا خاص حال ہے، ورنہ اس کے سوا
نور اور حیوانات ہیں ان کا حال یہ نہیں ہے، چونکہ وجوداً ان کا مرتبہ
ف انسان کے نیچے ہے، اسی سفلی اور تحتانی حقائق ہونے کی وجہ سے
ے قوتوں کا ان میں اجتماع نہیں ہوسکتا۔
آدمی کی قوت عاملہ پر جب غور کیا جاتا ہے، تو ایک بات بدیہی
محسوس ہوتی ہے، یعنے انسانی افعال و اعمال میں بعض اعمال اچھے
ہیں، اور بعض بُرے، پھر ان اعمال و افعال کی بھلائی اور بُرائی کی
نہیں ہوتی ہیں، بعض اعمال و افعال کی بھلائی یا بُرائی کا علم تو
غور و فکر کے بداہتہً ہر شخص کو حاصل ہے، لیکن بعض اعمال کے حُسن و قبح یا
ی اور بُرائی کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ پورے
اس کے متعلق فکر و نظر سے کام نہ لیا جائے پھر اس فیصلے تک پہنچنے
ے، چند مناسب مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے۔
حاصل یہ ہے کہ ایسے اعمال و افعال جن کی بھلائی اور بُرائی کا علم
و فکر کے حاصل نہ ہوسکتا ہو، ان کے لیے تین باتوں کا ہونا ضروری ہے
یک ایسی قوت ہونی چاہیے، جس کے ذریعے سے اچھے اور بُرے
میں تمیز ممکن ہو، یہ تو پہلی بات ہوئی، دوسری چیز وہ مقدمات ہیں،
ذریعے سے بھلی بُری باتوں کو سوچا جاسکتا ہو، تیسری بات خود وہ اعمال و
ہیں، جو بھلے ہونے یا بُرے ہونے کے صفات سے موصوف ہوتے
عقل کے لفظ کا اطلاق لفظی اشتراک کے طور پر ان تینوں باتوں پر
تا ہے۔
پہلی بات یعنے جس قوت کے ذریعے سے اچھی اور بُری باتوں میں
یدا ہوتی ہے، عام طور سے عقل کے لفظ کا اطلاق جمہور اسی معنے پر
ہیں اسی بنیاد پر آدمی کو عموماً عاقل قرار دیا جاتا ہے، بسا اوقات
یہ کے متعلق سمجھتے ہیں کہ وہ عاقل تھے، لیکن کبھی ان ہی کو عاقل کہنا

نہیں کرتے، اس وقت عوام کی غرض یہ ہوتی ہے، کہ عاقل وہی ہے، جو
رکھتا ہو، بہر حال ایسا شخص جو فضل و کمال کے ساتھ سوچ بچار کا مادہ رکھتا ہو،
اس میں اس کا سلیقہ ہو، کہ بھلی باتوں کو اختیار کرے بُری باتوں سے بچا رہے،
م الناس کے نزدیک اسی قسم کا آدمی عاقل سمجھا جاتا ہے۔

عقل کے لفظ کا دوسرا اطلاق وہ ہے جس کا زیادہ چرچا علم کلام والوں میں
جاتا ہے، مثلاً وہ عموماً جو یہ بولتے اور لکھتے ہیں کہ فلاں بات کو عقل چاہتی ہے، یا فلاں
کا عقل انکار کرتی ہے، یا قبول کرتی ہے، تو اس سے ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ
بات عوام کی ظاہر رائے کے مطابق ہے، گویا ایسی بات جو سب کے یا
تروں کے نزدیک مقبول اور مشہور ہو، ظاہر ہے، کہ اس کا شمار عام اور مسلم و
ہور مقدمات میں ہوگا، اور عوام کی ان ہی پسندیدہ خیالات و آراء کو یہ
عقل قرار دیتے ہیں۔

تیسرا اطلاق عقل کا وہ ہے، جس کا ذکر اخلاق کی کتابوں میں کیا جاتا ہے،
یعنے کسی خصلت یا عادت کو حاصل کرنے کے لیے، بعض مجرب اعمال کی ایک
بت تک مشق اور مواظبت و پابندی کو ان کتابوں میں عقل کے نام سے
سوم کیا جاتا ہے، عملی عقل سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں، ان کے ساتھ ان مجرب
عمال و افعال کو وہی تعلق ہوتا ہے، جو نظری عقل سے تصوری و تصدیقی علوم
ور مبادی کو ہے، یہ اطلاقات تو قوت عاملہ کے تھے) باقی قوت عالمہ
یعنے نفس میں علم و ادراک کی جو قوت ہے) جس پر عقل کے لفظ کا اطلاق
تاب النفس میں کیا جاتا ہے، سو اس کی تفصیل یہ ہے:۔

معلوم ہونا چاہیے، کہ عقل کے لفظ کا بایں معنے اطلاق حکماء کے نزدیک
مختلف طریقوں سے کیا جاتا ہے، مثلاً کبھی تو خود اسی قوت کو عقل کہتے ہیں، اور
بھی اس قوت کے ادراکات اور علوم پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، پھر
س قوت کے ذریعے سے جو ادراکات اور علوم حاصل ہوتے ہیں، وہ یا تو ایسے
تصورات اور تصدیقات ہوتے ہیں، جن کا حصول نفس میں پیدائشی طور پر
وتا ہے، یعنے ان کے حصول میں نفس کو کسی فکری عمل و کسب کی ضرورت نہیں

ہوتی، بلکہ فطرۃً نفس کے لیے وہ حاصل شدہ ہوتے ہیں، اور کبھی ان کا حصول نظر و کسب کی راہ سے ہوتا ہے، ادراکات و علوم کی اسی دوسری قسم کو بھی کبھی کبھی عقل کہتے ہیں، یہ توجب ہے، کہ عقل کا اطلاق ادراک و علم کی قوت پر نہیں بلکہ خود ان ہی ادراکات پر کیا جائے، لیکن جب عقل سے علم و ادراک کی قوت مراد لیتے ہیں تو اس کی تفصیل یہ ہے، کہ نفس انسانی کے متعلق اتنی بات تو بدیہی ہے، کہ اس میں حقائق اشیاء کے ادراک کی صلاحیت ہے، اب اس کے بعد نفس کی چند ہی حالتیں ہوسکتی ہیں، یا وہ ہر قسم کے ادراک و علم سے خالی ہوگا، یا ایسا نہ ہوگا، پہلی صورت یعنی ہر قسم کے ادراک و علم سے خالی ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ جب اس میں ادراکات و علوم کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے، تو اس کی حالت گویا اس ہیولیٰ جیسی ہوئی جس میں صلاحیت و استعداد کے سوا کسی قسم کی صورت کا ظہور نہ ہوا ہو، اور قوت صلاحیت کی حالت سے نکل کر کسی صورت نے فعلیت کی شکل اختیار نہیں کی، یہی وجہ ہے، کہ نفس انسانی کی اس حالت کا نام عقل ہیولانی رکھا گیا ہے۔

اور اگر نفس کی حالت ایسی نہیں ہے، بلکہ علوم و ادراک سے وہ خالی نہیں ہے، تو اب دیکھا جائے گا کہ اس میں جو علوم حاصل ہوئے ہیں، وہ کیسے ہیں، صرف اولیات ہیں، یعنے بدیہی امور ہیں جن کے حصول میں نظر و فکر کی حاجت نہیں ہوتی، یا اولیات کے ساتھ ایسے علوم بھی حاصل ہو چکے ہیں، جن کے لیے نظر و فکر کی ضرورت ہوتی ہے، یعنے اولیات کے ساتھ نفس میں نظریات بھی ہیں، پہلی صورت جس میں صرف ان اولیات کا حصول نفس میں ہوتا ہے، جو نظریات کے حصول کے ذریعے بنتے ہیں، تو نفس کی اس حالت کا نام عقل بالملکہ ہے، ملکہ سے مراد قدرت اور سلیقہ ہے، یعنے اس میں اس کا سلیقہ اور اس کی قدرت پیدا ہوگئی ہے، کہ عقل بالفعل کے مقام تک ترقی کر کے پہنچ سکتی ہے، نفس کے اس مرتبے کی تعبیر عقل بالفعل سے جو نہیں کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل عقلی وجود کی حیثیت اسے ابھی حاصل نہیں ہوئی ہے، اور یہ بات صرف اولیات، اور عام معانی و

مفہومات کے حصول سے حاصل نہیں ہو جاتی کیونکہ بالفعل کسی شے کی یافت، محض ان امور کے ذریعے سے نہیں ہوتی، جو ابھی مبہم اور عام ہیں۔ یعنے جب تک ان کا ابہام اور ان کی عمومیت تعین و تقرر کی شکل اختیار کر کے تحصیل پذیر نہ ہو لے اس وقت تک شے کا بالفعل تحصل نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ عقلیات میں ان قضایا کا جو اولیات میں شمار کیے جاتے ہیں ان کا تعلق ان عقلی صورتوں سے جن کا حصول غور و فکر نظر و کسب سے ہوتا ہے، وہی ہوتا ہے، جو مطلق جسم ہونے کی صفت کو محسوسات کے سلسلے میں خاص خاص طبائع سے ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح جسمانی شے خارج اور عین میں محض جسم ہونے کی وجہ سے موجود نہیں ہو سکتی، بلکہ ضرورت ہوتی ہے کہ وہ کسی اپنے مخصوص جسم کی شکل اختیار کرے جو مخصوص طبیعت رکھتا ہو، یونہی ایسا عقلی وجود جو بالفعل وجود رکھتا ہو، اس کا تحصل بھی، صرف کسی عام اولی قضایا کے ذریعے سے نہیں ہوتا، مثلاً صرف وجود یا شے ہونے کی عام صفت سے یا ایسے قضایا جیسا کہ ان قضیوں کا حال ہے یعنے ایک دو کا آدھا ہے یا کل ہمیشہ جز سے بڑا ہوتا ہے۔ اس قسم کے اولی قضایا سے اس کو تحصل میسر نہیں آتا۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے، کہ اس مرتبے میں اگر کسی نفس کو عام نفوس سے اس بنیاد پر امتیاز پیدا ہو جائے کہ اس میں اولیات کی ایک کثیر تعداد پائی جاتی ہے، اور عقلی انوار کے قبول کرنے کی اس میں شدید صلاحیت ہو، گویا اس کی حالت اس بتی جیسی ہو جس میں گندھک ملی ہوتی ہے، اور اسی کے ساتھ اس بتی میں ایسی حرارت بھی پائی جاتی ہو کہ بھک سے خود جل اٹھنے کو وہ تیار ہو جس کی طرف قرآن مجید میں حق تعالیٰ نے یکاد زیتھا یضیٔ ولو لم تمسسہ نار (قریب ہے اس کا تیل کہ بھبھک اٹھے، اگرچہ ابھی آگ نے اس کو چھوا بھی نہ ہو) تو اس قسم کے نفس کو قوت قدسیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں لیکن اگر اس کا یہ حال نہ ہو، تو وہ اس نام کا مستحق نہیں ہے، اور اگر اولیات کے ساتھ نفس میں نظریات کا ذخیرہ بھی جمع ہو چکا ہے تو

دیکھا جائے گا کہ ان نظریات کے حصول کی کیا شکل ہے، اگر ایسی حالت ہے، بالفعل نفس کے سامنے نہ وہ حاضر ہیں نہ بالفعل نفس کو ان کا مشاہدہ ہو رہا ہے، لیکن جب بھی چاہے معمولی توجہ سے نفس ان کو اپنے سامنے حاضر کر سکتا ہے، گویا استحضار کے لیے ذہن کا ادنیٰ التفات کافی ہے، یا یہ شکل نہیں ہے، بلکہ ان نظریات کو نفس کے سامنے دوام حضور حاصل ہے اور ہر وقت دائمی طور پر ان کا مشاہدہ اس کو ہو رہا ہے، پہلی صورت میں نفس کا نام عقل بالفعل رکھا جاتا ہے، اور دوسری صورت میں اس کو عقل مستفاد کہتے ہیں، عقل مستفاد کے مرتبے میں اگر نفس کو اپنے معلومہ صورتوں کا مشاہدہ مبدء فیاض کی ذات میں ہونے لگے، تو اس وقت اس کا نام عقل ہو جاتا ہے۔

اس سلسلے میں عوام الناس کے حلقوں میں جو اس کی بحث چھڑی ہوئی ہے کہ ان ناموں کا اطلاق آیا خود نفس پر ہوتا ہے، یا ان مراتب پر ہوتا ہے۔ یا ان مراتب میں جو معلومات و مدرکات پائے جاتے ہیں وہ ان کے مصداق ہیں، یہ صرف لفظی جھگڑے ہیں، جن میں چنداں فائدہ نہیں ہے، اس لیے کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ ان مراتب میں عقل و عاقل اور معقول سب کے سب ایک ہی ہیں، بلکہ میں پھر اس بحث کو ابتدا سے دہرا کر بیان کرنا چاہتا ہوں، معلم ثانی ابو نصر فارابی اپنے ایک رسالے میں رقمطراز ہیں:-

کتاب النفس میں عقل نظری کے لفظ کا اطلاق حکما کی اصطلاحات کی بنیاد پر چار طریقوں سے کیا جاتا ہے، یعنی عقل بالقوۃ، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال، ان چاروں کو عقل نظری کہتے ہیں عقل بالملکہ کو اسی سلسلے سے انھوں نے اس لیے خارج کر دیا ہے، کہ اس میں اور عقل ہیولانی میں عقل درجے کے حساب سے چنداں فرق اور تفاوت نہیں ہے، کیونکہ عقل کے سلسلے میں جو مرتبہ مطلوب ہے اس کے اعتبار سے یہ دونوں درجے عقل بالقوۃ ہی کے مراتب ہیں، اگرچہ ان میں ایک فعلیت سے ذرا زیادہ قریب ہے اور دوسرا بعید ہے، بہرحال

بالقوت عقل، خواہ کسی نفس کا نام ہو، یا نفس کا کوئی جز ہو، یا اس کی کوئی قوت ہو، ایسی قوت جو تمام موجودات سے ان کی ماہیتوں کو جدا کر سکتی ہو، یا مادّوں سے جدا کر کے صورتوں کے حاصل کرنے کی نفس میں استعداد پیدا کرتی ہے، یا خود ہی اس میں اس کام کی صلاحیت ہوتی ہے، پھر مادّے سے ان صورتوں کو حاصل کر کے انھیں ان موجودات کی ایک صورت یا ان کی چند صورتیں قرار دے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مادّوں سے جو صورتیں حاصل کی جاتی ہیں، ان صورتوں کا ان مادّوں سے حصول اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ نفس کی ذات میں ان کا حصول بہ حیثیت صورت ہونے کے نہ ہو، بہرحال مادّے سے جو صورتیں حاصل ہوتی ہیں، اور نفس کی ذات میں جن کا حصول ہوتا ہے، ان ہی صورتوں کی تعبیر معقولات کے لفظ سے کی جاتی ہے، گویا نفس کا جو نام ہے یعنی عقل کے لفظ سے اس لفظ کو مشتق کر کے ان صورتوں پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، اور یوں اس عاقل ذات کی یہ صورتیں، صورتیں بن جاتی ہیں، اور اس ذات کی حیثیت اب ان صورتوں کے مقابلے میں ایسی ہو جاتی ہے، جیسے مادّے کی حالت صورت کے ساتھ ہوتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مثلاً تم کسی جسمانی مادّے کو فرض کرو، جیسے ایک موم کا ٹکڑا لو، جس میں کوئی نقش یا کوئی صورت ہے، ظاہر ہے کہ یہ نقش یا یہ صورت اس موم کے ٹکڑے کی سطح اور عمق، دونوں میں ہو گی، اور اس مومی مادّے کو یہ صورت چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہو گی اور یوں گویا وہ صورت مادہ بن جاتی ہے، جس طرح وہ سارا مادہ صورت بنا ہوا تھا، یعنی اس وقت جب یہ فرض کیا جائے کہ صورت مادّے کے ہر ہر جز پر چھائی ہوئی ہے (موم والی مثال سے تم بہ آسانی) یہ سمجھ سکتے ہو، کہ نفس کی ذات میں صورتوں کا حصول کس طرح ہوتا ہے، یعنی اس کی حیثیت حاصل شدہ صورتوں کے ساتھ وہی ہے، جو مادّے کو صورتوں کے ساتھ ہوتی ہے

(نفس اور صورتوں میں جو تعلق ہے) اس میں اور مادہ اور مادے میں قائم ہونے والی صورتوں میں جو تعلق ہے، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ جسمانی مادے میں صورتوں کا قیام صرف مادے کی سطح تک محدود رہتا ہے مادے کی گہرائیوں تک ان صورتوں کی رسائی نہیں ہوتی، لیکن نفس کی ذات اور جن معقول صورتوں کا اس میں قیام ہوتا ہے، دونوں کی حالت ایسی ہو جاتی ہے، کہ نفس کی ذات اور معقولات کی ان صورتوں میں کسی قسم کا امتیاز باقی نہیں رہتا، گویا نفس کی ذات کی کوئی علٰحدہ ماہیت باقی ہی نہیں رہتی، بلکہ وہی ذات بجنسہ وہ صورت بن جاتی ہے، ٹھیک اس کی مثال وہی ہے، جیسے کسی نقش یا کسی حلقے میں موم کو ڈھالا جائے خواہ مکعب شکل میں یا مدور شکل میں، ظاہر ہے، کہ اس سانچے کی کیفیت موم کے اندر غرق ہو جائے گی، اور اس کے ہر ہر جزیر طاری ہو کر اس کے طول و عرض عمق سب کو گھیر لے گی، گویا موم اور حلقے کی شکل دونوں ایک ہو جائیں گے۔

مذکورۂ بالا مثال کو پیش نظر رکھ کر چاہیے کہ ارسطوطالیس نے جس ذات کی تعبیر اپنی کتاب النفس میں عقل بالقوۃ سے کی ہے، اس میں صورتوں کے حصول کی کیا کیفیت ہے، اس کو سمجھا جائے، مطلب یہ ہے کہ جب تک نفس کی ذات میں موجودات کی صورتوں کا حصول نہیں ہوتا، اس وقت تک ٹھیک اسی طرح جو مثال مذکور میں (موم) کی حالت تھی، وہ بھی عقل بالقوت کی حیثیت میں موجود رہتی ہے، پھر جب اس میں ان معلومات اور معقولات کا حصول ہوتا ہے، جنہیں خارجی مواد سے پیدا اور منتزع کیا جاتا ہے، تو اب وہ عقل بالفعل بن جاتی ہے، اور یہ معلومات و معقولات بھی بالفعل معلومات و معقولات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے یعنے ذہن جب تک خارجی مواد سے ان کو حاصل نہیں کرتا ان کی حیثیت بھی بالقوۃ معقولات ہونے کی تھی، لیکن اس انتزاعی کارروائی کے بعد نفس کی ذات کے یہی معقولات

صورتیں بن جاتی ہیں، اور نفس کی ذات عقل بالفعل ہونے کی حیثیت انھی چیزوں کے ذریعے سے حاصل کرتا ہے جو بالفعل معقولات ہیں، کیونکہ ان معقولات کا بالفعل معقولات بننا اور نفس کی ذات کا عقل بالفعل بننا دونوں درامل ایک ہی بات ہے، ہم جو نفس کی ذات کے متعلق یہ بولتے ہیں کہ وہ عاقل اور عالم ہے، تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ معلومات اور معقولات اس کی صورت بن گئے ہیں، اور اسی طرح بنے ہیں کہ نفس کی ذات خود وہی صورت بن گئی ہے۔

ان تمام امور کا حاصل یہ نکلا کہ نفس کی ذات کا بالفعل عاقل ہونا، اس کا بالفعل عقل ہونا اور بالفعل معقول ہونا، ان سب کے ایک ہی معنے ہیں، اور ان سارے اطلاقات کی وجہ بھی ایک ہی ہے۔

باقی معقولات کی وہ حیثیت یعنے جب تک وہ بالقوۃ معقولات رہتے ہیں، اور بالفعل معقولات ہونے کی حیثیت اختیار نہیں کرتے، تو جو حالت ان کی بالفعل معقولات ہونے کے وقت ہوتی ہے وہی حالت بالقوۃ معقولات ہونے کے وقت نہیں ہوتی، یعنے ان معقولات کا خود اپنا ذاتی وجود، قبل بالفعل معقول ہونے کے جن حالات اور کیفیات پر وہ مشتمل ہوتا ہے، ضروری نہیں ہے کہ بالفعل معقولات ہونے کے بعد بھی ان ہی حالات وکیفیات سے ان کا تعلق باقی رہے، مثلاً بالفعل معقول ہونے سے پہلے وہ کبھی این (یعنے مکان) سے تعلق رکھتے ہیں، کبھی وضع کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں، کبھی وہ مقدار اور کم کے سلسلے کی چیز ہوتی ہے، کبھی مختلف جسمانی کیفیتوں سے متصف ہوتے ہیں، کبھی ان کا تعلق مقولہ ان ینفعل (اثر قبول کرنا) اور کبھی ان یفعل (اثر ڈالنا) وغیرہ سے ہوتا ہے، لیکن وہی جب بالفعل معقولات کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں، تو اس وقت مذکورۂ بالا مقولوں میں اکثر مقولوں سے ان کا تعلق باقی نہیں رہتا، اور اسی بنیاد پر سمجھنا چاہیے کہ بالفعل معقولات بننے کے بعد ان کے وجود کی دوسری نوعیت ہو جاتی ہے، جو پہلے وجود سے مختلف ہوتی ہے، اور

ان معقولات سے یا ان میں اکثر معقولات سے جو معانی اور صفات سمجھ میں آتے ہیں، ان کی حالت اور ان کا طریقہ وہ نہیں تھا جن طرز پر یہ معقولات بننے سے پہلے یہ پائے جاتے تھے، اس کو ایک مثال سے سمجھو کہ این (یعنے وہ ہیئت جو مکان میں رہنے کی وجہ سے جسم میں پائی جاتی ہے) سے جو چیز آدمی کے ذہن میں آتی ہے، اور جو بات اس سے سمجھی جاتی ہے، اس معنے میں اگر غور کروگے، تو (اس ذہنی معنے) میں یا تو تمھیں سرے سے این کے جو صفات ہیں وہ نہیں ملیں گے، یا این کے لفظ کو بول کر ایسی صورت میں ایک ایسا معنے مراد لوگے، جس کا تحقق اس طور پر نہیں ہے، جس طور پر (خارجی اینؔ) پایا جاتا ہے، ابھی ثابت ہوا کہ جب بالقوۃ معقولات بالفعل معقولات بن جاتے ہیں تو اس وقت وہ بھی عالم کے مختلف موجودات میں سے ایک موجود بن جاتے ہیں، اور معقولات ہونے کی حیثیت سے ان کا شمار بھی موجودات کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ موجودات کی عام شان یہی ہے کہ ان کا تعقل ہوسکتا ہے، اور ان کو معلوم بنایا جاسکتا ہے، اور نفس کی ذات کے لیے وہ صورت بن سکتے ہیں۔

بہرحال جب یہ ہوسکتا ہے، اور اس کے ناممکن ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ معقولات اور معلومات اس حیثیت سے کہ وہ بالفعل معقولات ہیں اور بالفعل عقل ہیں، کوئی وجہ نہیں ہوسکتی کہ ایسی حیثیت میں رہنے کے باوجود ان کو معلوم اور معقول نہ بنایا جائے، اور جب ان کو ان کی اس حیثیت کے ساتھ معقول بنایا جائے گا، تو ظاہر ہے کہ اس وقت جس چیز کا تعقل کیا جائے گا اور جسے معقول بنایا جائے گا، وہ کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جو عقل بالفعل کی غیر ہے، بلکہ ایسی صورت میں واقعے کی نوعیت یہ ہوگی کہ جو چیز عقل بالفعل ہے، چونکہ ایک معقول اس کی صورت بن گیا ہے اس لیے اس صورت کے تعلق سے تو وہ عقل بالفعل ہے، اور دوسرے معقول کے اعتبار سے وہ عقل بالقوہ ہے، یعنے وہ معقول جس کا حصول عقل میں بالفعل نہیں ہوا ہے، پھر جب یہ دوسرا معقول بھی حاصل ہوجائے گا، تو اس وقت

پہلے معقول کے حساب سے بھی وہ عقل بالفعل ہوگی اور دوسرے کے اعتبار سے بھی۔
لیکن اگر کسی عقل میں فعلیت تمام معقولات اور معلومات کے اعتبار سے
حاصل ہو جائے اور اس طور پر وہ موجودات کے سلسلے کی ایک چیز بن جائے یعنے
بالفعل تمام معقولات وہ بن جائے، تو ظاہر ہے کہ جو عقل اس طریقے سے
بالفعل ہو چکی ہے، اس کا جب تعقل کیا جائے گا، تو کوئی ایسی چیز نہیں نکل سکتی
جو اس بالفعل عقل کی ذات سے خارج ہو۔"

فارابی نے یوں ہی اپنے سلسلۂ کلام کو آگے بڑھاتے ہوئے، آخر میں ان
الفاظ پر اپنے بیان کو ختم کیا ہے:۔

پھر جب یہاں ایسی چیزیں بھی ہیں کہ جن کی صورتوں
کے لیے مادے کی ضرورت نہیں ہے تو نفس کی ذات کو اس کی ضرورت
نہ ہوگی کہ انھیں مادے سے حاصل کرے، بلکہ نفس ان سے براہ راست
تعلق پیدا کر لیتا ہے، اور مادے سے ان کو حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ
نفس کے لیے کہ وہ خود حاصل شدہ ہوتے ہیں، اس قسم کی غیر مادی
صورتوں کا تعقل نفس اسی طریقے پر کرتا ہے جس طریقے سے خود اپنی
ذات کا تعقل بہ حیثیت عقل بالفعل ہونے کے کرتا ہے،۔ الغرض ان
غیر مادی صورتوں کا نفس تعقل کرتا ہے، اور اس کا یہی تعقل ان صورتوں کا
وجود ہو جاتا ہے یعنے جس طرح ان کا ایک وجود تو وہ تھا جو تعقل سے
پہلے تھا اور وہ بھی مادے سے مجرد تھا اسی طرح یہ دوسرا عقلی وجود بھی
ان ہی کا ہے، جو مادے سے مجرد ہے، ایسی صورتیں جو مادے میں نہیں
پائی جاتیں ان کا جب تعقل کیا جاتا ہے سمجھنا چاہیے کہ ان کا ہمیشہ یہی
حال رہتا ہے، یعنے ان کا ذاتی وجود اور ان کا وہ وجود جس کا ہمیں
تعقل ہوتا ہے، دونوں ایک ہی ہیں،۔ الغرض جو چیز ہم میں بالفعل عقل
کی شکل اختیار کرتی ہے یعنے ہماری اپنی ذات اور جو چیز ہم میں حاصل
ہو کر عقل بالفعل بنتی ہے، یعنے ہمارے معقولات یہ دونوں باتیں
ان صورتوں کے متعلق جو مادے میں نہیں پائی جاتیں اور نہ پائی

جا سکتی ہیں ایک ہی ہیں۔ پس چاہیے کہ اسی طرز پہ یہ بات سمجھی جائے کہ جو صورتیں مادے سے مجرد ہوتی ہیں وہ عالم ہی میں پائی جاتی ہیں، لیکن ان صورتوں کا کامل تعقل نفس کو اسی وقت ہو سکتا ہے جب تمام معقولات کا نفس کو تعقل ہو لے اور عقل مستفاد کے درجے تک وہ ترقی کر جائے، اس کے بعد یہ مجرد صورتیں بھی نفس کی معقول بن جاتی ہیں اور یوں یہ مجرد صورتیں عقل کی بہ حیثیت عقل مستفاد ہونے کے صورتیں بن جاتی ہیں، اور عقل مستفاد کی حیثیت ان صورتوں کے ساتھ تقریباً وہی ہوتی ہے جو کسی صفت کے ساتھ اس کے موضوع اور محل کی ہوتی ہے اور خود عقل مستفاد بھی عقل بالفعل کے لحاظ سے صورت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور عقل بالفعل اسی صورت، یعنے عقل مستفاد کے لیے موضوع اور مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے، اور عقل بالفعل نفس کی ذات کے لیے گویا صورت ہوتی ہے، اور نفس کی ذات عقل بالفعل کے مقابلے میں مادے کے مشابہ ہو جاتی ہے، اسی کے بعد صورتوں میں پھر تنزل اور انحطاط شروع ہوتا ہے، تا این کہ تنزل کی اس رفتار کی انتہا مادی جسمانی صورتوں پر پہنچ کر ختم ہوتی ہے، لیکن اس سے پہلے صورتوں کے وجود میں ارتقائی کیفیت پائی جاتی ہے، کہ آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہوئے بالآخر ارتقاء کی آخری حد اس پر ختم ہوتی ہے، کہ مختلف طریقوں سے مادی تعلقات سے صورتیں آزاد ہوتے ہوئے، اس درجہ پر پہنچ جاتی ہیں، جہاں مادے سے کوئی لگاؤ ان کا باقی نہیں رہتا، مادی تعلقات سے آزادی کے جو مختلف طریقے ہیں یہ کمال اور تجرید کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں۔

بہرحال وجود کے اس سلسلۂ دراز میں صورتوں کے اندر ایک خاص ترتیب پائی جاتی ہے، اور ناقص صورتوں کے مقابلے میں ایسی چیزیں مسلسل نکلتی چلی آتی ہیں جن کی صورتیں ان سے زیادہ کامل و مکمل ہوتی ہیں حتی کہ بالآخر کامل صورتوں کی اس ترتیب کی انتہا

اس چیز پر ہوتی ہے، جس سے نقص اور کمی کی ابتدا ار شروع ہوتی ہے
نفس کے آغاز کا بھی مقام عقل مستفاد کا مقام ہے، پھر اب اس نقص میں
اضافہ شروع ہوتا ہے، اور بہ تدریج گھٹتے گھٹتے، بالآخر اس کی انتہا
نفس کی ذات پر ہوتی ہے، اور اس سے نیچے اتر کر نفسانی قوتوں کا
درجہ آتا ہے، وہاں سے اتر کر تنزل کی یہ حالت طبعی قوتوں تک پہنچی ہے،
اور یوں ہی اترتے ہوئے بات اسطقسات (عناصر) کی ان صورتوں تک
پہنچی ہے، جن کا شمار سلسلۂ وجود میں فرومایہ ترین خسیس صورتوں کے
ذیل میں کیا جاتا ہے، عناصر کی ان صورتوں کا موضوع اور محل بھی، تمام
موضوعوں کے مقابلے میں ادنیٰ ترین خیال کیا جاتا ہے، یعنے وہی جس کا نام
"مادۂ اولیٰ" یا مادے کی ابتدائی حالت ہے"۔ معلم ثانی کا بیان ختم ہوا۔

معلم ثانی کے اس طویل بیان میں، اس کے کھلے تصریحات موجود ہیں کہ عاقل اور عالم کی ذات معقولات اور معلومات سے متحد ہوتی ہے، یعنے عاقل و معقول کے اتحاد کا بھی دعویٰ کیا گیا ہے، نیز اسی کے ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے، کہ انسان کی صورت ایسی فعالی عقل بسیط بن جا سکتی ہے، جس میں تمام معقولات متحد ہوتے ہیں۔

معلم ثانی کے ان کھلے کھلے تصریحات کے بعد، نیز ہمارے پاس اثولوجیا نامی کتاب ہے، جو معلم اول ارسطوطالیس کی طرف منسوب ہے، اس میں جو عبارتیں پائی جاتی ہیں، اور خود شیخ رئیس نے اس فیلسوف اعظم (ارسطو) کے بعض تلامذہ اور شاگردوں کی جو عبارتیں نقل کی ہیں، میری مراد فرفوریوس سے ہے، جس کے متعلق شیخ نے لکھا ہے، کہ عقل و معقولات کے متعلق اس کا ایک مستقل رسالہ ہے، جس میں "عاقل و معقولات" کے اتحاد کا دعویٰ کیا گیا ہے، اور یہ کہ عاقل کا عقل فعال سے بھی اتحاد ہوتا ہے، اس کے سوا اسکندر افرودیسی جسے شیخ فاضل المتقدمین کے لقب سے ملقب کرتا ہے، اس کا بھی ایک رسالہ جس میں اسی مسئلے پر بحث کی گئی ہے، ہمارے پاس موجود ہے، الغرض ان تمام شواہد و تصریحات کے بعد آخر اس شریف دعوے کے انکار کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، ایسے لوگ جنہوں نے صحیح طور پر اس مسئلے کی اصل حقیقت تک پہنچنے کی کوشش نہیں کی، اور اس دعوے کا جو واقعی

مطلب ہے اس کو انھوں نے جیسا کہ چاہیے منقح نہیں کیا، جیسا کہ شیخ اور جو لوگ آج تک شیخ کے بعد پیدا ہوتے رہے ان کا حال ہے، لیکن باوجود اس کے اس کی تردید میں بلیغ کوشش سے کام لینا کس طرح درست ہوسکتا ہے، بلکہ جن کی رسائی اس مقام تک نہیں ہوئی ہے، چاہیے کہ وہ اس وصیت پر عمل پیرا ہوں جس کا ذکر شیخ نے اپنی کتاب اشارات کے آخر میں کیا ہے۔

فصل

اس فصل میں خصوصیت کے ساتھ عقل کے ان معنوں کو بیان کیا جائے گا جن کا ذکر اسکندر افرودیسی نے معلم اول ارسطوطالیس کی رائے کے مطابق کیا ہے، اپنے خاص رسالے میں اسکندر لکھتا ہے :۔

ارسطوطالیس کے نزدیک عقل کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم کا نام عقل ہیولانی ہے، "ہیولانی" کے لفظ سے میری مراد ایک ایسی چیز ہے جو موضوع اور محل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو، یعنی کوئی ایسی چیز ہو جس کی تعیین اشارے سے ممکن ہو، اور اس میں کسی صورت کے پائے جانے کی گنجائش ہو، پھر ہیولی چونکہ نام ہے اس چیز کا جو سب کچھ ہوسکتی ہے (یعنی ہر قسم کی صورت اختیار کرسکتی ہے، مطلب یہ ہے کہ ہیولی کی ذات خود بھی امکان ہی کی حیثیت رکھتی ہے) اسی طرح عقل ہیولانی کی ذات جو کچھ بھی ہے وہ صرف ایک بالقوۃ اور استعدادی حال کا نام ہے اسی مشابہت کی بنیاد پر عقل کی اس قسم کو بھی عقل ہیولانی کہتے ہیں (کہ اس میں بہ ذات خود کوئی معلوم نہیں پایا جاتا، لیکن ہر قسم کے معلومات کے حصول کی اس میں گنجائش ہوتی ہے) بہرحال جس عقل میں اب تک کسی قسم کا کوئی معلوم اور معقول حاصل نہیں ہوا ہے، لیکن اس میں اس کی گنجائش ہے، کہ چیزوں کو دریافت کرے اور ان کو اپنا معقول بنائے، اس لیے ایسی عقل عقل ہیولانی ہوئی، اور نفس کی جس قوت کا یہ حال ہے وہ عقل ہیولانی کے نام سے موسوم ہوتی ہے، اس کا شمار ان موجودات کے سلسلے میں نہیں کیا جاتا، جو بالفعل موجود ہوچکے ہیں،

لیکن اس میں اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ ہر ایسی چیز جو موجود ہے ان کا تصور کر سکے ایسی چیز جو ہر شے کا ادراک کر سکتی ہے، اور ہر چیز کی عالم بن سکتی ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنی مخصوص فطرت اور طبیعت کی بنیاد پر بالفعل ان معلومات اور مدرکات میں سے کوئی معلوم اور مدرک بن جائے، جن کا وہ ادراک کر سکتی ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو گا، تو پھر جس وقت وہ دوسری خارجی اشیاء کا ادراک کرنے لگے گی، اس کی یہی صورت اس ادراک میں مانع آئے گی اور ان اشیاء کے تصور سے اسے روکے گی، آخر حواس ہی کو دیکھو کہ جو چیزیں خود حواس کے اندر پائی جاتی ہیں ان کا ادراک حواس کو نہیں ہوتا مثلاً بینائی کی قوت جس سے رنگوں کو معلوم کیا جاتا ہے، جس آلے میں یہ قوت پائی جاتی ہے، اور جن کے ذریعے سے بینائی کا ادراک پیدا ہوتا ہے، ان کا کوئی خاص رنگ نہیں ہوتا، اسی طرح جس ذریعے سے سونگھنے کا احساس پیدا ہوتا ہے، اس میں خود کسی قسم کی کوئی خاص بو نہیں ہوتی، حالانکہ ہر قسم کی بو کا ادراک اسی سے ہوتا ہے، اسی طرح قوت لامسہ (چھونے کی قوت) سے حرارت یا برودت، نرمی اور سختی وغیرہ کے ان مدارج کا احساس نہیں ہوتا جو درجے میں قوت لامسہ کے برابر ہوں، کیونکہ ایسی چیز جس میں ان امور کے ادراک کی گنجائش اور امکان ہو، جب وہ جسم کی شکل میں موجود ہو گی، تو اس کا مذکورۂ بالا متضاد کیفیتوں سے خالی ہونا ناممکن ہے، اس لیے ہر جسم طبعی کے لیے پیدا ہونے کے بعد ضرور ہے کہ وہ ملموس (چھونے کے قابل ہو)۔

الغرض جس طرح حواس کو ان چیزوں کا ادراک نہیں ہو سکتا جو خود ان کے لیے ثابت ہوں، اور ان میں پائی جاتی ہوں اور نہ ان میں وہ تمیز بخش سکتے ہیں، اسی طرح اگر معلومات اور معقولات کے متعلق کسی قسم کا بھی ادراک اور کسی قسم کی بھی تمیز عقل میں پائی جائے گی، تو یہ نہیں ہو سکتا کہ عقل ان ہی معقولات و معلومات میں سے کوئی ایک چیز ہو جن کا وہ ادراک کرتی اور جن میں امتیاز اسے حاصل ہوتا ہے لیکن

چونکہ وہ ان معقولات و معلومات میں سے ہر ایک کا ادراک کرتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس میں ہر ایک کے ادراک و تعقل کا امکان ہو، اور ایسی صورت میں ناگزیر ہے کہ جتنے موجودات ہیں ان میں سے عقل بالفعل کوئی ایک چیز نہ ہو، بلکہ ہر ایک کے اعتبار سے اس کا وجود بالقوت ہی رہے گا، اور اس وقت اس کے عقل ہونے کے یہی معنے ہوں گے، کیونکہ حواس کا قیام اگرچہ اجسام ہی میں ہوتا ہے لیکن باایں ہمہ حواس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان چیزوں میں سے نہ ہو، جن کا حواس کو ادراک ہوتا ہے، بلکہ بالفعل حواس ان امور مدرکہ کا غیر ہوگا، کیونکہ کسی اثر پذیر منفعل جسم کی کسی قوت ہی کا نام تو حواس ہے، یہی وجہ ہے، کہ ہر حاسہ ہر قسم کے محسوسات کا ادراک نہیں کرسکتا (مثلاً بینائی سے آواز کا یا شنوائی سے رنگ کا ادراک ممکن نہیں) اور اس کا سبب یہی ہے کہ حاسہ بھی بجائے خود ایک بالفعل شے ہے۔

لیکن عقل کی حالت اس سے کچھ مختلف ہے، جیسے عقل کو اشیاء کا ادراک کسی جسم کے ذریعے سے نہیں ہوتا اور نہ کسی جسم اور کسی اثر پذیر منفعل شے کی قوت و طاقت کا نام عقل ہے، اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ عقل کو ان موجودات کے ذیل میں شمار نہیں کیا جاسکتا، جو بالفعل موجود ہیں، اور نہ عقل ان چیزوں کے سلسلے میں منسلک ہوسکتی ہے، جن کی تعیین حسی اشارے سے کی جاتی ہے، بلکہ عقل ایک خاص قوت کا نام ہے، جو صورتوں اور معقولات کو قبول کرتی ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب نفس مکمل ہو جاتا ہے، اور ابھی تکمیل نفس کا نام عقل ہیولانی ہے، اور یہ عقل ہر اس شخص میں پائی جاتی ہے، جس کا نفس کامل اور تام ہو چکا ہو، میری مراد کامل نفس سے انسان ہے، (اس لیے کہ انسان کے سوا حیوانی نفوس ہوں یا نباتی یہ نفس کی ناقص غیر کامل شکلیں ہیں) یہ تو عقل کی پہلی قسم تھی۔

دوسری قسم اس کی وہ ہے، جب ادراک و تعقل کا کام عقل

شروع کر دے، اور اس میں تعقل کا سلیقہ پیدا ہو چکا ہو، معقولات کی صورتوں کے حاصل کرنے کی خود اپنی ذاتی قوت سے وہ قادر ہو چکی ہو، عقل کی اس قسم کا حال تقریب قریب اُن کاریگروں، اور ارباب صنعت وحرفت کے مانند ہے، جن میں اپنے اپنے متعلقہ کاروبار کے انجام دینے کا ملکہ پیدا ہو چکا ہو، یہ خلاف عقل کی پہلی حالت کے کہ وہ ان لوگوں کے مشابہ نہیں تھی، بلکہ عقل ہیولانی کو ان لوگوں سے زیادہ مشابہت ہے، جن میں ان صنعتوں کے انجام دینے کی قوت اور صلاحیت ہو، اور اسی قوت کی وجہ سے بالآخر وہ کاریگر اور صناع بن جائیں، لیکن یہی بات جب مشق اور ملکے کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور اس میں سمجھنے بوجھنے، اور کرنے دھرنے کا جب سلیقہ پیدا ہو جاتا ہے، تو اس کو عقل ثانی کہتے ہیں، اور یہ عقل ان ہی لوگوں میں پائی جاتی ہے جنہوں نے کسی کمال کو سیکھا ہو، اور جو ہونا چاہتے ہوں وہ ہو چکے ہوں۔

عقل کا تیسرا درجہ یا تیسری قسم مذکورۂ بالا دو قسموں سے الگ چیز ہے، اس کا نام عقل فعال ہے، اور یہ دراصل اس قوت کا نام ہے، جو عقل ہیولانی کو ملکے والی عقل کے درجے تک پہنچا دیتی ہے۔

عقل فعال کس طرح اپنے کام کو انجام دیتی ہے، ارسطو کے بیان کے مطابق، ٹھیک اس کی مثال روشنی ہے، یعنے مختلف رنگوں میں جو اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ آدمی اپنی قوت بینائی سے ان کا ادراک کرے، لیکن اس صلاحیت کو بالفعل کر دینا، یعنے واقعی رنگ نظر آنے لگیں، یہ کام روشنی انجام دیتی ہے، یہی حال عقل فعال کا ہے کہ عقل ہیولانی جو بالفعل نہیں، بلکہ ایک قسم کی بالقوت عقل ہے، اس کو عقل فعال عقل بالفعل بنا دیتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ عقل ہیولانی میں وہ عقلی تصور کا ملکہ پیدا کر دیتی ہے، کیونکہ صورتوں میں معقول اور معلوم بننے کی صلاحیت تو ہوتی ہی ہے، اسی صلاحیت کو عقل فعال فعلیت کا رنگ دیدیتی ہے، اسی بنا پر اس کو عقلی تصور کا فاعل قرار دیا گیا ہے، اور اسی بنیاد پر

کہا جاتا ہے کہ عقل ہیولانی کو کھینچ کر وہ عقل بالفعل کے مرتبے تک پہنچا دیتی ہے، پس جس طرح گذشتہ بالا دو قسمیں عقل کہلاتی ہیں عقل فعال کو بھی عقل ہی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، کیونکہ اسی کی وجہ سے تو ہیولانی صورتیں جو بالقوت معقول اور معلوم تھیں بالفعل معقول و معلوم بن جاتی ہیں، اور عقل فعال اس کام کو اس طرح انجام دیتی ہے، کہ ان صورتوں کو اس ہیولی اور مادے سے وہ جدا کرتی ہے، جن کے ساتھ وہ بالفعل موجود تھیں، اور اس تجریدی عمل کے بعد اب وہ صورتیں بالفعل معقول بن جاتی ہیں، اب اگر ان صورتوں میں سے ہر صورت کا بالفعل تعقل حاصل ہو جائے تو ظاہر ہے، کہ یہ صورتیں بالفعل معقول و معلوم بھی بن جائیں گی، اور یہی بالفعل عقل بھی ہوں گی، اگرچہ اس سے پہلے نہ وہ معقول و معلوم تھیں، اور معقول و معلوم ہونا ان کی طبیعت کا اقتضا بھی نہ تھا۔ (اور یہ جو کہا گیا کہ ہیولانی صورتیں ہیولی سے جدا ہونے کے بعد بالفعل معلوم و معقول بھی بن جاتی ہیں، اور وہی بالفعل عقل بھی ہوتی ہیں) تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں کے سوا جن کا تعقل و تصور کیا گیا ہے، یعنی صور معقولہ کے سوا عقل بالفعل کوئی دوسری چیز نہیں ہے، بلکہ ان ہی صورتوں کو عقل بالفعل کہتے ہیں، الغرض ہر صورت جن کا مطلقاً تعقل اور تصور ابھی حاصل نہ ہوا ہو، اور اس کے بعد پھر ان کو معقول بنایا جائے، تو یہی صورت عقل بن جاتی ہے، اس لیے کہ بالفعل علم جس طرح اسی معلوم کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو بالفعل معلوم ہو چکا ہو، (اسی طرح عقل بالفعل بھی معقول بالفعل ہی کا نتیجہ ہے)۔

بہرحال عقل فعال صورتوں کے تعقل اور ادراک میں جو کام کرتی ہے، ان کے متعلق چند احتمالات ہیں، یعنی خود تن تنہا وہ عقل ہیولانی کی تربیت و پرداخت کرتی ہے، اور وہی

(اس کے ہیولانی صفات کو) ان ہی اجزا (یعنے غیر مادّی نوری کیفیات) کی شکل میں بدل دیتی ہے، اور تحلیل و ترکیب کے مختلف اعمال سے متاثر کرکے (اسے عقل بالفعل تک پہنچاتی ہے ایسی صورت میں یہ تسلیم کرنا پڑے گا، کہ عقل فعال ہی عقل ہیولانی کی خالق ہے، آیا یہ صورت نہ ہوگی بلکہ آسمانی اجرام کی مرتب و منظم حرکات کی اعانت سے اس کام کو انجام دیتی ہے، کیونکہ جو چیزیں اس مادّی عالم میں پائی جاتی ہیں ان کو (وجود کے اصل سرچشمے سے) دوری اور نزدیکی کی نسبت ان ہی حرکات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، خصوصاً آفتاب کی حرکت کو اس میں سب سے زیادہ دخل ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے، کہ دونوں طریقوں سے کام انجام پا رہا ہو، اور یوں سمجھا جائے، کہ آسمانی اجرام کی حرکت سے طبیعت کی پیدائش ہوتی ہے اور طبیعت کے پیدا کرنے کے یہی معنے ہیں کہ اشیاء کی تدبیر و تنظیم کا کام عقل کے ساتھ کیا جائے، میں یہ سمجھتا ہوں، کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں، کہ ادنیٰ درجے کی چیزیں جو خساست اور دناوت کے انتہائی مرتبے پر پائی جاتی ہیں، ان میں عقل یعنے عقل الٰہی اثر انداز نہیں ہوتی، جیسا کہ ظلمہ (زنادیق) والوں کا خیال ہے (اور ظلمت کا خالق اسی لیے یزدان سے الگ مانتے ہیں) لیکن یہ بات مذکورۂ بالا خیال کے مخالف ہے، (خصوصاً اس وقت جب عقل فعال کو تن تنہا اثر انداز مانا جائے)۔

بہرحال جو کچھ بھی اس عالم میں پایا جاتا ہے، اس میں عقل یا کوئی خاص عنایت اور توجہ پائی جاتی ہے جس کے مصالح نمایاں ہیں، اور جس عنایت کا ظہور ہمارے سامنے اس عالم میں ہو رہا ہے، اس کے محل الٰہی اجسام ہیں، (یعنے وہ اجسام جسے انسانی ہاتھوں نے نہیں بنایا ہے) اور نہ ہماری فطرت اور طبیعت کا یہ اقتضاء ہے، کہ ہم تعقل کریں، اور نہ یہ ہمارا طبعی فعل ہے، لیکن ہوتا یہ ہے، کہ ٹھیک جس وقت ہم پیدا ہوتے ہیں، قدرتی طور پر ہمارے اندر اس عقل کا

قوام پایا جاتا ہے، جیسے عقل کی پہلی قوت یا پہلا درجہ سمجھا جائے یعنے عقل ہیولانی کا مادہ ہمارے اندر ہماری پیدائش کے ساتھ پایا جاتا ہے، اسی کے ساتھ ہمارے اندر اس عقل کی پیدائش کا کاروبار خارج سے شروع ہوتا ہے جسے عقل بالفعل کہتے ہیں۔

چونکہ جب کسی چیز کا تعقل اور ادراک کیا جاتا ہے تو اس میں یہ نہیں ہوتا کہ ایک چیز اپنی جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ چلی جاتی ہے، مثلاً محسوسات کی صورتوں کا نہیں جب احساس ہوتا ہے تو ان محسوسات کا قیام (اب بجائے اپنی جگہ کے) ہمارے حواس میں نہیں ہو جاتا ہے۔

اسی طرح عقل فعال جو ہمارے نفس پر خارج سے اثر انداز ہوتی ہے، اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اس مادّی عالم سے مفارق اور جدا ہے، تو اس کا بھی یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ اثر اندازی کے وقت پہنچتی ہے، بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے، جو ہمیشہ عالم مادی سے مفارق اور جدا رہتی ہے، اور بغیر کسی مادّے اور ہیولی کے وہ بہ ذات خود قائم رہتی ہے، پھر اسی عقل فعال کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ہمیں کبھی چھوڑ دیتی ہے تو اس کا بھی یہ مقصد نہیں ہے، کہ اس میں کوئی مکانی تبدیلی پیدا ہوتی ہے، بلکہ یہ مراد ہے، کہ اس وقت تعقل اور نظر و کسب کا کام وہ نہیں کرتی، گویا ہم سے متعلق ہونے سے پہلے جو اس کا حال تھا وہی حال اس کا واپس ہو جاتا ہے۔

اسکندر افرودیسی کا رسالہ ختم ہوا، میری غرض اس رسالے کے نقل کرنے سے یہ ہے، کہ نفس اور معقولات نفس، میں اور عقل فعال میں جو اتحادی علاقہ پایا جاتا ہے، جو لوگ اس نظریے کے مدعی ہیں، ان کے دعوے کی مزید توثیق اور تحقیق ہو، بات چونکہ دقیق اور حد سے زیادہ نازک و عمیق ہے، اس لیے ضرورت ہوئی کہ اس مسئلے کے متعلق زیادہ بسط و تفصیل سے کام لیا جائے، شاید ارباب سلوک میں جن کی استعدادیں اچھی ہیں، انھیں اصل مقصد تک

پہنچنے میں اس سے کوئی اعانت میسر ہو۔

فصل

عقل ہیولانی عقل بالفعل بن جاتی ہے، اس مسئلے کے متعلق ابھی بعض پیچیدگیاں باقی ہیں، اس فصل میں اسی دشواری کے حل کی کوشش کی جائے گی، اس مسئلے کے متعلق دشواری دو طریقوں سے پیدا ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ تو وہی ہے جس کا ذکر ہو بھی چکا ہے، یعنے انقلاب حقیقت کا الزام عائد ہوتا ہے، مطلب یہ ہے، کہ نفس انسانی کے متعلق یہ مسلّم ہے، کہ اجسام کی طبعی صورتوں میں اس کا شمار ہے، اور ان ہی اجسام کے اشتقاقی فصول جو ان پر محمول ہوتے ہیں، ان ہی میں ایک فصل نفس انسانی بھی ہے، اسی فصل کو جب حیوانی جسم کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں، تب ایک طبعی نوع یعنے انسان کا وجود حاصل ہوتا ہے تو ظاہر ہے، کہ یہی نفس انسانی جس کا یہ حال ہے، اسی کے متعلق یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ عقلی جوہر بن جاتا ہے اور ان صورتوں میں ایک معقول صورت سے متحد ہو جاتا ہے، جن کا شمار مجرد غیر مادی صورتوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، اور جن کا عالم اجسام و مواد سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف میں پہلے سے اشارہ کرتا چلا آرہا ہوں، یعنے میں نے بتایا تھا کہ شے کا وجود، اور شے کی ماہیت دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور وجود میں جائز ہے، کہ شدت پذیری کی کیفیت کو وہ قبول کرے، اور قاعدہ ہے، کہ شدت پذیری ایک ایسی کیفیت ہے جس کے ذریعے سے یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک شخص اپنی نوع کے نیچے سے بہ تدریج اتصالی طور پر اس طرح منتقل ہو، کہ اس کا اندراج بالقوۃ طریقے سے کسی دوسری نوع کے تحت ہو جائے، جیسا کہ سیاہی، اور حرارت میں شدت پذیری کی کیفیت کی وجہ سے یہ صورت پیش آتی رہتی ہے۔

دشواری پیدا کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ حکماء نے یہ ثابت کیا ہے، کہ جسم دو جوہروں یعنے ہیولی اور صورت سے مرکب ہے، جس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جسم میں ایک طرف تو اتصالی صورت نظر آتی ہے اور اسی کے ساتھ اس میں دوسری چیزوں کے قبول کرنے کی قوت و استعداد بھی

پائی جاتی ہے، چونکہ کسی بسیط شے کے متعلق یہ نا ممکن ہے کہ اس میں ایک چیز کی تو فعلیت ہو، اور اسی کے ساتھ اسی وقت اس میں کسی دوسری چیز کی قوت و استعداد بھی ہو، پس ضروری ہوا کہ جسم کو دو چیزوں سے مرکب مانا جائے، تاکہ ایک جزر کے اعتبار سے اس میں استعداد و قوت کے پہلو کی توجیہ ہو سکے اور دوسرے جزر کے اعتبار سے فعلیت کے پہلو کی ضمانت حاصل ہو، نیز ان ہی حکمار نے اس پر یہی دلیل قائم کی ہے کہ نفس انسانی باقی رہتا ہے، وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر نفس باقی نہ رہے، بلکہ بگڑ کر فاسد ہو جایا کرے، تو لازم آتا ہے، کہ اس میں بگڑنے اور فساد کی تو قوت و استعداد ہو، اور باقی رہنے کی صفت کی فعلیت ہو، اور قاعدہ ہے، کہ ہر وہ چیز جس میں بگڑنے اور فاسد ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس میں باقی رہنے کی بھی صلاحیت ہونی چاہیے، اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ نفس کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ باقی رہنے کی صلاحیت و قوت اور باقی رہنے کی فعلیت، دونوں باتوں سے وہ مرکب ہو، حالانکہ یہ محال ہے، اس لیے کہ نفس تو یہ ذات خود بسیط ہے، اس کی ترکیب خارجی مادے اور صورت سے نہیں ہوتی ہے، بہرحال جب واقعے کی یہی صورت ہے، تو پھر نفس کو کسی عقلی صورت کا ہیولی قرار دینا، کیسے درست ہو سکتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے، کہ شے میں قوت اور فعلیت دونوں باتوں کے پائے جانے کی وجہ سے اس کا مرکب ہونا اس وقت ضروری ہوتا ہے، جب قوت اور فعلیت دونوں باتیں کسی ایک کمال یا صفت کے اعتبار سے ہوں، یا کسی ایک عالم مثلاً عالم محسوس یا عالم معقول کے چند کمالات کے اعتبار سے شے میں قوت اور فعلیت مانی جائے، مثلاً جسمانی صورتوں کی فعلیت اور ان ہی کی قوت یہ دونوں دو مختلف حیثیتیں ہیں، چاہتی ہیں کہ ان کی قوت و صلاحیت کا جو محل اور موضوع ہو، وہ اس موضوع اور محل سے الگ ہو، جس میں ان کی فعلیت پائی جائے، لیکن اگر ایک ہی شے میں جسمانی صورت کی تو فعلیت ہو، اور عقلی صورت کے اعتبار سے

اسی میں قوت واستعداد ہو، تو اس کی وجہ سے ان کی حیثیتوں کا مختلف ہونا ضروری نہیں ہے، اور نہ محض اس کی وجہ سے محل وموضوع کا متعدد ہونا ضروری ہے پس اسی طرح نفس انسانی کے متعلق ایک طرف تو یہ ماننا کہ طبعی موجودات کی کمالی صورتوں کی اس پر انتہا ہوتی ہے اور دوسری طرف اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا کہ ایسے تمام الہی موجودات جو صورت سے تعلق رکھتے ہیں ان کے عقلی مادّوں کے سلسلے میں نفس سب سے پہلے درجے پر واقع ہے، ان دونوں باتوں میں کسی قسم کی کوئی مخالفت نہیں ہے، بلکہ عقل اس کی تائید کرتی ہے کہ واقعے کو یوں ہی ہونا چاہیے، اس لیے کہ جو چیز موجود ہوتی ہے، جب تک وہ جسم ہونے جماد ہونے نبات ہونے حیوان ہونے کے حدود کو طے نہ کرے گی، اس وقت تک عقلی مدارج کے ابتدائی درجے تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی، آخر کیا تم نہیں دیکھتے کہ تمام طبعی موجودات، معقول ہونے کی شان اپنے اندر رکھتے ہیں، اس لیے کہ دنیا کی کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جس کے متعلق یہ ممکن نہ ہو، کہ عقل اس کا تصور کرے خواہ مادّے سے مجرد اور جدا کر کے ان کا تصور کرے، یا بہ ذات خود اس میں معقول بننے کی صلاحیت ہو، یعنے اس کو بالفعل معقول بنانے کے لیے کسی تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی ہے، کہ محسوسات کو مادّے سے مجرد کر کے معقول بنانے کے یہ معنے نہیں ہیں کہ ان محسوسات سے بعض صفات کا ازالہ کیا جاتا ہے، اور جدید صفات کا اس میں اضافہ کیا جاتا ہے، بلکہ اس تجریدی عمل کے فقط یہ معنے ہیں کہ مادّی وجود سے اس محسوس کو عقلی وجود کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے، اور منتقلی کے اس عمل کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ پہلے اس محسوس کو حِس کی طرف منتقل کیا جاتا ہے، حس سے خیال تک اور خیال سے عقل تک اس کو لے آتے ہیں، اور جس طرح ایک طرف سے یہ صورت پیش آتی ہے، اسی طرح دوسری جانب بھی نزول کا عمل یوں ہی جاری ہے کہ نفس کا حساس ہونا (یعنے احساس کی صفت سے موصوف ہونا) یہ حیوانی مدارج کا پہلا درجہ ہے جو اسطقسات (عناصر) اور جماد و نبات کے مراتب کو طے کرنے کے بعد

حاصل ہوتے ہیں، مطلب یہ ہے، کہ حیوانی نفس میں ابتداءً بالفعل احساس کی صفت پائی جاتی ہے، اور تخیل کی اس میں صرف قوت و استعداد ہوتی ہے، جیسا کہ ان ناقص حیوانوں کا حال ہے، جن میں خیال کی قوت نہیں ہوتی، مثلاً خراطین (کیچوے) گھونگے اور سیپیوں وغیرہ کی یہی حالت ہے، پھر جب خیالی قوت کی صلاحیت میں زیادہ استواری اور استحکام پیدا ہو جاتا ہے، تب حیوانیت کے اس مرتبے میں خیال کرنے کی قوت بالفعل ہو جاتی ہے، لیکن تعقل کی کیفیت اس وقت بھی صرف استعداد و صلاحیت کی حالت میں رہتی ہے، یعنے تخیل کرنے میں تو وہ بالفعل اور عاقل ہوتے ہیں بالقوۃ ہوتے ہیں اور اسی کا نام عقل ہیولانی ہے، نفس کا یہ درجہ جس طرح بالقوۃ عاقل ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ معقول بھی بالقوت ہی ہوتا ہے، اس کے بعد جب عقلی معانی کی صورتوں کا تصور کرنے لگتا ہے، تب وہ بالفعل عاقل اور معقول بن جاتا ہے، اور اب جا کر اس کا وجود دوسری قسم کا وجود بن جاتا ہے، اور اس عالم کے موجودات کے سلسلے سے نکل کر دوسرے عالم یعنے عقلی عالم میں داخل ہو جاتا ہے، برخلاف اس کے حیوانی نفس کے جو مراتب اس سے پہلے تھے ان میں بعض تو اسی عالم میں داخل ہوتے ہیں یا اس سے متعلق ہوتے ہیں، اور ان کے بعض مراتب، دونوں عالموں، (یعنے عالم مادی اور عالم عقلی) کے وسط میں واقع ہوتے ہیں۔

فصل

عقل ہیولانی عقل بالفعل اور معقول بالفعل بن جاتی ہے، اس دعوے پر پھر اس فصل میں دلیل قائم کی جائے گی، معلوم ہونا چاہیے کہ شیخ رئیس کو باوجودیکہ اپنی تمام کتابوں میں اس پر اصرار ہے، کہ عقل و معقول کے اتحاد کا نظریہ غلط اور باطل ہے، لیکن اسی کے ساتھ خود وہی اپنی کتاب مبدء و معاد کے مقالۂ اولی کی ساتویں فصل میں اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہ واجب الوجود کی ذات خود عقل ہے اور خود معقول ہے، شیخ نے صراحتہً اسی دعوے کو دہرایا ہے، مطلب یہ ہے، کہ واجب الوجود کے متعلق شیخ نے جو اس فصل میں دعویٰ

کیا ہے اس پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا ہے، کہ مادّے اور عوارض مادّہ سے جو صورت بھی مجرد اور پاک ہوتی ہے، جب اس کا اتحاد عقل کے ساتھ ہو جاتا ہے، تو یہی مجرد صورت اس عقل کو عقل بالفعل بنا دیتی ہے، یعنے اس صورت کا جب عقل میں حصول ہوتا ہے، تب وہ اسی حصول کی وجہ سے عقل بالفعل بن جاتی ہے، لیکن اس کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ جو عقل بالقوۃ ہوتی ہے، وہ اس مجرد صورت سے اسی طریقے سے جدا ہوتی ہے جس طرح اجسام کا مادّہ اپنی صورت سے جدا ہوتا ہے، کیونکہ اگر عقل اس صورت مجردہ سے جدا ہو گی اور باوجود اس کے اس صورت کا تصور و تعقل عقل کرے گی، تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ عقل اس صورت سے ایک دوسری صورت حاصل کرتی ہے، اور یہی دوسری صورت اس کی معقول و معلوم ہوتی ہے پھر اس دوسری صورت کے متعلق بھی وہی سوال ہو گا، جو پہلی صورت میں پیدا ہوا تھا، اور بات بڑھتے ہوئے لامحدود سلسلے تک دراز ہو جائے گی، شیخ نے اس کے بعد اس اجمال کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

بلکہ میں اس کو اور کھول کر بیان کرتا ہوں، اور کہتا ہوں کہ عقل جس وقت عقل بالفعل بنتی ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ عقل بالفعل آیا اسی صورت مجردہ کا نام ہے، یا جو عقل بالقوۃ تھی وہی اس صورت کے حصول کے بعد عقل بالفعل بن گئی ہے، یا ان دونوں کا مجموعہ عقل بالفعل ہے، یہ احتمال تو قطعاً غلط ہے کہ جو عقل بالقوۃ تھی وہی اس صورت کے حصول کی وجہ سے عقل بالفعل بن گئی ہے، اس لیے کہ جو عقل بالقوت تھی سوال یہ ہے، کہ وہی اس صورت کا تعقل کرتی ہے، یا اس کو اس صورت کا تعقل نہیں ہوتا، اگر اس صورت کا اس کو تعقل نہیں ہوتا، تو اس کے یہ معنے ہوئے، کہ ہنوز عقل قوت و استعداد کے دائرے سے نکل کر فعلیت کے مقام تک نہیں پہنچی ہے، اور اگر اسی کو اس صورت کا تعقل ہوتا ہے، تو اس تعقل کی کیا

صورت ہوتی ہے، آیا یہ ہوتا ہے، کہ جو عقل بالقوت تھی اس کی ذات میں کوئی جدید صورت پیدا ہوگئی ہے اور اس جدید صورت کا تعقل بھی اس کو اس لیے ہوتا ہے، کہ فقط اس صورت کا حصول اس کے تعقل کا باعث ہوا ہے، اگر کسی جدید صورت کی راہ سے یہ تعقل پیدا ہوا ہے، تو وہی غیر محدود سلسلے والی بات شروع ہوجاتی ہے، اور اگر اس صورت کا تعقل عقل کو اس لیے ہوتا ہے کہ نہ کوئی جدید صورت اس میں پیدا نہیں ہوئی ہے، بلکہ وہی صورت اس میں موجود تھی اور اسی وجہ سے اس کا تعقل عقل کو ہوا ہے، تو پوچھا جاتا ہے کہ یہ کوئی اطلاقی حکم ہے، یعنی جب کسی چیز میں کوئی صورت موجود ہوگی، تو اس صورت کی وہ چیز عالم اور عاقل ہوجائے گی، اگر یہ مقصد ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس چیز میں بھی اس صورت کا حصول ہوگا، وہ اس کی عاقل ہوجائے اور اس کے اعتبار سے وہ اس کی عقل قرار پائے، حالانکہ صورت کا حصول تو مادے کے لیے بھی ہوتا ہے، اور ان مادی عوارض کے لیے بھی ہوتا ہے، جو اس صورت کو لپیٹے رہتے ہیں، گویا اس بنیاد پر ماننا پڑے گا کہ صورت کے ساتھ اتصالی تعلق رکھنے کی وجہ سے مادہ اور عوارض مادہ بھی اس صورت کے عاقل ہوجائیں، کیونکہ تمام طبعی صورتیں جو معقول ہوتی ہیں، وہ طبعی اعیان کے اندر موجود ہیں، لیکن صورتوں کا ان طبعی امور کے ساتھ اختلاط تجریدی کیفیت کے ساتھ نہیں ہے اور ظاہر ہے، کہ اختلاط کی وجہ سے مخلوط ہونے والی شے کی اصل ذات تو معدوم نہیں ہوتی اور اگر یہ اطلاقی حکم نہیں ہے، بلکہ اس حکم میں یہ قید ہے کہ صورت ایسی شے میں موجود ہو، جس میں تعقل اور ادراک کی شان پائی جاتی ہو، ایسی صورت میں

پھر اس کا مطلب یا تو یہ ہوگا کہ صورت کا فقط وجود ہی اس کا تعقل ہے، اگر یہی بات ہے، تو گویا صورت کا تعقل اس شے کو اس لیے ہوگا کہ صورت ایسی چیز میں موجود ہے جس کی یہ شان ہے کہ صورت کا وجود اس کے لیے ثابت ہے یا صورت کے وجود ذہنی کا تعقل نہ ہو، بلکہ ایک ایسی بات کا تعقل ہوتا ہو، جو صورت کا صرف وجود ذہنی نہیں ہے ایسے جس بات کا تعقل ہوتا ہے صورت کا وجود اس بات کا جز ہے، حالانکہ اس شے کے لیے جو بات ثابت کی گئی تھی، وہ صرف اس صورت کا وجود ذہنی تھا مطلب یہ کہ یہ خلاف مفروض ہے۔

پس معلوم ہوا کہ صورت کے ادراک و تعقل کے لیے فقط اتنی بات کافی نہیں ہے کہ عقل کے لیے صورت کا وجود ثابت ہو، یعنے عقل کے لیے نہ صورت کا وجود ذہنی تعقل کے لیے کافی ہے اور نہ اس صورت سے جو صورت حاصل کی جائے اس کا وجود تعقل کے لیے کفایت کرتا ہے۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ عقل بالفعل قطعاً عقل بالقوۃ نہیں ہے، (یعنے اگر عقل بالقوۃ اور عقل بالفعل میں مادے اور صورت میں جو تعلق ہے اسی تعلق کا دعوی کیا جاتا ہے ہاں) اگر یہ دعوی نہیں ہے اور ان دونوں کی حالت ایسی نہیں ہے، جو مادے اور صورت کے درمیان ہوتی ہے۔

اور یہ بھی جائز نہیں ہو سکتا کہ عقل بالفعل صرف معقولات کی صورت قرار پائے کیوں کہ اگر ایسا ہوگا، تو پھر عقل بالقوۃ کے متعلق قابلیت اور صلاحیت کی حالت سے

نکل کر فعلیت کے مقام تک اس کا پہنچنا یہ غلط ہو جائے گا،
کیوں کہ عقل بالقوۃ خود اس صورت کا نام تو
ہے نہیں بلکہ اس میں تو اس صورت کے قبول کرنے کی
صلاحیت ہے،' اب اگر صورت ہی کو عقل بالفعل قرار
دیا جائے گا، تو عقل بالقوۃ کے متعلق یہ کہنا کہ وہ عقل بالفعل
ہوگئی غلط ہوگا، بلکہ عقل بالقوۃ عقل بالفعل کی موضوع اور
محل ہو جائے گی، اور اس کی قابل قرار پائے گی، پس
عقل بالفعل عقل بالقوۃ نہ ہوگی، اس لیے کہ عقل بالقوۃ
کے تو یہی معنے ہیں کہ جو اپنے اندر عقل بالفعل ہونے کی
شان رکھتی ہو،' اور یہاں کوئی ایسی چیز بھی پائی نہیں
جاتی جسے عقل بالقوۃ قرار دیا جائے، کیوں کہ عقل بالقوۃ
سے مراد اگر وہ معنے ہوں، جو مادّے کا قایم مقام ہوتا ہے
(یعنے عقل بالقوۃ مادہ ہو، اور کسی چیز کو مثلاً عقل بالفعل کو اس کی صورت
قرار دی جائے) تو اس کے غلط ہونے کی وجہ پہلے بیان ہو چکی ہے کہ عقل بالقوۃ
عقل بالفعل سے اسی طرح جداگانہ وجود نہیں رکھتی جو مادّے اور صورت کے
وجود کا حال ہے اور اگر عقل بالقوۃ سے مراد وہ معنے ہوں جو صورت کا قایم مقام
ہو سکتا ہو، تو اگر عقل بالقوۃ عقل بالفعل کو کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ درست
نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جو چیز عقل بالفعل ہوگی وہ ہمیشہ عقل بالفعل ہی
رہے گی عقل بالقوۃ کیسے ہو سکتی ہے، یہ ناممکن ہے کہ عقل بالفعل تو پائی
جائے اور بجائے بالفعل ہونے کے وہ عقل بالقوۃ ہو، عقل بالفعل اور
بالقوۃ کے مجموعے کو بھی عقل بالقوۃ نہیں قرار دے سکتے، کیونکہ سوال ہوتا ہے کہ
اس مجموعے کو اپنی ذات کا یا اس کی ذات کے سوا جو چیزیں ہیں ان کا تعقل ہوتا ہے
یا نہیں ہوتا ہے اپنی ذات کے سوا کسی چیز کا تعقل اس کے لیے جائز نہیں
ہو سکتا، کیونکہ جو چیز اس کی ذات کی غیر ہوگی یعنے بجنسہ
اس کی ذات نہ ہوگی تو پھر اس غیر کی وہی صورت ہو سکتی ہے

یا اس ذات کے اجزا میں ان کا شمار ہوگا اگر ایسا ہوگا تو ظاہر ہے وہ مذکورۂ بالا مادہ اور
رت ہی ہونگے، اور اگر جزو ذات نہ ہوں گے بلکہ شے کی ذات سے خارج ہوں گے
ب سوال ان کے تعقل و ادراک کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ یعنی اس کی کیفیت یہی
مکتی ہے، کہ ان کی صورت معقولہ کی راہ سے ان کا تعقل حاصل کیا جائے، ایسی
ورت میں پھر اس کی حیثیت مادے کی ہو جائے گی، (یعنی اس صورت کی وہ محل قرار
ے گا) اور یہ صورت وہ صورت نہ ہوگی جس کے متعلق ہم نے شروع میں کہا تھا
عقل بالقوۃ کے ساتھ متحد ہو کر اسے عقل بالفعل بنا دیتی ہے بلکہ یہ دوسری صورت ہوگی
س کے ذریعے سے عقل کو فعلیت حاصل ہوئی ہے۔

نیز جس صورت کی وجہ سے عقل بالقوہ عقل بالفعل بن جاتی ہے، ہم فرض کرتے
ں کہ وہ صورت یہی صورت ہے، مگر باوجود اس کے پھر اس جدید صورت کے
اتھ جو مجموعہ یہاں پیدا ہوتا ہے اس کے متعلق گفتگو چھڑتی ہے، اس شق پر یہ تو ہو ہی
یں سکتا کہ یہ جدید صورت اس مجموعے کی ذات کا جز ہو، کیونکہ تعقل جس جز کا کیا
تا ہے یا وہ ایسا جزو ہوگا، جو مادے کی حیثیت رکھتا ہو یا ایسا جزو ہوگا جو صورت
کا قائم مقامی کرتا ہو، یا ایسا ہوگا جو دونوں سے مشابہت رکھتا ہو، اور ان میں ہر قسم
ے متعلق یہ سوال ہوتا ہے کہ اس کا تعقل اس جزو کے ذریعے سے ہوگا جو مادے کے
مند ہے، یا اس جزء کے واسطے سے اس کا ادراک ہوگا، جو صورت کے مماثل ہے
دونوں کے ذریعے سے تعقل ہوگا۔

تم جب ان تمام شقوں پر غور کرو گے، تو ہر شق کی غلطی تم پر واضح ہو جائے گی
یونکہ وہ جزء جو مادے کی حیثیت رکھتا ہے اگر اس کا ادراک و تعقل اس جزو کے
ذریعے سے کیا جائے گا، جو مادے کی قائم مقامی کرتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا
ر جس جزو کی حیثیت اس مجموعے میں مادے کی ہے، وہ اپنی ذات کا عاقل بھی ہے
ور اپنی ذات کا معقول بھی ہے، باقی جس جزو کی حیثیت صورت کی ہے، اس سے
س بات میں کوئی نفع نہیں پہنچ سکتا اور اگر مادے کی حیثیت رکھنے والے جزو کا تعقل اس
جزو کے ذریعے سے یا ادراک کیا جائے جو صورت کے مماثل ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا
[illegible] صورت کے مماثل ہے، اس کی حیثیت بالقوۃ مبدء کی ہو جائے گی اور جو جزو

مادے کے مماثل ہے، اس کی حیثیت بالفعل مبدا کی ہو جائے گی یعنی جو صورت کا حال ہے وہی اس کا حال ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ جو ہونا چاہئے یہ بات اس کے بالکل برعکس ہے، اور اگر یہ مانا جائے کہ جو جزو مادے کے مانند ہے، اس کا تعقل دونوں جزوں کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو جزو مادے کے مانند ہے، اس کا حلول اور قیام اس جزو میں بھی ہے، جو مادے کے مماثل ہے اور اس جزو میں بھی جو صورت کے مانند ہے، یعنی جتنی اس کی ذات ہے لازم آتا ہے کہ وہ اس سے زیادہ ہو جائے جو (یہ خلاف مفروض ہے) چاہئے کہ انہی احتمالات کو تم اس جزو میں بھی جاری کرو، جو صورت کے مانند ہے، اور یہی قباحتیں اس وقت بھی درپیش ہوں گی۔ جب یہ فرض کیا جائے کہ ہر جزو کا ادراک اور تعقل ہر جزو کے ذریعے سے ہوتا ہے۔

الحاصل تینوں احتمالات جو نکل سکتے ہیں جب وہ باطل ہوئے تب یہی بات درست نکلی کہ عقلی صورت کو عقل بالقوۃ کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہے جو طبعی صورت کو طبعی ہیولیٰ کے ساتھ ہوتی ہے، بلکہ عقلی صورت کا حلول اور قیام جب عقل بالقوۃ میں ہوتا ہے، تو دونوں کی ذات ایک ہو جاتی ہے اور اسی اتحاد کی وجہ سے نہ یہاں کوئی ایسا قابل باقی رہتا ہے اور نہ ایسا مقبول، جن کی ذات باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو، پس ثابت ہوا کہ اس وقت عقل بالفعل درحقیقت وہی معقول اور مادے سے مجرد صورت ہوتی ہے، یہی مجرد صورت جب کسی غیر کو عقل بالفعل بناتی ہے

یعنی اس غیر کے لئے وہ ثابت ہوتی ہے، یا اس کے لئے وہ ہو جاتی ہے بغیر اس صورت کا اس غیر میں اگر قیام ہوگا اور اس وجہ سے وہ غیر عقل بالفعل بن جاتا ہے، تو خود یہ صورت اس کی زیادہ مستحق ہوگی کہ وہ عقل بالفعل ہو۔ آخر آگ ہی کو دیکھو کہ جب آگ کا کوئی جزو بذات خود قائم ہو تو اس وقت وہ جلانے کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، یعنی اس میں جلانے کی صفت بدرجہ اولیٰ پائی جاتی ہے، یا مثلاً اگر خود سفیدی بذات خود قائم ہو جائے تو بینائی میں اس سے زیادہ انتشار اور پراگندگی پیدا ہو سکتی ہے،

اسی کے ساتھ یہ قاعدہ بھی ہے، کہ جو چیز معقول اور معلوم ہو، ضروری نہیں ہے، کہ لامحالہ کوئی دوسرا اس کا تعقل و ادراک ضرور کرے

البتہ عقل بالقوۃ کو اسکا ادراک ضرور ہوتا ہے کہ وہ ایسی ذات ہے جس کی شان یہ ہوتی ہے کہ غیر کا تعقل کرے ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ جس ماہیت کو مادہ اور عوارض مادہ سے مجرد کر لیا جائے گا، وہ بذات خود بالفعل معقول ہوگی۔ اور وہی خود عقل بھی ہوگی اور اپنے معقول و معلوم ہونے میں (وہ کسی ایسی چیز کی محتاج نہ ہوگی جو اس کا تعقل کرے انتہا یعنی شیخ کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ نے اس مقام پر اپنا جو بیان دیا ہے، اس میں انہوں نے تکلف سے بھی کام لیا ہے، مشائیوں کے ایک گروہ کی دل دہی عبارات بھی شاید مقصود ہے، خود اس مسئلے کے متعلق اصل تحقیق تک پہنچنے کی انہوں نے کوشش نہیں کی ہے، ورنہ چاہئے تھا کہ ان پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کے ازالہ کی طرف بھی توجہ کرتے کیونکہ جو اعتراضات یہاں وارد ہوتے ہیں، ان سے شیخ اور ان جیسے دوسرے حکماء کے بہت سے مسائل اور نظریات پر زد پڑتی ہے بہر حال اس بیان میں چند مقامات قابل بحث ہیں، ہم یہاں انہیں درج کرتے ہیں۔

پہلا مقام یہ ہے کہ کوئی چاہے، تو شیخ کے پیش کردہ شقوق میں سے پہلی شق کو اختیار کرے یعنی دراصل عقل بالقوت ہی اس وقت عقل بالفعل بن جاتی ہے، جب کسی مجرد صورت کا اس میں حلول ہوتا ہے جیسے بالفعل حساس حس کرنے والی قوت اس وقت بنجاتی ہے، جب حسی صورت کا اس میں حلول ہوتا ہے " اب شیخ کے مختلف اقوال پر علیحدہ علیحدہ تنقید کی جاتی ہے، مثلاً شیخ نے سوال کیا تھا کہ عقل بالقوت صورت کا تعقل آیا اسلئے کرتی ہے کہ صورت کا اس میں حصول ہو گیا ہے، خواہ اس حصول کی کچھ بھی کیفیت ہو، یا یہ نہیں ہے بلکہ تعقل کے لئے ضروری ہے کہ صورت کا حصول کسی ایسی چیز میں ہو، تعقل وادراک جس کی شان ہو " میں کہتا ہوں کہ صحیح دوسری شق ہے، یعنی صورت کا تعقل جب اس کا حصول ایسی چیز میں ہو، تعقل وادراک جس کی شان ہو، شیخ نے اس کے متعلق جو یہ لکھا تھا کہ اس بنیاد پر حاصل کلام یہ نکلے گا کہ جس چیز کے لئے صورت موجود ہو سکتی تھی اس شے کے لئے صورت کا وجود جب حاصل ہوا تب شے کو صورت کا تعقل ہوا" یعنی تعقل کی وجہ یہ بیان کی گئی، کہ صورت کا وجود اس کے لئے حاصل ہوا، اور صورت

کے وجود کا حصول بھی تعقل تھا تو گویا شے کا سبب خود شے کو قرار دیا جا رہا ہے میں کہتا ہوں کہ اس قول سے ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ صورت مجردہ جب عقل بالقوۃ کی معقول بنتی ہے اس واقعے کی تعریف کی جائے یا اس کا سبب بیان کیا جائے اگر یہ غرض ہوتی تو بیشک اس وقت لازم آتا کہ شے کا سبب خود اس شے کو قرار دیا گیا یعنی تعلیل الشئے بنفسہ کا الزام اس وقت عائد ہو سکتا تھا، بلکہ مطلب یہ ہے، کہ عقل بالقوۃ کے لئے معقول صورتوں کا وجود جو ثابت ہوتا ہے تو یہ حالت ایسی نہیں ہے جیسی کہ مادے کے لئے ان طبعی صورتوں کا وجود حاصل ہوتا ہے جو مادی آلائشوں سے آلودہ ہوتی ہیں، کیونکہ عاقل اور عالم ہونا یہ مادہ کی شان نہیں ہے، اور نہ معقول و معلوم ہونا ان صورتوں کی شان ہے جن کے ساتھ جسمانی عوارض مخلوط ہوتے ہیں، برخلاف اس کے جو صورتیں مادے سے مجرد ہوتی ہیں، اور ان کا عقل ہیولانی کے ساتھ اتصال ہو جاتا ہے، اس وجہ سے ان کا تعقل عقل ہیولانی کو ہو جاتا ہے، کیونکہ عقل ہیولانی کی یہی شان ہے، کہ اس کے لئے وہ صورت موجود ہو، جس کے وجود کی حالت وہ نہیں ہے جو طبعی صورتوں کے وجود کی حالت مادے کے لئے ہوتی ہے ہم ایک طریقے سے اس عبارت کی ایک توجیہہ یہ بھی کر سکتے ہیں جس سے اس تعقل کے اسباب پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے یعنی عقل بالقوۃ کو صورت مجردہ کا تعقل اسی لئے ہوتا ہے کہ اس صورت کا حصول عقل کے لئے ہوا ہے لیکن ہر ایسا حصول تعقل کی وجہ نہیں بنتا، بلکہ یہ بات اس حصول کے ساتھ مخصوص ہے جب کسی ایسی چیز کا جو وضع اور سمت حسی اشارہ، سے پاک ہو، اس کا حصول کسی ایسے موجود شے کے لئے جو خود بھی وضع وغیرہ صفات سے پاک ہو، اور جس کا وجود مستقل ہو، دوسرا مقام قابل بحث یہ ہے، کہ عقل بالقوۃ دراصل بعینہ انسانی نفس ناطقہ کی تعبیر ہے، اب اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جب خود نفس ناطقہ بالفعل معقول بن جائے تو لازم آتا ہے کہ انسان کی ماہیت منقلب ہو کر عقل مفارق کی ماہیت بن جائے، اور شیخ اس قسم کے انقلاب کے جواہر میں قائل نہیں ہیں خصوصاً ایسے جواہر جن کے لئے مادہ نہیں ہے اور نفس انسانی کو وہ ابتدائے پیدائش سے مجرد ہی مانتے ہیں، اس بنیاد پر چاہئے تھا کہ شیخ اپنے اس بیان کی تصحیح کرتے جیسا کہ میں نے قوت و فعل اور حرکت کے مباحث میں کیا تھا،

تیسرا مقام جو قابل بحث ہو سکتا ہے یہ ہے کہ ان کے اس بیان کی بنیاد پر لازم

آتا ہے، کہ ایسی چیزیں جو مادے سے بالکلیہ پاک اور مجرد ہیں، جنھیں مفارقات محضہ کہتے ہیں، ان کی مقررہ تعداد میں اضافہ ہو جائے، یعنی جب عقل بالقوۃ صلاحیت و استعداد کی حالت سے نکل کر فعلیت کے مقام پر پہنچے، تو وہ بھی بالکل غیر مادی ہستی بن جائے، نیز یہ بھی لازم آتا ہے، کہ بغیر مادے کے یا بغیر مادی تعلقات کے کسی واحد نوعی حقیقت کے افراد کی تعداد میں کثرت پیدا ہو جائے یعنی انسانی حقیقت کے متعلق یہ بات شیخ کے مذکورۂ بالا بیان کی بنا پر لازم آتی ہے۔

جو تھا مقام قابل بحث یہ ہے کہ جو چیز بالفعل معقول ہو اس کے لئے ضروری نہیں ہے، کہ اپنی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کی بھی، وہ ضرور معقول اور معلوم بنے، اس دعوے کے ثبوت میں شیخ نے جو یہ دلیل قائم کی ہے کہ عقل بالقوہ کو لامحالہ اپنی ذات کے متعلق یہ تعقل ہوتا ہے، کہ یہ ایسی ذات ہے جس کی یہ شان ہونی چاہئے، کہ اپنے سوا کسی غیر کا ادراک و تعقل کرے وغیرہ۔ کے اس فقرے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان پر یہ مسئلہ پورے طور پر جیسا کہ چاہیے منکشف نہیں ہوا تھا، کیونکہ عقل ہیولانی ان حکماء کے خیال میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کی ذات مادے سے مفارق اور بالکل جدا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہ خود اپنی ذات کے سامنے اس کا پایا جانا بھی ضرور ہوتا اور جس طرح شیخ نے بیان کیا ہے غیر کا اس کی ذات کو ادراک بھی ہوتا،

خلاصہ یہ ہے، جو شخص اس بلند خیال اور شریف مسلک کا (یعنی عاقل و عقل و معقول کے اتحاد) کا قائل ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ بالغ تحقیق سے کام لے، اور حکیمانہ اصول و مسلمات کے ایک بڑے ذخیرے میں ترمیم کرے، جمہور کی راہ سے اسے انحراف بھی کرنا پڑے گا، جیسا کہ اللہ کی راہ پر چلنے والوں کا عموماً یہی حال ہوتا ہے، اور ان کو ان لوگوں سے اختلاف کرنا پڑتا ہے جو اپنی پرانی جگہوں اور قدیم مقامات پر ٹھیرے ہوئے ہیں، اور صحیح علم تو اللہ ہی کے پاس ہے۔

فصل

(اس فصل کے منعقد کرنے کی غرض یہ ہے، کہ انسانی معلومات اور معقولات میں جنھیں اوّلیت کا درجہ حاصل ہے یعنی بغیر نظر و فکر کے جن کا تعقل ہوتا ہے، جن کی اصطلاحی تعبیر جیسا کہ گزر چکا اولیات کے لفظ سے کی جاتی ہے) انھی اولیات کی تشریح کی جائے گی، اور معلومات و معقولات جو

دوسرے درجے پر واقع ہیں، جنھیں اصطلاحاً ثوانی کہتے ہیں، ان کے متعلق بیان کیا جائے گا کہ اولیات سے انکی کیا نسبت ہے، اسی کے ساتھ اسی فصل میں اس معلوم اور معقول کے متعلق جس کا درجہ تمام اولیات کے مقابلے میں سب سے پہلے ہے اور جس کی تعبیر اول الاوائل کے لفظ سے کی جاتی ہے، اس کے متعلق جو شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں ان کا ازالہ کیا جائے گا۔

تو معلوم ہونا چاہیئے، کہ اولیات کا علم نظر و فکر کے کسی طریقوں سے حاصل نہیں ہوتا، یعنی حد ہو یا برہان، کسب و نظر کے ان دونوں طریقوں کو ان کے علم میں دخل نہیں ہے، بلکہ آدمی کو ان کا علم ان کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے، تصورات کے سلسلے میں اولیات کی مثال وجود، عام شیئیت (کوئی سی چیز ہونا) حصول وغیرہ کے معانی و مفہومات ہیں، یعنی یہ ایسے مفہومات ہیں جن کی تعریف کی دو قسموں حدی (جس میں ذاتیات کے ذریعے سے شے کی تعریف کی جاتی ہے) یا رسمی (جس میں خارجی عوارض و صفات کے ذریعے سے شے کی تعریف کی جاتی ہے) ان دونوں قسموں میں سے کسی ایک قسم کے ذریعے سے ان کی تعریف نہیں ہو سکتی، جس کی وجہ یہ ہے کہ نہ ان میں اجزا پیدا ہوتے ہیں اور نہ کوئی مفہوم ان کے مفہومات سے زیادہ عام ہے (اور ظاہر ہے کہ حد کے لئے شے میں جزو کا ہونا ضروری ہے اور اسم کے لئے ضرورت ہے کہ جس کی تعریف مقصود ہو کوئی مفہوم اس سے بھی عام ہو تا کہ اس عام مفہوم سے خاص تک پہنچنے کی کوشش کی جائے۔

اسی طرح تصدیقات کے سلسلے میں ان کی مثال یہ قضیہ ہو سکتا ہے، کہ نفی و اثبات نہ تو کسی چیز میں جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کوئی چیز ان دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، ظاہر ہے، کہ اس قضیے کے ثبوت میں دلیل کیسے قائم کی جا سکتی ہے کیونکہ اگر اس کا ارادہ کیا جائے گا، تو بالآخر اس کا اختتام دور پر ہو گا؛

اس لئے کہ کسی بات کو جب کسی چیز کی دلیل بنائی جاتی ہے، (مثلاً دھوپ کو آفتاب کے وجود کی دلیل قرار دی جائے) تو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے، کہ جو چیز دلیل قرار دی گئی ہے، اس کی نفی سے شے کی نفی ہوتی ہے (مثلاً دھوپ کی نفی سے آفتاب کے وجود کی نفی ہوتی ہے) اور اس کے ثبوت سے شے کا ثبوت ہوتا ہے، (مثلاً

دھوپ کے ثبوت سے آفتاب کا وجود ثابت ہوتا ہے) لیکن اگر اس مقدمے کو جائز قرار دیا جائے کہ ایک ہی چیز نفی وثبوت دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، یعنی ہو سکتا ہے کہ نہ وہ شے ثابت ہو، اور نہ غیر ثابت، اگر ایسا ہونا جائز ہوگا، تو پھر اس کی کیا ضمانت ہے کہ جس چیز کے ثبوت سے شے کے ثبوت کو اور نفی سے شے کی نفی کو وابستہ کیا گیا تھا، وہ خود ثبوت اور نفی دونوں سے خالی نہ ہو، اور جب ان دونوں حالتوں سے دلیل خالی بھی ہو سکتی ہے، تو جس شے کے لئے وہ دلیل قرار دی گئی تھی، اس پر دلالت کرنا اس کا ضرور نہ ہوا، پس ثابت ہوا کہ مذکورۂ بالا بدیہی اور اولی تصدیق یعنی یہ بات کہ نفی واثبات نہ تو کسی چیز میں جمع ہو سکتے ہیں، اور نہ کوئی چیز ان دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، اس قضیے کے ثبوت میں جو دلیل بھی پیش کی جائے گی اس سے یہ دعویٰ اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب اس سے پہلے اسی قضیے کو یعنی نفی واثبات دونوں سے کوئی چیز خالی نہیں ہو سکتی ثابت شدہ مان لیا جائے کہ بغیر اس کے کسی دلیل سے اس کے مدلول کا ثابت کرنا ناممکن ہے، ظاہر ہے، کہ جس چیز کا یہ حال ہوگا اس کا ثبوت بجز دوری طریقے کے اور کسی راہ سے ممکن نہیں (یعنی جس دلیل سے بھی اس دعوے کو ثابت کریں گے خود اسی دلیل کا ثبوت اس دعوے کے ثبوت پر موقوف ہوگا اور یہی دور ہے جو محال اور ناممکن ہے دوسری تقریر اسی مدعا کی یوں بھی ہو سکتی ہے کہ جس دلیل سے بھی بدیہی تصدیق کو یعنی نفی واثبات دونوں کسی چیز میں جمع نہیں ہو سکتے، اگر ثابت کریں گے، تو سب سے پہلے ضرورت اس بات کی ہے، کہ اس کو ثابت کر لیا جائے کہ اس مدعا کے متعلق اس کا دلیل ہونا، اور دلیل نہ ہونا، یہ دونوں باتیں اس دلیل میں جمع نہیں ہو سکتیں، اگر ایسا ہونا ممکن ہوگا، اور اس کا احتمال بھی ابھی باقی ہے، تو اس دلیل سے نفی واثبات کے اجتماع کو ناممکن قرار دینے کی کوشش سے واقع میں اس اجتماع کا محال ہونا ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ ہر دلیل میں اس کا احتمال اگر باقی ہے، کہ وہ دلیل ہو بھی سکتی ہے، اور نہیں بھی ہو سکتی۔ ہے) تو ظاہر ہے کہ یہی احتمال اس دلیل میں بھی باقی رہے گا یعنی اس اجتماع کے ناممکن ہونے پر وہ دلالت بھی کرے گی، اور نہیں دلالت بھی کرے گی، (آخر جب نفی واثبات کے اجتماع کا محال ہونا بھی

ثابت نہیں ہوا ہے، تو کسی دلیل سے مدعا کا ثابت ہونا اور نہ ثابت ہونا دونوں باتیں اس میں جمع ہو سکتی ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ اس بدیہی تصدیق کے ثبوت پر جو دلیل بھی قائم کی جائے گی، اس سے یہ مدعا ثابت نہ ہوگا، جب تک کہ پہلے اس قضیے یعنی نفی و اثبات کے اجتماع کو ناممکن نہ مان لیا جائے، اب اگر اس قضیے کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش کی جائے گی اور وہ دلیل خود اسی قضیے کے ثبوت پر موقوف ہوگی، تو لازم آئے گا، کہ شے کو خود اسی شے کے ثبوت کا ذریعہ بنایا جاتا ہے، پس معلوم ہوا کہ اس بدیہی قضیے کے ثبوت میں دلیل پیش کرنا ناممکن ہے، اس قضیے کے سوا جتنے قضایا اور تصدیقات ہیں، خواہ بدیہی ہوں نظری، دراصل ان سب کا ثبوت اسی قضیے کے ثبوت پر مبنی اور اسی سے متفرع ہے، اسی سے سب کے ثبوت کا مواد مہیا ہوتا ہے گویا تمام دیگر قضایا اور تصدیقات سے اس کو وہی نسبت ہے، جو واجبی وجود کو ممکن ماہیتوں سے ہے اس لئے کہ سارے قضایا اپنی اپنی تصدیقوں میں اسی کے محتاج ہیں کہ پہلے اس قضیے کی تصدیق کرلی جائے اور خود اس قضیے کی تصدیق کو تمام تصدیقوں کے مقابلے میں اولیت کا مقام حاصل ہے، یعنی سب کی تصدیق اس کی تصدیق کی محتاج ہے، لیکن اس کی تصدیق کے لئے کسی دوسری تصدیق کی ضرورت نہیں ہے، ٹھیک جو حال واجب جل ذکرہ کا ہے کہ کسی خاص معنی اور صفت کے ساتھ مقید ہوئے بغیر اور بغیر کسی تخصیص کے وہی خالص موجود مطلق ہے۔

خاص معنی کے ساتھ مقید ہونے یا کسی خاص صفت کے ساتھ تخصیص حاصل کرنے کی مثال ایسی ہے، جیسے کہا جاتا ہے، کہ یہ آسمان ہے، اور یہ انسان ہے، اس کا یہی مطلب ہے کہ آسمان ایک خاص قسم کے وجود یعنے فلکی وجود کے ساتھ موجود ہے، یعنی اس نوعیت کے وجود کے سوا اور کسی قسم کا وجود وہ نہیں رکھتا، اور آدمی ایک قسم کے وجود کے ساتھ موجود ہے، یعنی جادی یا نباتی، یا عقلی وجود وغیرہ کے ساتھ نہیں بلکہ صرف انسانی وجود کے ساتھ وہ موجود ہے اس لئے تو کہا جاتا ہے کہ ہر ممکن ترکیبی زوج ہے، (یعنی جوڑے سے مرکب ہے) اس کی وجہ یہی ہے، کہ ممکنات کا وجود ایک خاص قید کے ساتھ مقید ہے، یعنی ہر ممکن کے وجود کے لئے ضروری ہے کہ

اس سے ہر قسم کے دوسرے وجود کی نفی کی جائے، الحاصل بجز خالص وجود بحت
مطلق کے کوئی ایسا وجود نہیں ہے، جو کسی خاص ماہیت کے ساتھ مقید نہ ہو، یونہی
اول الاوائل کے سوا ہر قضیہ خواہ بدیہی ہو، یا نظری درحقیقت وہ وہی قضیہ ہے یعنی
اول الاوائل ہی ہے، لیکن ہر ایک میں خاص خاص قید لگی ہوئی ہے، مثلاً اس بات
کا علم کہ جو چیز موجود ہوگی وہ واجب ہوگی یا ممکن، اگر غور کیا جائے تو نظر آئے گا کہ یہ
علم دراصل اسی علم کی ایک شکل ہے یعنی یہ کہ جو چیز موجود ہے او وہ اس سے خالی نہیں
ہوسکتی کہ اس کے لئے وجوب ثابت ہوگا، یا نہ ہوگا یا امکان اس کے لئے ثابت
ہوگا یا نہ ہوگا، اور :ن قضیوں کا علم کیا ہے، وہی اول الاوائل کے علم کی ایک تفصیلی
صورت ہے، البتہ ان سب میں خاص خاص قید بڑھی ہوئی ہے اسی طرح یہ قضیہ
کہ "کل جزء سے بڑا ہوتا ہے" اس کا مطلب بھی یہی ہے، کہ جزء پر کل کی زیادتی چونکہ
معدوم نہیں ہوسکتی، اس لئے وہ موجود ہے، یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ جزء کے مقابلے
میں کل کے اندر زیادتی نہ پائی جائے اور جب یہ ناممکن ہے پس اس زیادتی کا
پایا جانا ضروری ہوا، کیونکہ طرفین (یعنی زیادتی کا عدم اور وجود) دونوں کی نفی ناممکن
ہے، اسی طرح یہ قول کہ کسی چیز سے جو چیزیں مساوی ہوں گی، ضرور ہے کہ باہم وہ
سب بھی مساوی اور برابر ہوں، ظاہر ہے کہ اس قضیے کا ثبوت بھی اسی اول الاوائل
کے ثبوت پر مبنی ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے، کہ وہی علم قضیہ (یعنی نفی و اثبات
نہ کسی چیز میں جمع ہوسکتے ہیں اور نہ کوئی چیز ان سے خالی ہوسکتی ہے) اس وقت
یہ حکم ایک خاص مادے یعنی مساوات اور عدم مساوات کے ساتھ خصوصی تعلق رکھتا
ہے، مطلب یہ ہے کہ جب چند چیزوں کے متعلق یہ بات ثابت ہوئی، کہ وہ سب
کسی ایک نوعی طبیعت میں مشترک ہونے کی وجہ سے باہم مساوات کا تعلق رکھتی ہیں
تو اب ان چیزوں کا عدم مساوات سے خالی ہونا ضروری ہے، کیونکہ جب ان میں سے
ہر ایک کی طبیعت اور ماہیت ایک ہی ہے اور اس کے بعد بھی ان میں مساوات
کا تعلق نہ ہوگا، تو ظاہر ہے کہ یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ ان کی طبیعت میں اختلاف
ہے، اور یہ کھلا ہوا اجتماع نقیضین ہے، یعنی لازم آتا ہے کہ دو ایسی چیزیں جن میں تناقض
اور تضاد ہے، وہ ایک ہی جگہ جمع ہوجائیں، اور وہ دو چیزیں یہ ہیں کہ سب کی سب

ایک ہی طبیعت رکھتی ہیں، اور یہ کہ ایک طبیعت نہیں رکھتی ہیں۔

یہی حال اس قضیے کا ہے کہ ایک ہی چیز دو مکانوں میں نہیں پائی جاسکتی، کیونکہ اگر ایسا ہونا ممکن ہوگا، تو ایسی دو چیزیں جو دو الگ الگ مکانوں میں پائی جاتی ہیں ان میں اور اس ایک چیز میں جس کے متعلق فرض کیا گیا کہ باوجود ایک ہونے کے دو مکانوں میں پائی جاسکتی ہے، فرق باقی نہ رہے گا؛ اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک کا حال باوجود ایک ہونے کے جب دو کے حال سے ممتاز نہیں ہے۔ تو دوسری چیز کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوگا، اس کا ہونا نہ ہونے کے مانند ہوجائے گا، اور ایسی صورت میں اس دوسری چیز کے اندر وجود اور عدم دونوں کے اجتماع کو تسلیم کرنا پڑے گا۔

خلاصہ یہ ہے، کہ مذکورۂ بالا چار مثالیں جو چار بدیہی قضیوں کی مثالیں ہیں، ان میں سے پہلے دو قضیوں کے متعلق جو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ بالکل بدیہی ہیں، اور ان کی حقیقت ظاہر ہے، تو اس کی وجہ وہی ہے، کہ دراصل ان میں سے ہر ایک کا مآل کار یہی ہے، کہ نفی و اثبات سے کوئی چیز خالی نہیں ہوسکتی، اسی طرح پچھلے دو قضیوں کو بھی جو بدیہی اور ظاہر الحقیقت خیال کیا جاتا ہے، تو اس کا سبب بھی یہی ہے کہ ان دونوں کا حاصل مطلب یہی ہے، کہ نفی و اثبات ایک ہی چیز میں جمع نہیں ہوسکتے اور یہی حال تمام قضایا کا ہے خواہ بدیہی ہوں یا نظری، یعنی تحلیل و تجزیہ کے بعد سب کی انتہا اسی قضیے پر ہوتی ہے، جس سے یہ معلوم ہوا کہ علم تصدیقی کے سلسلے میں اول الاوائل ہونے کا استحقاق دراصل اسی قضیے کو حاصل ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اہل فلسفہ ہوں یا ان کے سوا دوسرے ارباب نظر و فکر سب کا اس پر اتفاق ہے، کہ اس بدیہی اول الاوائل قضیے کے ماننے میں جو اختلاف اور نزاع پر آمادہ ہو جائے وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس سے گفتگو کی جائے یا اس سے مناظرہ کیا جائے، ان لوگوں کا بیان ہے کہ اس قضیے کے صادق اور واقعی ہونے پر جب دلیل قائم نہیں ہوسکتی، تو پھر اس سے جو اختلاف کرنا چاہتا ہے اس کے بھی چند اسباب ہوسکتے ہیں یا یہ بات ہے کہ اس نے اس قضیے کے کل اجزاء کو صحیح طور پر سوچا ہی نہیں ہے اور ان کا واقعی تصور اس کے دماغ میں نہیں ہے، یا پھر یہ صرف عناد اور محض ہٹ دھرمی

سے کام لینا چاہتا ہے، یا یہ بات ہے، کہ ایسے قیاسات اور دلائل جن سے مختلف اور باہم تناقض نتائج پیدا ہوتے ہوں، سب اس کی نگاہ میں برابر معلوم ہوتے ہیں اور ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے کے لئے جس قوت فیصلے کی ضرورت ہے اس سے وہ محروم ہے، اور جب اسی سے وہ محروم ہے، تو یہ بیچارہ اس پر کیا قادر ہو سکتا ہے کہ کسی دلیل کی صحت کا یقین کرے اور کسی کی نفی و بطلان پر اعتماد کرے۔

بہر حال ایسا جھگڑالو آدمی اگر پہلی قسم سے تعلق رکھتا ہے، تو اس کا علاج یہی ہے، کہ اسے اس قضیئے کے تمام اجزا کی ماہیت سمجھائی جائے، اور اگر دوسرے گروہ سے تعلق رکھتا ہے، تو اس کا علاج صرف یہی ہو سکتا ہے، کہ زدوکوب سے اس کے دماغ کو درست کیا جائے، یا آگ میں جھونک دیا جائے، اور کہا جائے کہ مارنا اور نہ مارنا، یا جلنا اور نہ جلنا دونوں باتیں ایک ہی ہیں، ان دونوں میں آخر فرق کی کیا وجہ ہے؟

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے لوگوں کے علاج کا ذمہ دار در اصل فیلسوف اور حکیم نہیں ہے، بلکہ یہ طبیب کے فرائض میں ہے کیونکہ اس قسم کے آدمی جب دھاندلی، اور ہٹ دھرمی، عناد و مکابرہ، پر آمادہ ہوتے ہیں، تو یہ اس کا نتیجہ نہیں ہوتا کہ ان کی خلقت اور فطرت میں کوئی نقص اور کمی ہے، جیسا کہ بچوں، یا بعض عورتوں یا کمزور لوگوں کے اندر اسی قسم کی کوتاہیاں پائی جاتی ہیں بلکہ اسباب در اصل کوئی مرض ہوتا ہے، یعنی مثلاً اس کے مزاج پر سودا کا غلبہ ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے دماغ کے مزاج کا توازن اور اعتدال جاتا رہتا ہے، اسی لئے ان لوگوں کا وہی علاج ہونا چاہئے، جو مالی خولیا والے مریضوں کا کیا جاتا ہے اور اگر اس کا تعلق تیسری قسم سے ہے، تو اس کا علاج یہ ہے، کہ اس کے شکوک کا ازالہ کیا جائے اور انھیں ہدایت کی جائے کہ ہندسی اور حسابی علوم کا پہلے مطالعہ کریں، پھر منطق کے قوانین کی صحیح تعلیم پختگی کے ساتھ حاصل کریں، اس کے بعد طبعیات کے مبادی میں مشغول ہوں، جب اس سے فارغ ہو جائیں تب تدریجی طور پر مابعد الطبیعیاتی مسائل کی طرف قدم اٹھائیں، اور جب یہ سب کچھ ہو چکے، تب آخر میں خالص الہیاتی مسائل میں غور و فکر شروع کریں (الہیات کے مطالعہ کی طبعی ترتیب بھی

ہے ورنہ) اکثروں کے لئے ان دقیق و نازک علوم کے مسائل کا سیکھنا بلکہ انکا شروع کرنا حرام ہے، کیونکہ ان مسائل کی صحیح یافت اور ان کی حقیقت تک رسائی بہت کم لوگوں کو بطور ندرت اور استثنا و شنہ وذ کے میسر آتی ہے اور صحیح توفیق ان علوم کی اسی اللہ کی طرف سے ہوتی ہے، جو عزت والا اور حکمت والا ہے۔

طرف ثانی

اس عنوان کے قائم کرنے سے غرض دراصل گزشتہ بالا مباحث (یعنی عقل و عاقل و معقول) میں سے عاقل اور عالم کے حالات کو الگ کر کے بیان کرنا ہے، میں نے اس بحث کو بھی چند فصلوں پر تقسیم کیا ہے۔

فصل

ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے ضرور ہے کہ وہ اپنی ذات کی خود عاقل ہو، اور اس کا شعور اسے حاصل ہو، اسی دعوے کو اس فصل میں ثابت کیا جائے گا،

واقعہ یہ ہے کہ علم کی حقیقت اور ماہیت سے واقف ہونے کے بعد اس دعوے کا ثبوت کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی شے کے لئے صورت کے وجود کا اس طرح پایا جانا کہ اس وجود کو عدم، اور نیستی، یا فقدان اور اوجھل ہونے سے کسی قسم کا لگاؤ نہ ہو، ظاہر ہے کہ یہی علم کی حقیقت ہے، چونکہ صورت کے بغیر مادہ بذات خود کسی قسم کا وجود نہیں رکھتا، اسی لئے بیچارہ مادہ اپنی ذات کا عالم اور مدرک نہیں ہوتا اور طبعی صورتوں میں بھی چونکہ عدم اور فقدان کے عناصر شریک ہوتے ہیں، اس لئے ان کو بھی اپنی ذات کا ادراک نہیں ہوتا عدم اور فقدان کی طبعی صورتوں میں جو ملاوٹ پائی جاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان کے وجود کے لئے خاص وضع، سمت، مکان، اور جگہ کی ضرورت ہے اور انکا ہر جزو بھی اپنا خاص مکان، خاص وضع رکھتا ہے جو دوسرے جزو کے مکان اور وضع سے مختلف ہوتے ہیں اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ان طبعی صورتوں کے کسی جزو کو دوسرے جزو کے سامنے تحقق نہیں ہوتا یعنی ہر جزو دوسرے جزو کی جگہ اور مکان سے غائب ہوتا ہے اور جس طرح ایک جزو دوسرے جزو کے سامنے نہیں پایا جاتا اسی طرح کسی جزو کا تحقق کل کیلئے بھی نہیں ہوتا، اور نہ کل کا تحقق خود کل کے لئے ہوتا اور نہ جزو کے لئے یونہی جن چیزوں کا حصول کل میں ہوتا ہے یعنی جو کل میں پائی جاتی ہیں، اس کا تحقق صورت طبعی کے کسی جزو کے سامنے ہوتا ہے کہ مثلاً اعراض وغیرہ جو صورت

میں پائے جاتے ہیں اب کھلی ہوئی بات ہے، کہ جب کوئی چیز کسی شے کے سامنے
یا کسی شے کے لئے پائی ہی نہیں جائے گی، تو اس چیز کا ادراک اس شے کو کیسے ہو سکتا
ہے، ما حاصل معلوم ہوا کہ جسم ہو یا جسمانی (یعنی جسم یا جو چیز پائی جاتی ہو) ان میں سے کسی کو
بھی اپنی ذات کا ادراک نہیں ہوتا، کیونکہ ان کی ذات خود اپنی ذات سے اوجھل ہے، اور
اسی کے برعکس ہر وہ چیز جو جسمانی نہ ہو، چونکہ اس کا حصول خود اپنی ذات کے سامنے اور
اپنی ذات کے لئے ہوتا ہے، جس کی وجہ وہی ہے، کہ اس کی ذات خود اپنی ذات سے
غائب نہیں ہوتی، اسی لئے اس قسم کی ہستیاں خود اپنی ذات کی عاقل اور عالم ہوتی
ہیں، کیونکہ علم (جیسا کہ مسلسل بتایا جا رہا ہے) وجود کا نام ہے، مگر وجود اس شرط کے
ساتھ مشروط ہے، کہ عالم کے سامنے سے وجود غائب نہ ہو، اور غیبوبت وحجاب درحقیقت
عدم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، بلکہ وجود ایں حجاب اور اوٹ کا نہ ہونا، اس کا مآل اور
مطلب بھی یہی ہے، کہ اس وجود میں استواری اور قوت پائی جاتی ہے، اور اس
نقص وکوتاہی کے آلائشوں سے پاک ہے، جو دراصل عدم ہی کی ایک شکل ہے،

اس کے سوا میں نے اس پر دلیل بھی قائم کی ہے، کہ نفس جب صورت کو
اپنا بالفعل معقول اور معلوم بنا لیتا ہے ایسی صورت کے لئے ناگزیر ہے، کہ وہ اپنی
ذات کی خود عالم اور عاقل ہو، خواہ یہی کیوں نہ ہو، کہ دنیا میں اس صورت معقولہ کے
سوا کوئی اور عاقل اور عالم نہ پایا جائے، چونکہ یہ ایک قطعی مسلمات میں سے ہے کہ ہر ایسی
صورت جو مادے سے مجرد ہو، خواہ مادے سے اس کی تجرید کسی دوسرے نے کی ہو
یا وہ بذات خود مجرد ہو، ہر حال میں ضروری ہے، کہ وہ بذات خود معقول اور
معلوم ہو، اور جب یہ ضروری ہے، تو اس کے بعد اپنے تئیں اس کا خود اپنی ذات کا
عاقل ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ میں نے تفصیل کے ساتھ اس مسئلے کو پہلے بیان
کیا ہے پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے، وہ اپنی ذات کی عاقل اور عالم بھی
ہے، اور یہی دعوے تھا، (اس دعوے کی یہ تو وہ دلیل ہے جو میں نے بیان کی ہے باقی) حکماء
اس مسئلے کو چار طریقوں سے ثابت کرتے ہیں، ہم ہر طریقے کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں
پہلا طریقہ وہ ہے، جسے اپنی کتاب مبدء ومعاد میں شیخ
نے اختیار کیا ہے، میرا مطلب یہ ہے، کہ شیخ نے اس ترتیب میں جہاں

اس پر دلیل قائم کی ہے، کہ عقلی صورت جب عقل بالقوۃ سے متحد ہو جاتی ہے، تو اس کو وہ عقل بالفعل بنا دیتی ہے، جیسا کہ اس سلسلے میں شیخ کی عبارت میں پہلے درج کر چکا ہوں اس کے بعد شیخ نے لکھا ہے مادے سے جو صورت مجرد ہوتی ہے، جب اپنے سوا کسی غیر سے متحد ہو جاتی ہے، تو اسے عقل بالفعل بنا دیتی ہے، پھر یہ مجرد صورت اگر کوئی ایسی چیز ہے جس کا قیام بذاتِ خود ہوتا ہے، تو ایسی مجرد صورت معقول اور معلوم ہونے کی زیادہ مستحق ہوتی ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ حرارت جب کسی چیز میں قائم ہوتی ہے، تو اسے وہ گرم کر دیتی ہے، اب یہی حرارت بذاتِ خود اگر قایم ہو تو ظاہر ہے کہ گرم کرنے کی صفت کی وہ زیادہ حقدار ہوگی، یونہی کسی جسم سے جب بینائی میں انتشار اور پراگندگی اس لئے پیدا ہوتی ہو کہ اس میں سفید رنگ پایا جاتا ہے، تو چاہئے کہ جب سفیدی کو بذاتِ خود قیام حاصل ہو، تو بینائی میں انتشار اور پراگندگی اس سے زیادہ پیدا ہو شیخ کے اس نظریے کو میں پہلے بیان کر چکا ہوں میں نے اسی مقام پہ یہ بتا دیا تھا کہ عقل بالقوۃ کے ساتھ صورت معقولہ کے اتحاد کا جو دعویٰ شیخ نے کیا ہے، چونکہ یہ دعویٰ خود ہی کمزور ہے، تو پھر جس مسئلے کا ثبوت اسی دعوے کے ثبوت پر موقوف ہے، اس کی کمزوری بھی ظاہر ہے، جب بنیاد ہی سست ہے، تو جو تعمیر اس بنیاد پر کھڑی کی گئی ہے، اس کی سستی و کمزوری میں کون شک کر سکتا ہے،

دوسرا طریقہ بھی مذکورۂ بالا طریقے سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، اس کا حاصل یہ ہے، کہ ہر وہ چیز جو مادے اور مادے کے متعلقات سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، تو اس قسم کی مجرد ذات والی شے کے لئے ناگزیر ہے کہ اپنی مجرد ذات کے سامنے وہ خود حاضر ہو، اور قاعدہ ہے کہ جب کوئی مجرد چیز کسی مجرد چیز کے سامنے حاضر ہوگی، تو ضرور ہے کہ اس مجرد کو حاضر ہونے والی مجرد شے کا تعقل وادراک ہو، پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مجرد ہوتی ہے، اس کا اپنی ذات کا عاقل و عالم ہونا بھی ضروری ہے، اس دلیل کا پہلا مقدمہ یعنی مجرد چیز کی ذات خود اپنی ذات کے سامنے حاضر ہوتی ہے اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے، کہ جو چیز موجود ہوگی اس کی حالت یا یہ ہوگی کہ خود اپنی ذات کے لئے موجود ہو، اور اس کا قیام بھی بذاتِ خود ہو، یا

وہ غیر کے لئے موجود ہوگی اور اس کا قیام بھی غیر کے ساتھ ہوگا، یہاں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر موجود ہستی کے لئے یہ دعویٰ کرنا کہ وہ یا اپنے لئے موجود ہوگی یا غیر کے لئے موجود ہوگی صحیح نہیں ہے میں نے جو یہ کہا کہ اس اعتراض کی یہاں گنجائش نہیں ہے یہ اس لئے کہا کہ در اصل اس اعتراض کا کوئی حاصل نہیں ہے، اور منشاء اس وہم کا یہ ہے کہ اس شخص کو دھوکا یہ لگا ہے کہ کسی چیز کے سامنے کسی شے کے حاضر ہونے کی کیفیت چونکہ اضافی نوعیت رکھتی ہے، اس لئے اس قسم کی حاضری اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک کہ طرفین میں مغائرت نہ ہو (یعنی جس کے سامنے شے حاضر ہو اور جو حاضر ہو دونوں میں کسی قسم کی مغائرت کا ہونا ضرور ہے) اور اس مسئلے کے متعلق تفصیلات کا ذکر شرح وبسط سے اتنا ہو چکا ہے کہ اب مزید اضافے کی اس میں گنجائش نہیں ہے، یہ بات کہ حضور کی اس نسبت اور اضافت کے باوجود مغائرت کی ضرورت نہیں ہے، اس کے لئے کم از کم یہی بات کافی ہے، کہ ہم ذاتی (میری ذات) ذاتک (تیری ذات) کے الفاظ بولتے ہیں اور اپنی ذات کو خود اپنی ذات کی طرف مضاف کرتے ہیں لیکن اس اضافت کے باوجود میری ذات خود مجھ سے الگ کوئی چیز نہیں ہے یہی حال تیری ذات کی اضافت کا بھی ہے نیز ہم میں سے ہر ایک کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ہم میں ہر شخص کے اندر دو ذاتیں نہیں پائی جاتی ہیں یعنی ایک وہ ذات جو ادراک و تعقل کرتی ہے، اور دوسری وہ ذات جس کا تعقل و ادراک کیا جاتا ہے، بلکہ ہم میں ہر شخص قطعاً ایک ہی ذات ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہم کو جب اپنی اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، تو اس وقت یہاں جو معقول اور معلوم ہے، بجنسہ وہی عاقل اور عالم بھی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس قسم کی اضافت اور نسبت میں مغائرت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

باقی دوسرا مقدمہ کہ جب کسی مجرد شے کے سامنے کوئی مجرد چیز حاضر ہوتی ہے، تو ضرور ہے کہ اس مجرد شے کو اس مجرد چیز کا ادراک ہو، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم و عاقل ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ معلوم کی صورت ایسی چیز کے سامنے حاضر ہو جس میں ادراک اور تعقل کی صلاحیت ہو، البتہ اتنی شرط معلوم کی صورت کے لئے

ضروری ہے کہ وہ مادے سے مجرد ہو، اس سے پہلے ادراک کے مدارج کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے، جس میں بتایا گیا تھا کہ تجرد کے مدارج اور مراتب کے ساتھ ساتھ ادراک کے مدارج و مراتب میں تفاوت پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، کہا گیا تھا کہ محسوس و متخیل ہونے کے لئے نہیں بلکہ معقول ہونے کے لئے ضرورت ہے کہ صورت میں کامل اور تام تجرد کی صفت پائی جائے، اور یہی کامل تجرد صورت کے تعقل کی شرط ہے، چونکہ اس جوہر پر جو مادے سے مجرد ہو، یہ صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسی صورت ہے جو مادہ اور لواحق مادہ سے بطریقہ اتم مجرد ہے، پس جب دونوں شرطیں یہاں پائی جاتی ہیں، یعنی کامل اور تام تجرد کی صفت سے موصوف ہوکر صورت کو حضور حاصل ہو رہا ہے، تو جو چیز ان دونوں شرطوں کے ساتھ مشروط تھی اس کے نہ پائے جانے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، یعنی ضرور ہے کہ وہ خود اپنی ذات کی معقول اور معلوم ہو، اور جب وہ اپنی ذات کی معقول اور معلوم ہوگی، تو اپنی ذات کا اس کو عاقل ہونا بھی ضروری ہے، پس ثابت ہوا کہ ہر مجرد چیز اپنی ذات کی عاقل ہوتی ہے۔

تیسرا طریقہ وہ ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات نے کیا ہے، انھوں نے لکھا ہے، کہ اس دلیل تک ان کی رسائی معلم اول کی روحانیت کی امداد سے ہوئی ہے اچانک ایک ایسی کیفیت میں جو خواب کی حالت سے مشابہ تھی، محسوس ہوا کہ معلم اول (ارسطو) ان کے سامنے کھڑا ہے، اور ان کو مخاطب کر رہا ہے، صاحب تلویحات (شیخ الاشراق) کا بیان ہے کہ میں نے ارسطو کے سامنے مسئلہ علم کی دشواری کی شکایت کی، جواب میں معلم اول نے کہا کہ خود اپنی ذات پر غور کرو، علم کا مسئلہ تم پر کھل جائے گا، میں نے کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے، معلم اول نے کہا کہ تم کو اپنی ذات کا ادراک ہو رہا ہے، یہ ایک بدیہی بات ہے، اب سوال یہ ہے کہ تمھیں اپنی ذات کا ادراک خود اپنی ذات کے ذریعے سے ہو رہا ہے یا اپنی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کے ذریعے سے تم کو یہ علم حاصل ہوا ہے، (اگر دوسری شق کو مانتے ہو تو) اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمھارے اندر (اپنی ذات کے سوا) کوئی اور قوت یا کوئی اور ذات ہوگی، جس سے یہ ادراک تم میں پیدا ہو رہا ہے، ایسی صورت میں بات لوٹے گی (یعنی دور و تسلسل کا قصہ چھڑے گا) جس کا نا ممکن ہونا ظاہر ہے، اور

اگر (پہلی شق مانتے ہو) یعنی اپنی ذات کا ادراک تمھیں خود اپنی ذات سے ہو رہا ہے، تو سوال ہے، کہ تمھاری ذات سے خود تمھارے اندر کوئی اثر پیدا ہوتا ہے (اور یہ ادراک اس اثر کا نتیجہ ہے شیخ الاشراق لکھتے ہیں کہ ارسطو کے اس سوال کے جواب میں میں نے کہا کہ) ہاں یہی ہوتا ہے، اس پر معلم اول نے کہا کہ یہ اثر اگر تمھاری ذات کے مطابق نہیں ہے، تو یہ اثر تمھاری ذات کی صورت نہیں ہو سکتا، پھر تم نے اس کے ذریعے سے کس چیز کا ادراک کیا، میں نے کہا کہ یہ اثر میری ذات کی صورت ہے، اس پر معلم اول نے پوچھا کہ تمھاری ذات کی یہ صورت کوئی اطلاقی چیز ہے، یا مختلف صفات کے اضافے نے اس میں خصوصیت پیدا کر دی ہے، شیخ الاشراق کہتے ہیں کہ میں نے دوسری شق اختیار کی معلم اول نے اس کے بعد کہا کہ نفس میں جو صورت بھی پائی جاتی ہے، وہ کلی ہی ہوتی ہے، خواہ مختلف کلیات سے وہ مرکب ہی کیوں نہ ہو، بہر حال بذات خود نفس میں جو صورت بھی پائی جاتی ہے وہ شرکت سے مانع نہیں ہوتی اور اگر مانع ہوگی بھی تو یہ رکاوٹ خود اس کی ذات سے پیدا نہ ہوگی، بلکہ اس رکاوٹ کی وجہ کوئی اور بات ہوگی لیکن تم جب اپنی ذات کا ادراک کرتے ہو، تو اس وقت تمھاری ذات غیر کی شرکت کو بذات خود روکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا ادراک تمھیں جو ہو رہا ہے، اس میں صورت کو دخل نہیں ہے، یعنی صورت کے ذریعے سے یہ ادراک نہیں ہو رہا ہے، میں نے کہا کہ آنا (میں) کا جو مفہوم ہے مجھے اس کا ادراک ہو رہا ہے، اس پر معلم اول نے کہا کہ آنا کا مفہوم اس حیثیت سے کہ وہ آنا کا مفہوم ہی شرکت سے مانع نہیں ہے،[1] اور تم کو یہ معلوم ہے، کہ جزئی بحیثیت جزئی ہونے کلی کی غیر ہوتی ہے اور ھذا (وہ) آنا (میں) نحن (ہم) ھو (وہ) ان تمام الفاظ کے معانی کلی ہیں اور معقول ہیں، مطلب یہ ہے، کہ اپنے مجرد مفہوم کے اعتبار سے ان کا یہی حال ہے نہ کہ جب شخصی اور جزئی اشاروں کے ذریعے سے ان کو متعین کیا جائے اسوقت

---

[1] معلم اول کا جو فقرہ کتاب میں یہاں درج ہے اسکے الفاظ یہ ہیں "وقد علمت ان الجزئی من حیث جزئی لا غیر کلی" بظاہر اس عبارت میں "لا" کا لفظ بے معنی ہے اسی لئے ترجمے میں اسکو ساقط کر دیا گیا واللہ اعلم

بھی ان کا یہی حال رہتا ہے، میں نے معلم اول سے کہا کہ تو پھر آخر مسئلے کے حل کی کیا صورت ہے، جواب میں کہا کہ اپنی ذات کا تمہیں جو علم ہے جب اپنی ذات کی قوت کے سوا اور کسی ذریعے سے یہ علم تمہیں حاصل نہیں ہوا ہے، تو تم کو معلوم ہوا ہوگا کہ کوئی غیر نہیں بلکہ تم ہی اپنی ذات کے مُدرک و عالم ہو، اور یہ علم کسی اثر کا نتیجہ ہی نہیں ہے، خواہ وہ اثر تمہاری ذات کے مطابق ہو یا نہ ہو، پس معلوم ہوا کہ خود تمہاری ذات عقل بھی ہے، اور عاقل بھی ہے اور معقول بھی، (شیخ الاشراق) کا بیان ہے کہ اسکے بعد معلم اول نے ایک اور بات بیان کرنے کے بعد کہا کہ جب تم کو یہ معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا ادراک تمہیں نہ کسی ایسے اثر کے ذریعے سے ہوتا ہے جو تمہاری ذات کے مطابق ہو، اور نہ یہ علم کسی صورت کا اقتضاء ہے تو اب تم کو جاننا چاہئے کہ شے کی صورت کا کسی ایسی ذات کے سامنے حاضر ہونا جو مادے سے مجرد ہو، اسی کو تعقل کہتے ہیں اور یہی اس کی حقیقت ہے صورت کا حاضر ہونا کہو، یا صورت کا نہ غائب ہونا کہو دونوں تعبیریں ہو سکتی ہیں، بلکہ پچھلی تعبیر زیادہ جامع اور تام ہے (اور جب واقعے کی یہی نوعیت ہے) تو نفس چونکہ اپنی ذات کے سامنے سے غائب نہیں ہوتا اس لئے تجرد کا جتنا حصہ اس کو ملا ہے، اسی کے حساب سے اپنی ذات کا اسے ادراک ہوتا ہے، باقی جو چیزیں نفس کے سامنے سے غائب ہیں، مثلاً آسمان و زمین وغیرہ تو چونکہ خود ان کی اصل ذات نفس کے سامنے حاضر نہیں ہو سکتی، اس لئے ان کی صورتیں نفس کے سامنے حاضر ہوتی ہیں جزئیات کی صورتیں تو ان قوتوں میں حاصل ہوتی ہیں، جو نفس کے سامنے حاضر ہیں، اور کلیات کی صورتیں خود نفس کی اپنی ذات ہی میں حاصل ہوتی ہیں، اس لئے کہ معلومات اور مدرکات میں ایک بڑی مقدار کلی امور کی بھی ہے جو اجرام میں منطبع نہیں ہو سکتیں، اس سلسلے میں جس چیز کا ادراک ہوتا ہے، وہ خود حاضر ہونے والی صورت ہوتی ہے، نہ کہ کسی ایسی چیز کا ادراک ہوتا ہے، جو تصور کے دائرے سے خارج ہے، تصور سے جو چیز خارج ہو اور پھر بھی اگر اس کو کلی کہتے ہیں تو اس پر کلی ہونے کا اطلاق ثانوی اطلاق ہے۔

شیخ الاشراق کا بیان ہے کہ اس کے بعد معلم اول علم و ادراک کے متعلق دوسری باتیں بیان کرنے لگے میں کہتا ہوں کہ یہ جو کچھ کہا گیا اس کا حاصل یہ ہے کہ مادے سے

چونکہ نفس کا وجود مجرد ہے، اس لئے خود اپنی ذات ہی کے ذریعے سے اس کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، اس تعقل میں نہ تو کسی اثر کو دخل ہے، اور نہ نفس کی ذات میں خود اپنی ذات کی کوئی صورت حاصل ہوتی ہے، اور یہی حال ہر اس چیز کا ہے جس کی ذات مجرد ہو، پس ثابت ہوا کہ ہر مجرد کے لئے اپنی ذات کا عاقل و عالم ہونا ضروری ہے، باقی گزشتہ بالا عبارت میں جو یہ الفاظ تھے کہ جزئیات کی صورتیں تو ان قوتوں میں حاصل ہوتی ہیں جو نفس کے سامنے حاضر ہیں، اور کلیات کی صورتیں خود نفس کی اپنی ذات ہی میں حاصل ہوتی ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ شیخ الاشراق بھی شیخ رئیس کے ساتھ اس مسئلے میں موافقت رکھتے ہیں جس کے متعلق اگرچہ مشہور یہی ہے کہ شیخ رئیس کی رائے وہ نہیں ہے، لیکن میں نے ثابت کیا ہے کہ یہی ان کی بھی رائے ہے، جیسا کہ میں پہلے بیان کر آیا ہوں اور اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے

شیخ الاشراق نے اس کے بعد اپنے کلام کی تکمیل کرنے میں بعض اور باتیں بھی لکھی ہیں، بخوف طوالت میں نے اسے چھوڑ دیا ہے، گو اس عبارت میں بعض گرفتیں ہو سکتی ہیں، میرے اصول مقررہ کو پیش رکھنے کے بعد بآسانی ان گرفتوں سے آدمی واقف ہو سکتا ہے۔

چوتھا طریقہ یہ ہے، کہ ارباب فلسفہ کا یہ عام دعویٰ ہے، کہ ہر ایسی چیز جو مادے سے مجرد ہو، اسے معقول اور معلوم بنایا جا سکتا ہے اور یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس میں شک و شبہے کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ کوئی سی چیز بھی ہو، اس میں معقول اور معلوم بننے کی صلاحیت ہے، خواہ بذات خود وہ معقول بن سکتی ہو، یا عمل تجرید کے بعد اس کو معقول بنایا جائے۔

باقی یہ شبہہ کہ باری عزاسمہ کی ذات کو آدمی اپنا معقول نہیں بنا سکتا اس لئے یہ کلیہ صحیح نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات جو معقول نہیں بن سکتی، یہ خود حق کی ذات کا ذاتی اقتضا نہیں ہے، کیونکہ خدا کی ذات وضوح اور ظہور کے تو انتہائی مقام پر واقع ہے، بلکہ یہاں رکاوٹ ہماری طرف سے ہے یعنی ہماری ادراکی قوت کی محدودیت، معاملے میں اس کا ناقص اور نامکمل ہونا کنہ ذات تک رسائی حاصل کرنے کی صلاحیت نہ رکھنا، انہی باتوں کا یہ نتیجہ ہے، کہ ہم خدا کو اسی قدر

جان سکتے ہیں، اس کی یافت ہمیں اسی قدر ہو سکتی ہے، جتنی میری قدرت اور قوت ہے، اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب بھی نکل آتا ہے، جو مباحث مشرقیہ کے مصنف (امام رازی) نے بایں الفاظ کیا ہے۔

جو سمجھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی ماہیت خود خدا کی ہستی اور انیت ہے، ان لوگوں کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اس دعوے کی بنیاد پر یہ بیان کریں کہ وجود کی حقیقت کا تصور کیا جاتا ہے اور باری تعالیٰ کی حقیقت چونکہ وہی مجرد وجود ہے جو ہر قسم کے قیود سے پاک ہو، پس جب وجود کا تصور بھی ہو ہی سکتا ہے اور ہوتا ہے، اور وجود حق کو جن قیود سے پاک فرض کیا گیا چونکہ وہ منفی اور سلبی قیود ہیں اس لئے ان کا تصور اور تعقل بھی آسان ہی ہے، اس لئے ضروری ہوا کہ باری تعالیٰ کی کامل اور تمام حقیقت معقول اور معلوم ہو (یہ بات حکماء کے مذہب کی بنیاد پر لازم آتی ہے) لیکن ہم لوگوں کا جو خیال ہے اس کی وجہ سے ہمارے لئے اس کا امکان پیدا نہیں ہوتا"

میں کہتا ہوں کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اشیاء میں جو وجود مشترک ہے، اس وجود کا مفہوم دنیا کی کسی چیز کی حقیقت نہیں بن سکتا، پھر باری تعالیٰ کی حقیقت یہی وجود کیسے قرار پا سکتا ہے، نیز تم کو یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ وجود کی حقیقت دراصل ایک ایسی حقیقت ہے جو شدت اور ضعف کے اعتبار سے متفاوت ہوتی ہے، اور باری تعالیٰ کی حقیقت ظاہر ہے کہ شدت میں لامحدود اور غیر متناہی ہے، پھر ایسی حقیقت ممکنات کے وجود کے برابر کیسے ہو سکتی ہے، اگرچہ سارے موجودات ایک کلی واحد مفہوم میں مشترک بھی ہیں،

حکماء، جن کا شمار عارفین حق میں ہے، اس گروہ سے اس شخص کی بدگمانیوں کا کیا حال ہے کتنا بُرا خیال ان لوگوں کے ساتھ یہ رکھتا ہے، کہتا ہے، کہ باری تعالیٰ اور ممکنات کے متعلق حکماء کا یہ خیال ہے کہ دونوں ایک واحد حقیقت (وجود) میں مشترک ہونے کے بعد باہم ایک دوسرے سے جو ممتاز ہیں، تو یہ امتیاز بیرونی امور کا نتیجہ ہے یہ بیرونی امور ممکنات میں تو پائے جاتے ہیں، اور حق تعالیٰ کی ذات سے مسلوب اور معدوم ہیں، اور (خدا کو مخلوقات سے امتیاز) جدا کرتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں

(حکماء) کے نزدیک ممکنات میں حق تعالیٰ کے اعتبار سے کمالات بھی زیادہ پائے جاتے ہیں، اور ان کا وجود بھی خدا کے وجود سے زیادہ کمال رکھتا ہے (مگر یہ اس شخص کا صرف دعویٰ ہے ورنہ حکماء کے نزدیک بھی) ہر وجود اور ہر کمال دراصل وجود حق کا صرف ایک چھینٹا ہے وجود صرف خیر محض کا نام ہے، اور تمام خیرات وحسنات کا انتہائی آخری خیر اور آخری حسن خود ذات حق ہے، اللہ تعالیٰ کے سوا جہاں کہیں بھی کوئی خیر، اور کوئی بھلائی پائی جاتی ہے، سب کا فیضان وہیں سے ہوا، اسی طرح (اس شخص نے سلبی قیود کو وجود حق کا جوجزء قرار دیا۔ یہ بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ اعدام اور سلوب خود اپنی اپنی ذات کی حد تک صرف شرور اور برائیاں ہیں، باری تعالیٰ کی طرف اگر کسی عدم یا سلب کو منسوب کرتے ہیں تو اس کا مآل کار سلب سلب یا نفی کی نفی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ خدا کی طرف جو سلب منسوب ہوتا ہے اس کا مرجع اور اس کی آخری تان خالص اور کامل شدید ترین وجود ہی پر ٹوٹتی ہے، مثلاً جسم ہونے کی صفت کی حق تعالیٰ سے جو نفی کی جاتی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم موجود ہے اور باوجود موجود ہونے خداوند تعالیٰ سے اس کی نفی کی جاتی ہے، بلکہ مقصد یہ ہے، کہ جسم کا وجود چونکہ محدود درجے کا ناقص وجود ہے برائیوں، غیبتوں اور شرور و اعدام سے گھرا ہوا ہے نیز ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، پس ایسے وجود کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف کیسے ہوسکتا ہے اور یہی حال تمام سلبی صفات کا ہے جن کی خدا کی ذات سے نفی کی جاتی ہے، پس واقعہ یہی ہے کہ ایسا وجود جس میں عدم کا شائبہ نہ ہو، ایسا کمال جس میں نقص نہ ہو، ایسا خیر محض جس میں تغیر و زوال کی کسی طرح گنجائش نہ ہو، یہی واجب تعالیٰ کی ذات ہے، اور جب یہ ثابت شدہ مسئلہ ہے، کہ ہر وہ وجود جو مادے سے مجرد ہو، وہ معقول اور معلوم ہوسکتا ہے، تو پھر اس کا عاقل اور عالم ہونا بھی ضرور درست ہونا چاہئے، یعنی جب اس کا معقول ہونا جائز ہے، تو اس کا عاقل ہونا بھی ضرور، جائز ہونا چاہئے جس کی وجہ یہ ہے، کہ جب ایسے مجرد وجود کے لئے یہ جائز قرار دیا جاتا ہے کہ وہ میرا معقول اور معلوم بن سکتا ہے تو جیسے اکیلے وہ معقول بن سکتا ہے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر بھی اس کا معقول ہونا جائز

ہونا چاہئے، اور یہ بات تم پہلے جان چکے ہو، کہ شے کے معقول اور معلوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ ایسی صورت جو اس معقول کے ساتھ مساوات کی نسبت رکھتی ہو، عاقل میں حاصل ہو، اب اس کے بعد فرض کرو، کہ ہم نے کسی مجرد ذات کو اپنا معقول بنایا اور اسی کے ساتھ کسی دوسری چیز کا بھی ہمیں تعقل ہوا، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں دونوں صورتیں ایک ساتھ پائی جائیں گی، یعنی دونوں میں باہم مقارنت کا علاقہ پیدا ہو جائے گا، اب سوال ہوتا ہے کہ ان دونوں میں مقارنت کے تعلق کے پیدا ہونے کی جو صلاحیت تھی، یہ صلاحیت آیا دونوں صورتوں کی اپنی اپنی ماہیت کا اقتضاء ہے یا کسی جوہر عاقل میں جب ان صورتوں کا حصول ہو، اس وقت اس علاقے کا پیدا ہونا ان دونوں میں ممکن ہے دوسری شق صحیح نہیں ہو سکتی اسلئے کہ اس علاقے کے پیدا ہونے کی صلاحیت اگر اس پر موقوف ہو، کہ دونوں صورتوں کا کسی جوہر عاقل میں حصول ہوئے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس تعلق کے پیدا ہونے کی صلاحیت خود اس تعلق کے پیدا ہونے پر موقوف ہو جائے۔ اس لئے کہ جوہر عاقل میں ان کا حصول یہی تو بجنسہ ان کی مقارنت کی نسبت ہے، اب اگر اس تعلق کی صلاحیت جوہر عاقل میں ان کا جب حصول ہولے اس پر موقوف ہوگی، تو شے کی صلاحیت خود اس شے کے وجود پر موقوف ہو جائے گی جو ظاہر ہے کہ محال ہے، اس لئے کہ شے کی صلاحیت کے معنی اس کے امکان کے ہیں اس لئے ممکن شے کے وجود کا امکان ہو سکتا ہے کہ شے کے وجود سے پہلے ہو، لیکن اس کی برعکس صورت یعنی شے کا وجود شے کے امکان اور صلاحیت سے پہلے ہو، یہ قطعاً ناممکن اور غلط ہے، پس ثابت ہوا کہ ان دونوں معقول صورتوں میں مقارنت کے علاقے کا امکان یہ خود ان صورتوں کی ماہیت کے لوازم سے ہے،

اب اس کے بعد ہم ایک ایسی صورت فرض کرتے ہیں، جو معقول اور معلوم ہے، اور اعیان وخارج میں موجود ہے، بذات خود قائم ہے) اور گزشتۂ بالا مقدمہ کی بنیاد پر اس صورت کے ساتھ دوسری ماہیتوں کی مقارنت جائز ہونی چاہئے پھر ماہیتوں کی مقارنت کی شکل اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے، کہ ان ماہیتوں کی صورت کا اس معقول صورت میں جو اعیان میں موجود ہے اور بذات خود قائم ہے انطباع ہو،

پس ثابت ہوا کہ ہر وہ ذات جو مادے سے مجرد ہے، اس کے لئے جائز ہے، کہ ان ماہیتوں کی وہ عاقل ہو اس لئے کہ کسی مجرد ذات کے لئے ماہیتوں کی صورتوں کا حصول اسی کو تو تعقل اور تصور کہتے ہیں، اور جب ماہیتوں کی ان صورتوں کی ذات مجرد عاقل ہوسکتی ہے، تو خود اپنی ذات کا تعقل بھی اس کے لئے قطعاً جائز ہونا چاہیئے، کیونکہ جب کسی چیز کا تعقل کسی کو ہوگا، تو اسی ضمن میں خود اپنی عاقل ذات کا تعقل بھی اس کے لئے ناگزیر ہے۔

ان تمام باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہوگی اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی ذات کی اور اپنے سوا دوسری چیزوں کی عاقل ہو، اسی کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے کہ (عالم مادی میں نہیں جہاں چیز سے چیز پیدا ہوتی ہے بلکہ جہاں بغیر مادے کے چیزیں موجود ہوتی ہیں جس کا اصطلاحی نام عالم ابداع ہے) اس عالم ابداع میں جو چیزیں امکان عام سے موصوف ہوتی ہیں، ان کا وجوبی طور پر بالفعل موجود ہونا ضروری ہے، کیونکہ مادے اور حرکت کے فقدان کی وجہ سے اس عالم میں ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا، اور قوت سے فعل کی طرف کسی چیز کا آنا ناممکن ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ مفارقات (یعنی جو چیزیں مادے سے جدا اور پاک ہیں،) ان میں کسی کمال کے اضافے کی توقع نہیں کی جاتی اور کسی ایسی بات کا جو پہلے نہ ہو، اور بعد کو ہو جائے، اس کا انتظار نہیں کیا جاتا بلکہ جو کچھ بھی جس کسی کیلئے ثابت ہوتا ہے وہ اسکو ہمیشہ کیلئے ثابت ہے، واجب الوجود کو اپنی ذات اور اپنی ذات کے سوا دوسری چیزوں کا جو علم ہے اس کو اس طریقے سے ثابت کیا جاتا ہے، کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ جو بالذات واجب الوجود ہے، وہ ہر جہت اور ہر اعتبار سے واجب الوجود ہے، بلکہ ہر وہ چیز جس کا ہونا واجب کے لئے امکان عام کے طور پر ممکن ہو، وہ اس کے لئے بالذات واجب ہے۔

یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے، کہ دوسرے طریقے سے ارباب فلسفہ (حکماء) پہلے تو واجب تعالیٰ کے متعلق یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کا عاقل اور عالم ہے، اس کے بعد پھر یہ ثابت کرتے ہیں کہ اپنے سوا بھی دوسری چیزوں کا وہ عالم ہے اور یوں کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات ظاہر ہے کہ ماسوا کی علت ہے، اور قاعدہ ہے کہ

معلول کا علم اس شخص کے لئے ضروری ہے جسے علت کا علم ہے، اسی لئے ضروری ہے کہ واجب تعالیٰ اپنے ماسوا کا عالم ہو، پھر اس راہ سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ اشیاء کا عالم ہے اور اس سے پھر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو اشیاء کا عالم ہو گا ضرور ہے کہ خود اپنی ذات کا عالم ہو، اسلئے کہ دوسری چیزوں کا جسے علم ہو گا، اس کا یہی علم لزوماً یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنے آپ کا بھی عالم ہو، الغرض پہلے طریقے میں ذات کے علم سے اشیاء کا علم ثابت کیا جاتا ہے، اور دوسرے طریقہ میں اشیاء کے علم سے ذات کا علم ثابت کیا جاتا ہے گویا یہ دونوں طریقے جہت کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں، میں کہتا ہوں کہ پچھلے طریقے پر اگر غور کیا جائے تو جو مشہور قوانین اور قاعدے ہیں ان کی بنیاد پر یہ بات دشواری سے خالی نظر نہیں آتی، جس کے مختلف وجوہ ہیں پہلی بات تو یہی ہے، کہ فرد کے امکان سے اگرچہ ماہیت کا ممکن ہونا لزوماً ضروری ہے، اور ماہیت کے امکان سے اس ماہیت کے تمام افراد کا ممکن ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے، مگر یہ بات اس وقت ضروری ہے جب افراد میں جو ماہیت مشترک ہو، اس کے متعلق یہ بھی ثابت ہو جائے کہ وہ کوئی نوعی طبیعت ہے اور اس نوعی طبیعت کی اپنے تمام افراد کے ساتھ مساوی نسبت ہے) (اب اس قاعدے کو پیش نظر رکھو اور غور کرو، میرا مطلب یہ ہے، کہ اس قاعدے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ جو صورت ذہن میں موجود ہو، وہ بعض لوازم میں اس امر سے مختلف ہو، جو خارج میں پایا جاتا ہے، مثلاً ذہنی صورت کی یہی خصوصیت کہ اس کا حلول ذہن میں ہوتا ہے، جیسا کہ قوم کا عام خیال ہے، پس ہو سکتا ہے، کہ دونوں صورتوں میں تعلقات کے جس علاقے کا امکان پیدا ہوتا ہے اس کا تعلق بھی اس قسم کے خصوصی لوازم میں سے ہو، علاوہ اس کے ایک بات یہ بھی ہے کہ طبیعت کو جو باتیں بایں اعتبار ثابت ہوتی ہیں کہ وہ ذہنی حقیقت ہے، مثلاً طبیعت کا کلی ہونا نوع ہونا مشترک ہونا وغیرہ، ظاہر ہے کہ ان چیزوں کا خارجی امور سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ مطلق مقارنت کا تعلق ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی مبہم جنسی طبیعت ہو، اور ایسی صورت میں اگر اس قسم کی مقارنت کا جواز ثابت بھی ہو جائے تو اس سے مقارنت کی ہر نوع کا جواز ثابت نہیں ہوتا کیا جسمانی صورت کی مقارنت مجرد صورت کے ساتھ جائز ہو سکتی ہے!

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قاعدے میں جو کلیہ قائم کیا گیا ہے، وہ اس طور پر

ٹوٹ جاتا ہے کہ کسی چیز کے ساتھ نہ واجب الوجود کی مقارنت جائز ہے اور نہ کسی چیز کی مقارنت واجب الوجود کے ساتھ جائز ہے، ایسی صورت میں محض اس مسلک کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیسے ثابت ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا علم حاصل ہے، ہاں! اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے کہ معلومات ومعقولات کی صورتوں کا حق تعالیٰ کی ذات میں ارتسام وانطباع ہوتا ہے، تو اس وقت کچھ بات بن سکتی ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کلیے کو تسلیم کر لیا جائے جس کی صحت کا دعویٰ اس طریقے میں کیا گیا ہے، تو لازم آتا ہے کہ تمام عقول میں تمام ممکنات کی صورتیں بالفعل پائی جاتیں، اور اگر اس کو مان لیا جائے تو معلول اول (عقل اول) کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں بیشمار جہات جو حد وحساب سے باہر ہیں پائے جاتے ہیں اور یہ بات اہل فلسفہ کے اس مسلمہ کے خلاف ہے جو عقول کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ جتنے عقول ہیں ان کے جہات کی تعداد دو یا تین سے آگے نہیں بڑھ سکتی،

خلاصہ یہ ہے، کہ یہ راستہ دشوار ترین راستہ ہے، اولاً جس دعوے کو اس طریقے سے ثابت کرنا چاہتے ہیں وہی ثابت نہیں ہوتا ثانیاً اگر دلیل تمام ہو بھی جائے تو بات اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک یہ نہ تسلیم کر لیا جائے کہ عقل عاقل ومعقول کے اتحاد ہی کو کہتے ہیں نیز یہ مان لیا جائے کہ تمام اشیاء در اصل خدا کی ذات ہی ایک بلند وارفع طریقے سے ہے یعنی ایسے طریقے سے (جس کی مثال مخلوقات کے درمیان نہیں مل سکتی)

فصل

ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے، وہ بذات خود عقل ہے اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، واقعہ یہ ہے، کہ جو کچھ پہلے بیان ہو چکا ہے، اس کے ہوتے ہوئے، محض اس دعوے کے لئے کسی علیحدہ دلیل کے پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے پہلے کی فصل میں جس مقصد کو ثابت کیا گیا ہے اور جن جن طریقوں سے ثابت کیا گیا ہے خود اسی سے یہ مسئلہ لزوماً ثابت ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اپنی ذات کا معقول اور معلوم ہونا، یہ چیز اس شے کے لئے ناگزیر ہے جو اپنی ذات کی عاقل ہو، اس کے سوا دوسرے طریقے سے بھی اس کو بیان کیا جا سکتا ہے، یعنی جب کسی چیز کے

متعلق یہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات کے سوا دوسری چیز کی عالم ہو، تو خود اپنی ذات کا عالم ہونا بھی اس کے لئے ضروری ہے اس لئے کہ جب چیز مادے اور لواحق مادہ سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اس کے متعلق ضروری ہے کہ ہر وہ بات جو اس کے لئے ممکن ہوگی، اس کا بالفعل حصول اس کے لئے واجب اور ضروری ہوگا کیونکہ غیر مادی مجرد ہستی کے لئے یہ ناممکن ہے، کہ وہ انفعال و تاثر کو قبول کرے یا تجدد و تبدل کو اختیار کرے یعنی کوئی بات اس میں بالقوت شکل میں نہیں پائی جا سکتی اور کوئی ایسی حالت اور کیفیت جو پہلے نہ ہو اور بعد کو اس میں پائی جائے ایسا نہیں ہو سکتا، اصطلاحاً اس کی تعبیر یہ کی جاتی ہے کہ کسی حالت منتظرہ کی اس میں گنجائش نہیں ہوتی ایسی صورت میں معقول و معلوم ہونا جو اس کے لئے ممکن تھا، یہ صفت بالفعل ہو کر اس سے جدا نہیں ہو سکتی یعنی بالفعل معقول و معلوم ہونے کی صفت اس سے کسی طرح علحدہ نہیں ہو سکتی اور اس کا یہ بدیہی نتیجہ ہے، کہ جس جس چیز کے لئے اس کا معقول و معلوم ہونا ممکن تھا اس کے لئے وہ بالفعل معقول و معلوم ہوگی، اور اس سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہے وہ ہمیشہ سے بذات خود عقل ہوتی ہے کہ مطلب یہ ہے، کہ عقل ارتقاء کے مقام تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسرے حالات سے گزرنا نہیں پڑتا، یہاں ایک قابل ذکر بات یہ ہے، کہ شیخ کے ہم عصروں میں سے ایک صاحب نے اسی مسئلے کے متعلق ایک دشواری لکھ کر شیخ کے پاس بھیجی، جس کی تقریر یہ ہے۔

> یہ بات ثابت شدہ اور مسلم ہے، کہ ہم میں جو چیز معقولات کا ادراک کرتی ہے وہ ایک جوہر ہے جو مادے سے مجرد ہے (یعنی نفس ناطقہ) اب اگر ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہو، اس کے لئے عقل ہونا ضرور ہے، تو چاہئے کہ نفس ناطقہ بھی عقل بالفعل ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس پر اگر آپ یہ کہیں گے کہ بدن اور بدنی کاروبار کی مشغولیت نے نفس ناطقہ کو اپنے افعال سے روک رکھا ہے تو میں کہوں گا کہ اگر یہ واقعہ ہوتا تو تعقلات اور ادراکات میں نفس ناطقہ بدن سے نفع نہ اٹھاتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

شیخ نے اس کے جواب میں لکھا۔

ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہو، خواہ کسی قسم کی چیز ہو، اس کا عقل بالفعل ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ مادے سے جو کامل طور پر مجرد ہو، یعنی اسے تجرید تام حاصل ہو جو مجرد اس صفت سے موصوف ہوگا، اس کے لئے عقل بالفعل ہونا واجب ہے، (میرا مطلب تجرید تام سے یہ ہے) کہ مادہ نہ اس کے قوام کا سبب ہو، اور نہ اس کے حدوث و پیدائش کا سبب ہو، نہ اس ہیئت کا مادہ سبب ہو، جس سے اسے تشخص حاصل ہوتا ہو، اور جس کی وجہ سے قوت کے دائرے سے نکل کر فعلیت کی طرف آنے کے لئے وہ آمادہ ہوا ہو،

بہر حال ہر مجرد چیز کے لئے عقل بالفعل ہونا ضرور ہے، یہ مسئلہ جس دلیل سے ثابت کیا گیا ہے، وہ انہی مجردات تک محدود ہے جن کی تجرید کامل اور تام ہو، نیز یہ بھی کوئی قابل انکار اور اچنبے کی بات نہیں ہے کہ وہی چیز جو کسی بات میں رکاوٹ پیدا کرتی ہو، اسی سے کسی دوسری بات کا امکان و جواز پیدا ہو، یعنی اگر کسی شے کو کسی چیز سے لگاؤ نہیں ہے اسی شے کو دوسری چیز سے تعلق ہو۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ کی یہ عبارت ذرا تشریح طلب ہے، اور جو مدعا ہے پورے طور پر اس کے لئے اتنی بات ناکافی ہے، اس لئے کہ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ کہ شیخ اور جو لوگ شیخ کے پیرو ہیں نفس ناطقہ کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ ایک ایسا مجرد جوہر ہے، جو اپنی جوہری ذات کے ساتھ بالفعل موجود ہے، اور مادی عوارض سے وہ پاک ہے، یعنی اس کی ذات میں کسی قسم کے مادی عوارض نہیں پائے جاتے ہیں باقی مادی بدن کو اگرچہ اس میں ضرور دخل ہے، کہ واہب تعالیٰ سے نفس ناطقہ کے شخصی وجود کا فیضان جو ہوتا ہے، اس کی ترجیح کی وجہ بدن ہی ہے، لیکن با ایں ہمہ مادی بدن نفس کے قوام میں ذاتاً و حقیقتاً ہمیشہ وجوداً داخل نہیں ہے، ایسی صورت میں مذکورہ بالا دلیل اگر صحیح ہے، تو پھر وہ ہر مجرد ہستی میں جاری ہوتی ہے، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ جوہر مجرد ہونے کی وجہ سے نفس ناطقہ کے لئے یہ جائز قرار دیا جائے

کہ بذات خود تمام معقولات کا ادراک اس طور پر کرے کہ کسی قسم کی کوئی رکاوٹ ان معقولات کی طرف سے اس کی راہ میں حائل نہ ہو۔ حتیٰ کہ بدن کو اگر معدوم فرض کر لیا جائے اور بدنی عوارض، نیز ان تمام آثار سے نفس کو بے تعلق مان لیا جائے جو اسکو ادراکی اعمال سے روکتے ہوں، تو چاہئے کہ اس وقت بھی بغیر کسی فکری جد و جہد، نظر و اکتساب کی مشقت کے اچانک تمام حقائق کا وہ عاقل اور عالم ہو جائے، کیونکہ جو دلیل پیش کی گئی، وہ بجنسہ اس میں جاری ہے، لیکن ظاہر ہے، کہ اس شرطیے کی تالی باطل ہے، اس لئے کہ بچوں کے نفوس اور عقل ہیولانی رکھنے والے لوگ جنھوں نے کسی علم میں ابھی مہارت حاصل نہیں کی ہے، اگر ان کے نفوس سے مادے کا تعلق ٹوٹ جائے اور تمام مادی کاروبار سے ایسے نفوس جدا ہو جائیں، تو ہم بالبداہت یہ جانتے ہیں کہ ایسے لوگ کبھی تمام حقائق اور تمام عقلی صورتوں کے اچانک عالم اور عارف کامل نہیں بن جاتے ہیں، پس صحیح جواب اس دشواری کا یہ ہے، کہ انسانی نفس اپنے ابتدائے آفرینش کے وقت عقل بالفعل نہیں ہوتا کیونکہ طبعی مادہ اور طبعی صورتوں سے اگرچہ اسے تجرد حاصل ہے، لیکن خیالی صورتوں سے ابھی اس کا علاقہ باقی ہے اور ان سے وہ مجرد نہیں ہے، نفس کے تجرد کی جو دلیلیں ہیں، ان میں زیادہ تر اسی قسم کی دلیلیں ہیں، جن سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ عالم طبعی سے نفس مجرد اور پاک ہے، باقی وہ دلیل جس سے نفس کے عقلی تجرد کو لوگ ثابت کرتے ہیں، یعنی معقولات کا ان کے معقول ہونے کی حیثیت سے، نفس عاقل اور عالم ہے، نیز عقلی وحدت اور علمی لبائد کا بھی ان کی وحدت اور عقلی وجود کی حیثیت سے نفس کو ادراک ہوتا ہے تو یہ ایسے دلائل ہیں، جنھیں نفس کے تجرد کے ثبوت میں اوسط درجے کے دلائل میں جگہ دی جا سکتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان دلیلوں کا دائرہ محض چند انسانی نفوس کی حد تک محدود ہے، کیونکہ زیادہ تر اسی قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں، جن کے نفوس میں ان امور کا ایسا خالص تعقل جو ہر قسم کے خیال کی آمیزش سے پاک ہو، ناممکن ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ انسانی نفوس کے لئے علاوہ اس حسی نشاۃ کے اور بھی دو نشاتیں ہیں یعنی ایک تو نشاۃ خیال اور دوسری نشاۃ عقل، قاعدہ یہ ہے کہ ہر انسانی نفس جب خیالی صورتوں کے ادراک کی اسے مشق ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ بالآخر

نفس خود بالفعل خیال اور تخیل بن جاتا ہے، تب وہ پاتا ہے کہ اس کی ذات اس حسی اور وضعی عالم سے مجرد اور جدا ہے، اور جب یقینی براہین اور حقیقی حدود اور صحیح تعریفات کے ذریعے سے عقلی صورتوں کا ادراک نفس میں جڑ پکڑ لیتا ہے، تب وہ بالفعل عقل اور معقول بن جاتا ہے، اور اس وقت اس کو کونین، اور دونوں جہان سے مجرد ہونیکا تحقق ہوتا ہے اور اسی مقام پر پہنچنے کے بعد اس میں اس کی قدرت پیدا ہوجاتی ہے کہ جب اور جس وقت جس حقیقت جس ماہیت کا چاہے تعقل کرے، کیونکہ اب تو وہ خود بجنسہ بالفعل عقلی صورت بن گیا ہے، حالانکہ یہی نفس جب خیالی صورت ہونے کے مقام پر تھا تو ان عقلی صورتوں کی صرف اس میں قوت اور صلاحیت پائی جاتی تھی،

فصل

عقل فعال کو ہمارے نفوس (یعنی انسانی نفوس) سے کس قسم کا تعلق ہے، اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، تم کو بتایا جاچکا ہے کہ انسانی نفوس ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف اور ایک کمال سے دوسرے کمال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اپنی ابتدائے آفرینش میں مطلق جسم ہونے کی حالت سے اسطقسی (عنصری) صورتوں کی طرف اور عنصری صورتوں سے معدنی، معدنی سے نباتی نباتی سے حیوانی صورت تک پہنچنے کے بعد جب تمام قوتوں کی تکمیل ہوجاتی ہے، تب اس ارتقاء کی انتہا اس ذات پر ہوتی ہے، جس کا شمار ان اشیاء کے ذیل میں کیا جاتا ہے، جنھیں جسمانی مادے سے بے تعلق ہونے میں سب سے ابتدائی چیز سمجھا جاتا ہے پھر یہاں سے ارتقاء کی جو منزلیں شروع ہوتی ہیں، ان کی ابتدا ان موجودات سے ہوتی ہے، جو مادے سے کلیۃً جدا اور علٰحدہ ہیں یعنی جس کا اصطلاحی نام "عقل مستفاد" ہے، "عقل مستفاد" اور "عقل فعال" میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے، فرق دونوں میں یہ ہے، کہ عقل مستفاد بھی اگرچہ اسی قسم کی ایک صورت ہے، جو مادے سے مفارق اور جدا ہوتی ہے لیکن یہ جدائی اور علٰحدگی شروع سے نہیں ہوتی، بلکہ پہلے اس کا تعلق مادے ہی سے ہوتا ہے، پھر مختلف حالات اور اطوار سے گزرنے کے بعد وہ مادے سے مجرد اور پاک ہوجاتی ہے، اور عقل فعال ایک ایسی صورت ہے، جس کا کسی زمانے میں کسی قسم کا کوئی لگاؤ مادے

سے نہیں ہوتا یعنی مادے سے مجرد ہونے کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری صورت ممکن نہیں ہے اگرچہ عقل فعال کی اصل حقیقت یہی ہے لیکن تعجب کی بات ہے کہ باوجود اس کے وہ عقل بالفعل ہی کی ایک قسم اور اسی کی ایک نوع ہے کیونکہ عقل فعال عقل بالفعل سے متحد ہوتی ہے، البتہ اتنی بات ہوتی ہے، کہ جس کی ذات عقل بالقوۃ ہوتی ہے اس کے ساتھ متحد ہو کر عقل فعال اس کو عقل بالفعل بنا دیتی ہے، اور جو بالقوۃ معقولات ہوتے ہیں یعنی وہی جن کا شمار بالفعل تخیلات کے سلسلے میں تھا، انھیں بھی عقل فعال بالفعل معقولات بننے کی حیثیت عطا کر دیتی ہے، اسلئے کہ بذات خود شئے ظاہر ہے کہ قوت کے دائرے سے فعلیت کے مقام پر نہیں پہنچ سکتی، اگر ایسا ہوگا، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک ہی چیز جاعل بھی ہے اور مجعول بھی آخر کوئی چیز خود اپنے آپ کو کس طرح بنا سکتی ہے نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ قوت فعل بن جائے، حالانکہ یہ محال ہے، اس لئے کہ جو چیز معدوم ہوتی ہے، وہ اگر موجود ہوگی تو کسی ایسی چیز ہی کے ذریعے سے موجود ہو سکتی ہے جو بالفعل موجود ہو یا جسم جب گرم ہوگا، تو اس کو گرم کرنے والا یقیناً اس کے سوا اور اس کا غیر ہی ہو سکتا ہے، یا جسم روشن اسی وقت ہو سکتا ہے جب کوئی ایسی چیز جو بذات خود منور اور روشن ہو، وہ اس کو روشن کرے، بہر حال عقل فعال کی عقل بالقوۃ سے وہی نسبت ہے جو آفتاب کو ان چیزوں کے ساتھ ہوتی ہے، جو اندھیرے میں اس کی صلاحیت رکھتی ہوں، کہ جب آفتاب کی ان پر روشنی پڑے تو وہ معلوم ہوں اور دیکھی جا سکیں، یعنی بالقوۃ مُبصَر، اور قابل دید ہوں، وجہ اس کی یہ ہے کہ بصر (بینائی) در اصل ایک استعدادی قوت و صلاحیت، ؛ در مادے کی ایک خاص ہیئت، اور حالت کا نام ہے اور وہ چیزیں جو اندھیرے میں اس قابل ہوتی ہیں کہ روشنی پڑنے کے بعد دیکھی جا سکیں وہ دکھائی دیے جانے کی صرف اپنے اندر صلاحیت رکھتی ہیں، بہر حال خود آنکھ میں بینائی کی جو طاقت پائی جاتی ہے، وہ بالفعل دیکھنے کے لئے کافی نہیں ہے اسی طرح ان مختلف رنگوں میں بھی اس کی صلاحیت نہیں ہے، کہ وہ بالفعل (روشنی کے بغیر) دکھائی دیں بلکہ آفتاب بینائی کو بھی ایک روشنی بخشتا ہے، جو آدمی کی آنکھ سے متصل ہو جاتی ہے، اور رنگوں کو بھی آفتاب ہی روشنی عطا کرتا ہے جو ان کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے، اس کے بعد اس روشنی کے

ذریعے سے جو آفتاب سے تقسیم ہوتی ہے آدمی کی قوت بینائی بالفعل دیکھنے والی بن جاتی ہے اور اسی روشنی کے ذریعے سے رنگ بھی بالفعل دکھائی دینے لگتے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے، ان میں دیکھے جانے کی صرف صلاحیت اور قوت پائی جاتی تھی، آفتاب کی یہ روشنی "داخل محسوس وجود" کی ایک شکل اور قسم ہے، یونہی (عقل فعال) جو ہمیشہ بالفعل عقل کی حالت میں رہتی ہے وہ عقل ہیولانی کو ایک خاص قسم کا وجود عطا کرتی ہے، اس وجود کا تعلق عقل ہیولانی سے وہی ہے، جو روشنی کا قوت بینائی سے ہے، پھر جس طرح آدمی کی آنکھ اور قوت بینائی روشنی کے ذریعے سے اسی روشنی کو دیکھتی ہے جو اس کے دیکھنے کی سبب ہے اور اس آفتاب کو بھی اسی روشنی سے دیکھتی ہے، جو اسی آفتاب سے پھوٹتی رہتی ہے اور جن جن چیزوں میں دکھائی دینے کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے، انھیں بھی اسی روشنی کے ذریعے سے بالفعل دیکھتی ہے، یہی حال عقل ہیولانی کا ہے، کہ عقل فعال اسے جس قسم کا عقلی وجود عطا کرتی ہے اس عقلی وجود سے خود اس عقلی وجود کا بھی اسے تعقل ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے سے وہ اس عقل بالفعل کا بھی تعقل کرتی ہے جس نے عقل ہیولانی پر اس عقلی نور اور وجود کا فیضان کیا ہے، اور اسی عقلی نور و وجود کے ذریعے سے ایسی تمام ماہیتیں جو بالقوۃ معقول تھیں، بالفعل معقول ہو جاتی ہیں نیز اسی عقلی نور کی وجہ سے عقل ہیولانی خود عقل بالفعل بن جاتی ہے بلکہ جس طرح عقل ہیولانی اس عقلی نور اور وجود کی وجہ سے عقل بالفعل بن جاتی ہے، یونہی وہ ساری ماہیتیں جو قوت و صلاحیت کی حالت سے نکلکر فعلیت کی شکل اختیار کرتی ہیں، وہ بھی بالفعل معقول بن جاتی ہیں، کیونکہ جو میرا خاص نظریہ ہے، اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد واقعے کی صورت یہی ہو سکتی تھی مطلب یہ ہے کہ تم جان چکے ہو کہ میرے نزدیک حس محسوسات سے کوئی الگ چیز نہیں ہے، بلکہ وہ بجنسہ محسوسات ہے، اور یہ بھی بتایا گیا تھا کہ ہمارے اندر جو حاس جوہر ہے وہ محسوسات کا جو ادراک کرتا ہے، تو اس کو یہ ادراک خود انھی محسوسات کی راہ سے حاصل ہوتا ہے مثلاً بینائی کے ذریعے سے بذات خود وہی چیزیں آدمی کو دکھائی دیتی ہیں جنھیں ہماری آنکھ دیکھتی ہے یعنی بینائی کا تعلق براہ راست انھی چیزوں سے ہوتا ہے جو ہمارے بالفعل مبصرات ہیں، اسی طرح سے ہماری عقل بالفعل کو براہ راست خود معقولات کی ذات کا ادراک، انھی معقولات کے ذریعے سے اس وقت ہوتا ہے، جب وہ بالفعل معقول بن جاتے ہیں۔

یہاں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خارجی مواد میں جن اشکال اور ہیئتوں، الوان اور رنگوں کا قیام ہوتا ہے میرے نزدیک براہ راست آدمی کی قوت بینائی ان کو نہیں دیکھتی یعنی یہ چیزیں مبصر بالذات نہیں ہیں جس کی وجہ وہی ہے کہ مادی اجسام، اور ان کے اعراض کو کسی چیز کے سامنے حضور حاصل نہیں ہو سکتا، ہم نے اس دعوے پر برہان بھی قائم کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ جو چیز حضور کی صفت سے محروم ہوگی وہ کسی ادراکی قوت کے سامنے کیسے حاضر ہو سکتی ہے، بلکہ مثلاً بینائی کی حس کے سامنے جو چیز بالذات حاضر ہوتی ہے وہ دراصل صورت ہے، جو ان چیزوں کے مماثل ہوتی ہے، جنہیں عوام مبصرات قرار دیتے ہیں، یعنی جن کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ آدمی انہی کو دیکھتا ہے، الغرض خارجی رنگوں کو اس چیز سے جو واقع میں دکھائی دیتی ہے یعنی مبصرات بالفعل سے وہی تعلق ہے، جو خارجی ماہیتوں کو عقلی صورتوں سے ہے، اور مبصرات بالفعل پر آفتاب سے جو روشنی فائض ہوتی ہے اس کا حال وہی ہے، جو اس خارجی مادی وجود کا حال ہے، جو مبدء مفارق (عقل فعال) سے طبعی صورتوں پر فائض ہوتا ہے اسی طرح جو چیزیں بالفعل مبصرات ہیں ان کو بالفعل بینائی سے وہی نسبت ہے، جو معقولات بالفعل کو عقل بالفعل سے ہے، اور عقل بالفعل جس طرح بجنسہ اپنے معقولات سے متحد ہوتی ہے، اسی طرح بالفعل بینائی بھی بجنسہ اپنے مبصرات سے متحد ہو جاتی ہے، پھر عقل اور معقولات کے سلسلے میں جیسے عقل فعال کے وجود کو مانا جاتا ہے، چاہئے کہ حس اور محسوس کے سلسلے میں بھی کوئی چیز ایسی نکلے، جو عقل فعال کی حیثیت یہاں رکھتی ہو، یعنی اس کو حس اور محسوس سے وہی نسبت ہو، جو عقل فعال کو عقل اور معقول سے ہوتی ہے۔

بہرحال اس وقت ہماری گفتگو کا حقیقی رخ اس مسئلے کی طرف ہے، کہ عقل ہیولانی میں اس مفارق اور مجرد عقل یعنی عقل فعال جو کچھ عمل کرتی ہے، یہ عمل قریب قریب اسی عمل کے ہے جو بصر و مبصرات (یعنی بینائی اور جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں) ان کے ساتھ آفتاب کی روشنی عمل کرتی ہے، اسی کارفرمائی اور عمل کی وجہ سے اس عقل کا نام عقل فعال (یعنی فعل و عمل کرنے والی عقل) رکھا گیا ہے، سبب اول (حق تعالیٰ) کے بعد جن مفارق اور مادے سے مجرد امور کا ذکر کیا جاتا ہے، ان کے سلسلے میں اس عقل فعال کا

جمہور حکماء کے نزدیک دسواں مرتبہ ہے، (اسی لئے اس کا دوسرا نام عقل عاشر بھی ہے) اس عقل سے آدمی کے نفس ناطقہ میں وہی اثر پیدا ہوتا ہے، جو اثر بینائی میں روشنی سے پیدا ہوتا ہے، تو اس وقت ان محسوسات سے جو خیالی قوت میں محفوظ رہتے ہیں، نفس ناطقہ میں ایسے معقولات حاصل ہوتے ہیں، جن میں بعض اوائل اور بعض ثوانی ہوتے ہیں (یعنی بعض معقولات تو ایسے ہوتے ہیں جن کی طرف نفس کی توجہ پہلے مائل ہوتی ہے، اور بعض کی طرف دوسرے درجے میں توجہ ہوتی ہے، معقولات کے پہلے سلسلے کا نام معقولات اولیہ، اور دوسرے کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں)۔

پھر جو چیزیں مادے سے پاک اور مجرد ہیں، اور استعداد و قوت، تاثر و انفعال کی آلودگیوں سے ان کا دامن داغدار نہیں ہے، ان میں باہم فرق و امتیاز صرف ان کے کمال و نقص کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اسی طرح مبدء اول (حق تعالیٰ) میں اور ان مجرد و مفارق امور میں فرق و امتیاز کی بنیاد بھی یہی کمال و نقص کا ہے اور میں نے پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عقل فعال بھی عقل مستفاد ہی کی ایک قسم ہے، اور اس عقل فعال میں موجودات کی صورتیں اسی ترتیب سے پائی جاتی ہیں، جس ترتیب سے وہ خارج میں موجود ہیں، یعنی الاشرف فالاشرف کی ترتیب جس کا مطلب یہ ہے، کہ شرافت میں جس کا مرتبہ جتنا زیادہ ہے، وہ پہلے موجود ہوتی ہے اور اس کے بعد شرافت میں جس کا مرتبہ ہوگا وہ اس کے بعد موجود ہوگی علیٰ ہذا القیاس اسی ترتیب سے یہ چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اگر موجودات کی یہ صورتیں عقل فعال میں موجود ہونے اور اس میں حلول پانے کی وجہ سے باہم ممتاز نہیں ہوتیں۔ لیکن باوجود اس عدم امتیاز کے ان میں ترتیب پائی جاتی ہے، اور وہ مذکورہ ترتیب کے ساتھ مرتب ہوئی ہیں یقیناً اس کا شمار عجائبات میں ہوسکتا ہے، اسی کے ساتھ ایک بات یہ بھی ہے، کہ ان صورتوں کی جو ترتیب عقل فعال میں پائی جاتی ہے وہ اس ترتیب سے مختلف ہے، جو عقل مستفاد میں انہی صورتوں کی ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ عقل مستفاد کے لئے جو چیزیں ابتدائی اور اولی معقولات بن سکتی ہیں، وجود کے حساب سے وہ بہت زیادہ ادنیٰ اور خسیس درجے میں ہوتی ہیں، اور قاعدہ ہے، کہ ہم جب عام اشیاء کے ادراک سے خاص چیزوں کے علم تک ترقی کرتے ہیں، تو ترقی کے اس سلسلے میں جو چیز سب سے زیادہ فضیلت

وخسیس ہوگی، علمی اعتبار سے وہی وجوداً پہلے ہوگی، یہ قاعدہ تو علم کا ہے کہ اشیائے عامہ پہلے اور خاصہ کی باری ان کے بعد آتی ہے، لیکن علت ومعلول کے سلسلے میں ہمیشہ عام طبائع خاص طبیعتوں کے معلول ہوتے ہیں،

بہر حال علمی اعتبار سے آدمی کو پہلے اشیائے عامہ کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کے بعد ان محصل انواع کا جو اپنے وجود میں ان امور سے زیادہ کامل ہوتے ہیں جو ہمارے لئے زیادہ جانی پہچانی ہیں، اور جنکا علم ہمارے لئے سب سے زیادہ آسان ہے، الغرض جو چیز وجود کے حساب سے جتنا زیادہ کامل ہوگی ہمارے علم وادراک کے اعتبار سے وہ اسی قدر زیادہ مجہول ہوگی یعنی جب ہم ادراک وعلم کی راہ میں پہلی دفعہ قدم اٹھاتے ہیں، تو ہمارا یہی حال رہتا ہے، اسی لئے بسا اوقات ایسے عقول جن میں اثر پذیری اور انفعال کا مادہ زیادہ ہوتا ہے، وہ جب عقل بالفعل کے مقام تک پہنچ جاتے ہیں، تو ان میں موجودات کی ترتیب اس ترتیب کے بالکل برعکس ہوتی ہے، جو ترتیب ان موجودات کی عقل فعال میں پائی جاتی ہے، ترتیب کا یہ قصہ تو موجودات میں ان کے حدوث وپیدائش کے اعتبار سے ہے، یعنی موجودات کی پیدائش اسی ترتیب سے ہوتی ہے،

لیکن بقاء کے اعتبار سے ان کی ترتیب کا حال یہ ہے، کہ عقلی جبلت اور الٰہی دین رکھنے والے موجودات (یعنی مجردات عقلیہ) میں وہی الاشرف فالاشرف اور الانور فالانور کی ترتیب پائی جاتی ہے، یعنی جو جتنا زیادہ شریف اور زیادہ روشن ہے، وہ اپنے سے کم شریف اور کم روشن سے مقدم ہوں گے، یہاں یہ بھی جان لینا چاہئے کہ عقل فعال میں طبیعی صورتوں کا وجود جس طریقے سے بھی پایا جاتا ہو، لیکن جب تک وہ عقل فعال میں ہوتی ہیں تقسیم کو قبول نہیں کرتیں، لیکن ان ہی طبیعی صورتوں کا تحقق جب مادے میں ہوتا ہے، تو وہ انقسام پذیر ہو جاتی ہیں، معلم اول ارسطاطالیس سے یہ روایت نقل کی جاتی ہے کہ اس نے اپنی کتاب "النفس" میں بیان کیا ہے۔

یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہو سکتی کہ عقل فعال جو ایک غیر قسمت پذیر حقیقت ہے،
اس کی ذات ایسی چیزوں سے متحد ہو جائے جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور پھر یہی عقل فعال مادے کو ان غیر منقسم چیزوں کی شبیہ عطا کرے جو اس کی جوہر ذات میں پائی جاتی ہیں،
مگر مادہ ان شبیہوں کو جب قبول کرے گا تو اس وقت وہ قسمت پذیر اور منقسم ہوں گی۔

فصل ہر وہ چیز جسے اپنی ذات کا تعقل ہو ضروری ہے، کہ اس کا یہ تعقل بعینہ اس کی ذات ہو، اسی لئے جب تک اس کی ذات باقی رہے گی اس کا یہ تعقل بھی ہمیشہ باقی رہے گا، اسی دعوے سے اس فصل میں بحث کی جائے گی، عام لوگوں نے اس مدعا کے ثبوت میں جن امور کا تذکرہ کیا ہے ان کی تقریر یہ ہے، کہ جس چیز کو اپنی ذات کا تعقل ہوگا، تو اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے، کہ یا اس کی ذات خود اپنی ذات کے آگے حاضر ہوگی، یا اس کی ذات کے سامنے کوئی اور صورت حاضر ہوگی، دوسری شق تو غلط ہے، کیونکہ یہ صورت اس چیز کی ذات کے ساتھ یا نوعی ماہیت کے اعتبار سے مساوات کی نسبت رکھے گی، یا نوعی ماہیت میں اس سے مختلف ہوگی، پہلی صورت صحیح نہیں ہو سکتی، اسی لئے کہ نوعی ماہیت میں جس صورت کو اس تعقل کرنے والی شے کی ذات کے مساوی اور مطابق قرار دیا گیا ہے، اگر اس صورت کا حلول خود اس شے کی ذات میں مانا جائے گا تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس صورت میں اور شے کی ذات میں کسی قسم کا امتیاز باقی نہ رہے گا نہ ماہیت کے اعتبار سے امتیاز پیدا ہوگا اور نہ اسی ماہیت کے لوازم کے اعتبار سے نہ اور کسی قسم کے عوارض کے اعتبار سے ان میں امتیازی کیفیت پیدا ہوگی، خلاصہ یہ کہ دونوں میں امتیاز کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی جس کا مطلب یہی ہوا کہ ان دونوں میں دوئی باقی نہ رہے گی، حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ یہ دونوں دو ہیں بہت اور اگر دوسری شق اختیار کی جائے یعنی یہ مانا جائے کہ صورت اور تعقل کرنے والی شے کی ذات باہم ماہیت کے اعتبار سے مختلف ہیں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی صورت کے حصول سے اس ذات کا تعقل ممکن نہ ہوگا، بلکہ جس چیز کی یہ صورت ہوگی اسی کا تعقل اس صورت سے ہوگا، پس معلوم ہوا کہ ذات کے تعقل کی کوئی شکل اس کے سوا نہیں ہے کہ خود اس ذات کو اپنی ذات کے سامنے حضور حاصل ہو، اس لئے ضروری ہے کہ ذات کا تعقل ہمیشہ دائمی ہوگا۔ یہ تھی وہ تقریر جو عوام کی طرف منسوب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس دلیل کا شمار دنیا کی کمزور ترین دلیلوں میں کرنا چاہئے اس لئے کہ ایسی ذاتیں جو نوعی حقیقت اور ان کے لوازم میں باہم برابر اور مساوی ہوتی ہیں، ان میں اپنے شخصی وجودوں کے اعتبار سے امتیاز پیدا

ہو سکتا ہے، آخر نوع انسانی کے افراد و اشخاص میں جو امتیازات پائے جاتے ہیں، کیا ان افراد کے وجود کے خاص خاص رنگ ہی کا یہ نتیجہ نہیں ہے؟ اسی طرح انسان کی عقلی صورت اور اس کے خارجی اشخاص و افراد میں جو امتیاز پایا جاتا ہے یقیناً یہ صرف وجود ہی کے خاص رنگ ڈھنگ اور طور طریقے کا نتیجہ ہے یعنی انسان کی عقلی صورت جو ذہن میں پائی جاتی ہے، اس کے وجود کی حیثیت ایک ایسے عارضی امر کے وجود کی ہے، جو کسی موضوع میں پایا جاتا ہو جیسا کہ ان لوگوں کا عام خیال ہے، اور خارج میں اس کا جو وجود پایا جاتا ہے وہ ایسا وجود ہے جو موضوع میں نہیں پایا جاتا، بلکہ کسی ایک ہی ماہیت کے متعلق یہ بات کہ خارج میں تو جوہری وجود کے ساتھ موجود ہو، اور عقل میں عرضی وجود کے ساتھ پائی جائے ان لوگوں (مشائیوں) کے خیال کے مطابق کوئی تعجب کی بات نہیں ہے اور جب ان کا یہی مذہب ہے تو ایسی صورت میں اگر کوئی شخص اپنی ذات کی ماہیت کا تعقل کسی ایسی زائد صورت سے کرے جو اس کی ماہیت کے مطابق ہو، تو اس سے کسی قسم کا محال لازم نہیں آتا۔

نیز ہم خود اپنے متعلق یہ کرتے ہیں، کہ اپنی ذات کا بھی تصور کرتے ہیں اور ذات کے اس تصور کا بھی تصور کرتے ہیں، اب اگر اپنی ذات کا تعقل کسی زائد صورت کے ذریعے سے ناممکن ہوتا تو ہم میں یہ تعقل نہ پایا جاتا حالانکہ یہ واقع ہو رہا ہے ہمف (یہ خلاف مفروض ہے)

پس تحقیق کے بعد جو بات قرین صواب معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے، کہ ہر شے کی حقیقت اور ذات کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ اس کی ماہیت ایک خاص طرز کے وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ کسی قسم کا شخصی وجود ہو اس کے تعقل کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ خود اسی وجود کا حضور (عاقل کے سامنے ہو) جیسا کہ بار بار یہ بات گزر چکی، اب اگر کسی کو اپنی ذات کا تعقل کسی زائد صورت کے ذریعے سے ہوگا، تو ظاہر ہے کہ اس کی ذات کا وجود اس صورت کے وجود کا غیر ہوگا، کیونکہ اس تعقل کرنے والے کی ذات تو جوہر ہے اور صورتیں ظاہر ہے، کہ اعراض ہیں، اور جوہر کے وجود کو عرض کے وجود سے جو ذاتی

مغائرت ہے وہ مخفی نہیں ہے گویا یہ تعقل ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی اپنے سوا کسی ایسے دوسرے شخص کا تعقل کرے، جو ماہیت میں اس کے مشابہ ہو،

ایک اور دلیل اسی دعوے کے ثبوت کی وہ بھی ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات کے حوالے سے پہلے گزر چکا، یعنی یہ بات کہ ہر ذہنی صورت کلی ہونے کی صفت سے بالفعل یا بالقوۃ موصوف اور معروض ہوتی ہے، خواہ اس میں جتنے قیود کا اضافہ کیوں نہ کیا جائے، یہ تو ذہنی صورتوں کا حال ہے، اور تعقل کرنے والی ذات ظاہر ہے کہ ہمیشہ خارجی شخص ہوتا ہے،

نیز ہم اپنی اپنی ذات کا تعقل اس طور پر کرتے ہیں کہ اس میں کسی دوسری چیز کی شرکت قطعًا ناممکن ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس قسم کا تعقل کسی دوسری صورت سے نہیں ہوسکتا، بلکہ جب بھی یہ تعقل ہوگا خود اپنی وجودی ہویت کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں ہوسکتا اسی سلسلے کی ایک بات وہ بھی ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات نے اس لئے کیا ہے تاکہ مطلب اور زیادہ واضح ہوجائے کہتے ہیں

> میں ہر چیز سے الگ ہوکر صرف اپنی ذات کے ساتھ تنہا اور مجرد رہ گیا، اس وقت میں نے اپنے جب کو دیکھا تو پایا کہ وہ ایک تحقق اور وجود ہے، جس کے ساتھ یہ بات بھی مل گئی ہے، کہ کسی موضوع (محل) میں نہیں پایا جاتا یعنی وہی بات جو جوہر ہونے کی تعریف ہے، اس کے سوا میں نے اپنے تعلقات اور انتسابات اس جسم کی طرف پایا جس کے ذریعے سے نفسیت، نفس ناطقہ (انسانی) کی تعریف کی جاتی ہے،
>
> ان دونوں امور میں سے انتسابات اور تعلقات تو میری ذات سے خارج نظر آئے، اور موضوع میں نہ ہونا، یہ ایک سلبی چیز تھی، اگرچہ جوہر کا ایک اور معنی بھی ہے، لیکن اب تک میں صحیح طور پر اسے سمجھ نہ سکا ہوں، لیکن خود اپنی ذات میری گرفت میں پوری طرح سے آرہی ہے، اور میں اپنے کو اس سے غائب نہیں پاتا، اور نہ اس کی کوئی فصل ہے، کیونکہ اپنی ذات کو ہم صرف اس لئے جانتے ہیں کہ اس سے ہم غائب نہیں ہیں، اگر اس کی

کوئی فصل یا خصوصیت وجود کے سوا ہوتی تو یقیناً اس کا بھی ادراک ہیں ہوتا، اس لئے کہ مجھ سے ظاہر ہے کوئی چیز خود میری ذات سے زیادہ قریب نہیں ہے اور ہم جب اپنی ذات کی تفصیل اور تحلیل کرتے ہیں، تو اس میں وجود اور ادراک کے سوا اور کچھ نہیں پاتے، اب ہماری ذات دوسری چیزوں سے (فصل کی وجہ سے نہیں) بلکہ بیرونی عوارض اور اس خاص ادراک کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے جس کا ابھی ذکر کیا گیا،

جس کا یہی مطلب ہوا کہ وجود کے سوا ہمارے اندر اور کچھ نہیں ہے، کیونکہ اپنے متعلق ہمیں جو کچھ بھی ادراک ہوتا ہے وہ صرف یہی ہے کہ ہمیں ایک وجود کا ادراک ہو رہا ہے پس یہی وجود ہماری حقیقت ٹھہری اس لئے کہ وجود کے سوا یہاں دوسری چیز جو پائی جاتی ہے یعنی اس وجود کا ادراک) سو اس ادراک کا اگر کوئی محصل مفہوم حاصل کیا جائے (یعنی ایک تو اس کا اضافی مفہوم تھا جو ہماری ذات کی طرف منسوب تھا) اب اگر اس مفہوم کے سوا ادراک کو کوئی غیر اضافی محصل حقیقت قرار دیا جائے، تو اس وقت بھی ادراک جب ہوگا کسی شے ہی کا ادراک ہوگا اور ہماری ذات کا حال یہ ہے کہ اس کے تقوم میں اس ادراک کو تو دخل ہی نہیں ہے جو خود اس کی طرف منسوب ہے، کیونکہ اگر اس ادراک سے قطع نظر بھی کر لیا جائے جب بھی میری ذات میری ذات ہی باقی رہتی ہے، اور جب اس ادراک سے اس کا تقوم نہیں ہوتا، تو کسی دوسری چیز کے ادراک کو ہماری ذات کے تقوم میں کیا دخل ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم ہوں، اور ہمیں اپنے سوا کسی دوسری چیز کا ادراک بھی ہو، البتہ دوسری چیزوں کے ادراک کی ہم میں استعداد و صلاحیت ضرور ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ادراک کی صلاحیت کسی چیز کی حقیقت کا جز نہیں بن سکتی بلکہ اس کی حیثیت ایک عرضی مفہوم کی ہے، بہر حال ہر شخص جو اپنی ذات کا ادراک کرے گا، یعنی اپنے "انا" اور "میں" کی راہ سے اپنے کو پائے گا، پھر اپنے اس ادراک

اور یافت کی جب وہ تحلیل وتفصیل کرے گا تو اپنے سامنے بجز ایک ایسے وجود کے جیسے اپنی ذات کی خود یافت ہے، اور کچھ نہ پائے گا، اسے محسوس ہوگا کہ اس قسم کا وجود جسے اپنی ذات کی خود یافت ہے، اور "انا" (میں) کا ایسا مفہوم جو واجب اور واجب کے سوا ہر چیز کو عام ہو، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی دونوں پر یہ بات صادق آتی ہے، کہ وہ ایک ایسی چیز ہے جسے اپنی ذات کا ادراک ہو رہا ہے، اب اگر ہماری حقیقت اس وجود کے سوا ہوتی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ "انا" کے مفہوم کو ہماری حقیقت سے وہی تعلق ہے جو کسی عرضی اور خارجی صفت کو موصوف سے ہوتا ہے گویا اپنی ذات سے ہم جس وقت غائب نہیں ہوتے (یا ہماری ذات ہمارے سامنے ہوتی ہے) اس وقت اس عدم غیبوبیت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ہمیں بجائے اپنی ذات کے ذات کی ایک عرضی اور خارجی صفت کا ادراک ہوتا ہے اور اس وقت بھی اپنی ذات سے ہم غائب ہی رہتے ہیں، حالانکہ یہ محال ہے، ان تمام امور کا یہ اثر ہے، کہ بالآخر میں اسی فیصلے پر پہنچا ہوں کہ میری ماہیت خود وجود ہی ہے، اور ذہن وعقل میں ہم اپنی ماہیت کی اگر تحلیل وتفصیل کریں گے، تو ایسے سلبی امور جن کے نام وجودی قسم کے ہوں، یا وجودی چیزوں کی طرف منسوب ہوں اور کوئی چیز ہمیں ہاتھ نہیں لگ سکتی، اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ہماری ذات کی فصل کوئی مجہول فصل ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب "انا" (میں) کے مفہوم کا مجھے ادراک ہوتا ہے تو اس ادراک میں اس مجہول فصل کا اضافہ نہیں ہوتا جس سے معلوم ہوا کہ وہ "فصل مجہول" میری نسبت سے "ہو" ہے یعنی غائب ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ یہی فصل مجہول میری ذات سے خارج ہے اس پر اعتراض کیا گیا کہ تو چاہیے کہ تمہارا وجود واجب ہو جائے حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ واجب الوجود اصل اس وجود کا نام ہے، جس سے زیادہ تام اور کامل کوئی دوسرا وجود نہ ہو، مگر میرا وجود تو ناقص وجود ہے، میرے وجود کو واجب کے وجود سے وہی نسبت ہے جو شعاع کو اور روشنی کو آفتاب کے نور سے نسبت ہے، اور قاعدہ ہے کہ کمال ونقص کی وجہ سے جو اختلاف

چیزوں میں پایا جاتا ہے، اس اختلاف کے لئے ان فصول کی ضرورت نہیں ہوتی، جو ان میں امتیاز پیدا کرے ہمارے وجود کا امکان بھی اس کا نقص ہے اور واجب کے وجود کا وجوب بھی اس کا کمال ہے، اور ایسا کمال جس سے زیادہ کامل تر کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی"

صاحب مطارحات کا کلام ختم ہوا،

واقعہ یہ ہے، کہ یہ بڑا استوار اور ٹھوس بیان ہے، جن باتوں کا اس میں ذکر کیا گیا ہے سب کی سب سنجیدہ اور پختہ ہیں، میں نے تو معلولی ہویتوں سے وجوب ذاتی کا ازالہ اس طریقے سے کیا تھا کہ جو چیزیں معلول اور مخلوق ہیں، دراصل ان کے وجود کی ذات ہی میں تعلق اور دوسرے کی دست نگری داخل ہے، اسی کی تعبیر تعلق الذات کے الفاظ سے کی جاتی ہے جو وجود ہی کی قسم ہے، ان میں جو ضرورت پائی جاتی ہے وہ ازلی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ان میں ایک قسم کی ایسی ذاتی ضرورت پائی جاتی ہے جو اسوقت تک باقی رہ سکتی ہے، جب تک ذات الہی کے فیوض وسائط پر اور وسائط سے گزر کر آخری معلولوں پر نازل ہوتے رہیں گے،

خیر، یہ تو صاحب مطارحات کے ایک جملۂ معترضہ کے متعلق ایک ضمنی بات تھی، چاہئے، کہ میں اس مسئلے کی طرف توجہ کروں، جسے چھوڑ کر ہم اس میں الجھ گئے تھے، یعنی اپنی ذات کا ادراک شے کو جو ہوتا ہے وہ خود اس کی اپنی ذات ہی ہوتی ہے، نیز اپنی ذات کا ادراک و علم شے کو خود اپنی ذات سے دوامی رنگ میں قائم رہتا ہے، آدمی میں ہمیشہ اپنی ذات کا تعقل و شعور باقی رہتا ہے، اسکی ایک کھلی ہوئی علامت یہ ہے کہ آدمی جب اپنے حالات کا اندازہ اور جستجو کرتا ہے تو وہ خود یہ پاتا ہے کہ اپنی ذات کا ادراک اس میں ہمیشہ اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک اس کی ذات باقی ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ آدمی جب کسی ادراکی یا تحریکی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ اسوقت اس کے ارادے کا رخ مطلق ادراک، یا مطلق تحریک کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ جب توجہ ہوتی ہے، تو کسی مخصوص چیز ہی کے لیے ادراک کی طرف ہوتی ہے جو خود اس سے صادر ہوتی ہے اور جس کا حصول خود اس میں ہوتا ہے، یہی حال تحریک کا بھی ہے، یعنی کسی دشمن یا گرمی یا سردی سے جب کوئی بھاگتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی یہ گریز مطلق

دشمن سے نہیں، بلکہ خاص دشمن سے ہوتی ہے، یا مطلق گرمی سے نہیں بلکہ اس مخصوص گرمی سے بھاگتا ہے، جو اسے لگی ہو، اور اس کی ذات تک پہنچی ہو، ظاہر ہے، کہ گرمی یا سردی کا ذات تک پہنچنا یہ بات چاہتی ہے، کہ اپنی ذات کا علم اسے حاصل ہو، یعنی کسی کام، یا کسی خواہش کی تکمیل کا جو ارادہ کرتا ہے، تو وہ یہ نہیں چاہتا کہ مطلق فعل کا حصول ہوجائے، بلکہ چاہتا ہے کہ اس کی ذات سے منسوب ہو کر اس فعل کا ظہور ہو، یا اس خواہش کی تکمیل ہو، الحاصل یہ ساری باتیں اسی پر مبنی ہیں کہ آدمی کو اپنی ذات کا علم ہو، پس معلوم ہوا کہ خود اپنی ذات کا علم انسان کے تمام علوم میں سب سے پہلے نمبر پر ہے، اسی کو سب پر تقدم حاصل ہے، اور یہ ایسا علم ہے، جو آدمی سے جدا نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ اس کے سامنے حاضر رہتا ہے، یہاں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اپنی ذات کا علم ہمیں ایک خاص واسطے اور ذریعے سے ہوتا ہے یعنی میرا فعل اور کام اس علم کا ذریعہ بنتا ہے، ہم اپنے اس فعل سے اپنی ذات پر دلیل قائم کرتے ہیں، یہ دعویٰ اس لئے غلط ہے، کہ اپنے فعل سے اپنی ذات پر اگر دلیل قائم کی جاتی ہے، تو سوال ہوتا ہے، کہ مطلق فعل سے یہ کام لیا جاتا ہے، یا خاص اس فعل سے جس کا صدور ہم سے ہوا ہے اور اسی سے ہماری ذات کا پتا چلایا جاتا ہے، اگر فعل مطلق سے یہ کام لیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ فعل مطلق تو فاعل مطلق ہی کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے اس سے اگر ثابت بھی ہوگا، تو فاعل مطلق، نہ کہ وہ خاص فاعل جو خود "ہم" ہیں، اور اگر ہمارے فعل سے ہماری ذات پر دلیل قائم کی جاتی ہے تو ظاہر ہے، کہ اپنے فعل کا علم ہمیں اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اپنی ذات کو ہم نہ جانیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم اپنی ذات کو اس وقت تک جان نہیں سکتے جب تک کہ اپنی ذات کو ہم نہ جانیں جو کھلا ہوا دور ہے اور باطل ہے۔

پس معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا علم آدمی کو اپنے کسی فعل کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوتا، باقی یہ احتمال کہ اپنی ذات کے علم کا واسطہ کسی غیر کے فعل کو قرار دیا جائے، تو یہ بات علم و معرفت کی راہ میں قطعاً غیر مفید ہے، اس لئے کہ شے کا علم یا تو خود شے کی ذات سے حاصل ہو سکتا ہے یا شے کی علت کے علم سے شے

کا علم حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ برہان لمی میں ہوتا ہے یا شے کے معلول کو جان کر آدمی شے کا علم حاصل کرتا ہے، یا شے کی علت کا کوئی اور معلول ہو، اس معلول کے علم سے یہ علم حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ برہان انی کی دونوں قسموں کا حال ہے، باقی شے کی جو چیز نہ سبب ہو نہ علت، نہ اس کی معلول ہو، نہ اس کی علت کا معلول ہو تو ایسی چیز کے علم سے شے کے علم کا حاصل ہونا غیر ضروری ہے، (مطلب یہ ہے کہ علت کو جان کر کبھی معلول کا علم حاصل ہوتا ہے جیسے آگ کو دیکھ کر حرارت کے وجود کا یقین پیدا ہوتا ہے یا معلول کو دیکھ کر علت کو معلوم کیا جاتا ہے مثلاً دھواں دیکھ کر آدمی کو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہاں آگ ہے اسی طرح آفتاب مثلاً علت ہے دو چیزوں کا روشنی کا اور حرارت کا اب ان میں سے کسی ایک چیز یعنی حرارت کے علم سے روشنی کا علم یا روشنی کے علم سے حرارت کا علم حاصل ہوا کرتا ہے)

فصل

کسی چیز کا تعقل اسی کو ہو سکتا ہے جو مادے سے مجرد ہو، یا یوں کہو کہ شے کا عاقل وہی ہو سکتا ہے جس کا وجود مادے سے پاک اور مقدس ہو، اس فصل میں اسی دعوے پر دلیل قائم کی جائے گی، گزشتۂ بالا مباحث کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس دعوے کی دلیل کی ترتیب یوں ہو سکتی ہے، یعنی پہلی بات تو یہ ہے، کہ صورت معقولہ (جس کا تعقل کیا گیا ہو) کے متعلق یہ مسلم ہے کہ اس کی مقداری تقسیم کسی طرح ممکن نہیں ہے، یوں ہی وضع کی صفت سے بھی وہ موصوف نہیں ہو سکتی، یعنی حسی اشارے کے ذریعے سے کسی خاص جہت اور سمت کی تعیین اس طور پر اس کے لئے ممکن نہیں کہ مختلف اجسام اور اس میں قرب و بعد وغیرہ کی نسبت پیدا ہو، وضع کی صفت سے صورت معقولہ نہ بالذات متصف ہو سکتی ہے اور نہ بالعرض مثلاً سیاہی کا جو حال ہے وہ صورت معقولہ کا نہیں ہے یعنی سیاہی بھی اگرچہ بذات خود تقسیم کو نہ بالفعل قبول کرتی ہے اور نہ بالقوۃ لیکن جس محل میں سیاہی کا قیام ہوتا ہے اس کے تعلق میں بالقوۃ اور بالفعل دونوں قسم کی تقسیم کو قبول کر لیتی ہے صورت معقولہ کی یہ کیفیت نہیں ہے، یا نقطے کا جو یہ حال ہے کہ گو بذات خود وضع کی صفت سے موصوف نہیں ہوتا، لیکن بالعرض وہ وضع والا بن جاتا ہے، یہ تو دلیل کا پہلا مقدمہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ایسی چیز جو نہ تقسیم کو قبول کرتی ہو،

اور جو وضع کی صفت سے بھی کسی طرح متصف نہ ہوتی ہو، ایسی چیز کے لئے یہ ناممکن ہے کہ اس کا حصول کسی وضع والی مادی شے کے لئے ہو،

ظاہر ہے کہ ان دونوں مقدمات کے تسلیم کر لینے کے بعد ثابت ہو جاتا ہے کہ صورت معقولہ کا حصول کسی مادی چیز کے لئے ناممکن ہے اس کا عکس نقیض یہ نکلتا ہے کہ صورت معقولہ کا تعقل جو کرے گا اس کا مادے سے مجرد ہونا ضروری ہے، اور یہی دعویٰ تھا اس لئے کہ تعقل کا مطلب اگر وہ لیا جائے جو جمہور کا مشہور خیال ہے، تو اب میں معقول کی صورت کا عاقل کی ذات میں حصول وحلول ہونا ضروری ہے، یا جو ہر عاقل کے ساتھ صورت معقولہ متحد ہو جاتی ہے جیسا کہ ہمارا خیال ہے بہرحال ان دونوں خیالوں میں سے کسی خیال کو مانا جائے مذکورۂ بالا دعویٰ ثابت ہوتا ہے۔ بلکہ تعقل کے متعلق جو میرا خیال ہے اس کی بنیاد پر تو مسئلہ زیادہ واضح ہے اس لئے کہ جو چیز وضع کی صفت سے پاک ہوگی اس کا اتحاد وضع والی شے کے ساتھ ناممکن ہے اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ حمل شے کے متعلق یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ وجود ہی کے اتحاد کی یہ تعبیر ہے، اور ہم عموماً جنسی اور نوعی مفہومات کو جسمانی اشخاص و افراد پر محمول کرتے رہتے ہیں، مثلاً زید عمر گھوڑے وغیرہ پر حیوانیت مطلقہ کے مفہوم کو محمول کرتے ہیں، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ حیوانیت کا مفہوم نہ مقداری تقسیم کو قبول کرتا ہے اور نہ وہ وضع کی صفت سے متصف ہوتا ہے، مگر جن چیزوں پر اس کو محمول کرتے ہیں یعنی زید و عمر وغیرہ ظاہر ہے کہ ان میں ہر ایک تقسیم کو بھی قبول کرتے ہیں، اور وضع کی صفت سے بھی موصوف ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا، کہ جو چیز تقسیم کو قبول نہیں کرتی ہے اس کا اتحاد ایسی چیز سے ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے جو تقسیم کو قبول کرتی ہے اور یہ کہ جو وضع کی صفت سے موصوف نہیں ہے اس کا اتحاد وضع والی چیزوں سے ہو سکتا ہے۔

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم جو خیال کر رہے ہو، واقعہ یہ نہیں ہے اس لئے کہ معقول معانی کا بحیثیت معقول ہونے کے پوچھو تو خارجی افراد پر محمول کرنا ہی صحیح نہیں ہے، اور نہ ان پر وہ محمول ہوتے ہیں، مثلاً جنس بحیثیت جنس ہونے کے یعنی جنسی طبیعت معقول ہوتے اور کلی ہونے نیز بہت سی چیزوں میں مشترک ہونے کے صفات کی حیثیت سے افراد پر محمول ہی نہیں ہوتے، یہی حال نوعی اور فصلی طبائع کا

ہے، کہ اس قسم کے معقولات معقول ہونے کی حیثیت سے نہ خارجی اشخاص پر محمول ہوتے ہیں نہ ان کے ساتھ ان کا اتحاد ہوتا ہے، باقی ان خارجی افراد کے ساتھ طبعی ماہیتوں کا جو اتحاد ہوتا ہے، یہ وہ طبعی ماہیتیں ہیں، جنہیں "من حیث ہی ہی" کے مرتبے میں تصور کیا گیا ہو، اور اس مرتبے میں نہ یہ تقسیم کو قبول کرتی ہیں اور نہ عدم تقسیم کو اگرچہ واقع میں وہ انقسام پذیر ہوتی ہیں، اس کی حالت وہی ہے کہ ان طبائع کو اسی من حیث ہی ہی کی حیثیت سے نہ موجود سمجھا جاتا ہے اور نہ معدوم اگرچہ واقع میں وہ موجود ہی ہوتی ہیں، اور یہ بات اس مسئلے کے منافی نہیں ہے جس کا میں نے ذکر کیا تھا، کیونکہ میں نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے وہ یہ ہے کہ واقع میں جو چیز انقسام پذیر نہ ہو، اس کا اتحاد کسی ایسی چیز کے ساتھ محال ہے جو تقسیم کو قبول کرتی ہو، باقی کلی طبعی یعنی من حیث ہی کے مرتبے والی ماہیت تو اس کا اتحاد جسمانی افراد و اشخاص کے ساتھ جو ہوتا ہے اس کی یہ نوعیت ہی نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے،

اگر تم یہ اعتراض کرو کہ ہیولی بذات خود ظاہر ہے کہ خود مادے سے مجرد ہے، مگر باوجود اس کے ہر قسم کی مقداروں اور ہر طرح کے ابعاد کو بھی قبول کرتا ہے، اور وضع والی چیزوں کا اس میں حلول ہوتا ہے، پس جب یہ جائز ہی ہے کہ ایسا محل جو نہ وضع رکھنے والے امور میں ہو نہ تقسیم کو قبول کرتا ہو، مگر باوجود اس کے اس میں انقسام پذیر وضع والی مقداروں کا حلول ہو سکتا ہے، تو اسی کی برعکس صورت کیوں جائز نہ ہوگی، یعنی عاقل کی ذات تو انقسام پذیر وضع رکھنے والی چیز ہو، اور صورت معقولہ مجرد ہو، اس کا جواب بھی تقریباً وہی ہے جو گزر چکا یعنی واقع میں ہیولی مجرد نہیں ہے، بلکہ بجائے مجرد ہونے کے وہ تو سراسر مجسم ہے، کیونکہ اس کے وجود کا تقوم ہی جسمیت سے ہوتا ہے، اس لئے کہ جسمیت تو ہیولیٰ کی وہ جوہری صورت ہے، جو رتبۃً ہیولی پر مقدم ہے یعنی مقداری جسمیت کا شمار ان عوارض میں نہیں کیا جاتا ہے، جو اپنے معروض اور موصوف کے وجود کی تکمیل کے بعد عارض ہوتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ واقع اور نفس الامر میں ہیولی مقدار اور وضع سے مجرد نہیں ہے، بلکہ یہ تجرد صرف اس کے مرتبۂ ذات کا ایک اعتبار ہے یعنی بالقوۃ جوہر ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے، اسی کی تعبیر اس لفظ سے کی جاتی ہے۔

باقی دلیل کا یہ مقدمہ کہ بالفعل جس صورت سے تعقل و تصور کا تعلق ہو جاتا ہے یعنی جو صورت بالفعل معقول ہوتی ہے، وہ نہ تقسیم کو قبول کرتی ہے اور نہ وضع کی صفت سے موصوف ہوتی ہے اگرچہ وجداناً یہ ایک بدیہی بات ہے، اس لئے کہ جن مادی یا یہ قضیہ کہ "ایک دو کا آدھا ہے" یہ ایسی عقلی صورتیں ہیں جن کے متعلق بدیہی جانا ہے کہ ان کا وجود نہ کسی مکان میں ہوتا ہے نہ کسی جسم میں ان کا قیام ہوتا ہے اور نہ حسی اشاروں کے ذریعے سے یہ بتایا جا سکتا ہے کہ یہ یہاں ہیں یا وہاں ہیں۔

لیکن باوجود اس بداہت کے شیخ وغیرہ حکماء نے اس دعوے کے ثبوت میں دلیل بھی قائم کی ہے، تقریر اس کی یہ کرتے ہیں کہ معقول (یعنی جس چیز کا آدمی تعقل کرتا ہے) اگر تقسیم کو قبول کرے گا، تو دو ہی صورت اس کی ہو سکتی ہے، ایسے اجزا جو باہم ایک دوسرے سے حقیقت و ماہیت میں مختلف ہوں گے ان کی طرف اس کی تقسیم ہو گی یا ان اجزاء کی حقیقت ایک ہوگی، پہلی صورت میں ضروری ہے، کہ اس تقسیم کی انتہا کسی ایسی واحد شے پر ہو جس کی تقسیم اس طرز پر ممکن نہ ہو، اس طرز پر سے مراد یہ ہے (کہ ایسے اجزاء جو حقیقت اور ماہیت میں باہم مختلف ہوں وہ مسلسل نکلتے چلے جائیں ایسا نہیں ہو سکتا) اس لئے کہ غیر متناہی مبادی سے کسی چیز کی ترکیب ناممکن ہے، بہر حال اس شق کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ جب کسی چیز کا عقل تصور و تعقل کرے تو اس وقت ضروری ہوگا کہ اس آخر واحد شے کا بھی اس کو تعقل ہو، یہ گفتگو تو پہلی شق کی بنیاد پر تھی، رہی دوسری صورت یعنی متحد الحقیقت اجزاء کی طرف معقولات کی تقسیم ہو یہ بھی ناممکن اور محال ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر کسی ایک امر معقول کو ایسے دو جزوں کی طرف تقسیم کریں گے جن کی حقیقت وہی ہو جو ان کے مجموعے کی ہے، جیسا کہ عام مقداری تقسیموں کا یہی حال ہے تو ایسی صورت میں دیکھا جائیگا کہ اس معقول کے معقول ہونے میں ان دونوں جزوں میں سے ہر جز کیا شرط ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی بغیر ان کے معقول کا تعقل نہیں ہو سکتا، تو ظاہر ہے کہ ان دونوں جزوں میں سے ہر جز اپنی انفرادی حیثیت سے معقول نہیں بن سکتے کہ معقول بننے کے لئے جو شرط ہے وہ یہاں مفقود ہے، یا ان کا یہ حال نہ ہوگا، بلکہ ہر جز بذات خود انفرادی حیثیت سے اسی طرح معقول بن سکتا ہے جس طرح خود کل کا تعقل

چاہتا تھا، اس احتمال کی پہلی شق تین وجوہ سے باطل ہے، پہلی وجہ یہ ہے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ان دونوں جزوں میں سے ہر جزء کل سے بالکل جدا اور اس سے مباینت کا تعلق رکھتا ہو، کیونکہ شرط اور مشروط میں ظاہر ہے کہ یہی نسبت ہوتی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں جزوں کے اکٹھے ہونے سے ایک ایسی شے تیار ہو، جو وہی نہیں ہے جو یہ دونوں ہیں، بلکہ مجموعے کی ماہیت میں بہ نسبت اجزاء کے کسی نہ کسی قسم کی زیادتی کا پایا جانا ناگزیر ہے، مثلاً کسی ایسی شکل یا ایسے عدد کا اس میں اضافہ ہوگا، جو ان دو جزوں میں نہیں پائے جاتے، نتیجہ یہ نکلا کہ یہ جو فرض کیا گیا تھا کہ اجزاء کی وہی ماہیت ہے جو مجموعے کی ہے، یہ فرض غلط ہو گیا ہف۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسا امر معقول جس کے تعقل و تصور اور معقول ہونے کی شرط یہ قرار دی گئی ہے کہ اس کے ان دونوں جزوں کا بھی اس کے ساتھ حصول ہو، لازم آتا ہے کہ وہ امر معقول جیسا کہ اس کو فرض کیا گیا ہے یعنی یہ کہ اس کی تقسیم اجزاء کی طرف ہوتی ہے اسی حیثیت سے وہ غیر منقسم ہو جائے (حالانکہ جب اجزاء کے حصول کو شرط کی حیثیت دی گئی اور شرط کا وجود مشروط کے وجود سے خارج ہوتا ہے پس لازم آتا ہے کہ کثرت اور جز رکھنے کی صفت خود معقول کی ذات سے خارج ہو، اور بجائے منقسم ہونے کے اس حیثیت سے چاہئے تھا کہ، وہ واحد ہو، اور غیر منقسم ہو) ہف تیسری وجہ یہ ہے، کہ کھلی ہوئی بات ہے، کہ جب تک اس معقول کو تقسیم نہ کریں گے اس وقت تک اس میں ان دونوں جزوں کا تحقق اور حصول نہ ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے معقول ہونے کی جو چیز شرط قرار دی گئی تھی وہ ابھی حاصل نہیں ہے، پس وہ معقول ہی باقی نہ رہا حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ معقول ہو چکا ہے، یہ بحث تو اس پہلو کے اعتبار سے تھی کہ دونوں جزوں کے حصول کو معقولیت کی شرط قرار دی گئی تھی لیکن دوسری شق یعنی معقولیت کے لئے جزوں کے حصول کو شرط نہ ٹھیرایا جائے، بلکہ معقول بذات خود معقول ہو، اور ہر ہر جزء بھی انفرادی طور پر معقول و متصور ہوں، جیسا کہ ان اجسام کا حال ہے جن کی تقسیم اجسام ہی کی طرف ہوتی چلی جاتی ہے، تو یہ احتمال بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس شق کی بنیاد پر یہ معقول صورت محض اس چیز کی بناء پر حاصل شدہ ہو سکتی ہے جس کے فرض کرنے سے اس صورت کے

وجود ہونے کی توضیح ہو سکتی ہو، یعنی کم از کم جس چیز کے فرض کرنے سے صورت معقولہ کا حصول ہو جائے محض اسی کے ذریعے سے یہ صورت معقولہ حاصل شدہ قرار پا سکتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورۂ بالا مفروضہ صورت ہمیشہ اس چیز کے ساتھ معقول قرار پائے گی، جسے اس کی معقولیت کی تکمیل میں دخل نہ ہو اور اس بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ ذہن میں کسی ایسی عقلی صورت کا حصول ہی ناممکن ہو جائے جس کے ساتھ کوئی اجنبی اور غریب عارضی امر نہ ہو بلکہ جب اس کو کسی خارجی عارض سے مجرد اور پاک کریں گے، اسی وقت کوئی اسی جیسا دوسرا خارجی عارض اس کے ساتھ لپٹ جائیگا، حالانکہ خارجی اور غریب عوارض سے ماہیت کو مجرد کرنا، یہی تو تعقل کی اصل حقیقت ان مشائی حکماء کے نزدیک ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو مقداری تقسیم کو قبول کرتی ہے، اس کے ہر جزء کا اس کی نوع کے جزئیات و افراد میں سے کوئی جزئی یا فرد ہونا ضروری ہے، اور اس کی نوع خود جزء ہی کے ساتھ محفوظ ہوتی ہے یعنی اس نوع کے تحقق کے لئے جزء ہی کافی ہوتا ہے۔ اور یہی حال اس کے جزء کے جزء کا ہے اسی لئے ناگزیر ہے کہ ہر وہ جزء جو تقسیم سے حاصل ہو، اور ہر وہ جزء جو اس کے اجزا میں سے ہو اس میں مقداری امور کی نوع کسی اجنبی و غریب عارض کے ساتھ پائی جائے، الحاصل ان تمام مباحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسا معقول جو کثیرین میں مشترک ہو، اس کا خود مقدار ہونا یا مقدار والا ہونا دونوں باتیں ناممکن ہیں، باقی یہ بات کہ عقلی صورت وضع کی صفت سے بھی پاک ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر عقلی صورت وضع والی چیزوں میں سے کوئی چیز ہوگی تو سوال یہ ہے کہ وہ تقسیم کو قبول کرے گی یا نہیں، پہلی شق یعنی تقسیم کے قبول کرنے کا احتمال اس کے ناممکن ہونے کی وجہ پہلے گزر چکی، اور اگر غیر منقسم ہوگی جیسا کہ نقطے کا حال ہے، تو ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ مقدار کی جس چیز پر انتہا ہوتی ہے، اس میں اس کا حلول ہوگا یا وہ خود مقدار کی انتہا ہوگی، ظاہر ہے کہ انتہا (یہ شے کے ختم ہونے کی تعبیر ہے) ایک عدمی بات ہے، بخلاف تعقل کے کہ وہ وجودی امر ہے، نیز ایک کلیہ یہ بھی ہے کہ شے کی انتہا میں جب کسی چیز کا حلول ہوتا ہے، تو اس کا شمار شے کی صفات کے سلسلے میں نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اگر وہ صفت ہوگی بھی تو اسی انتہا کی ہوگی، پھر

یعنی یہ گفتگو اس انتہا کے متعلق ہوگی کیونکہ درحقیقت اس کا بھی کسی انقسام پذیر ذات میں حلول نہیں ہوتا، یعنی جب تک اس انقسام پذیر شے کی خود ذات کا اعتبار کیا جائے، ہاں! جب اس ذات کے ساتھ کسی عدمی امر کا اعتبار کر لیتے ہیں تب اس حلول کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں، یہی وجہ ہے، کہ نقطہ دراصل خط کی ذات کو اس کی مقدار ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتا، اور نہ خط سطح کو اسی حیثیت سے عارض ہوتا ہے اور نہ مقدار، یا مقدار والے ہونے کی حیثیت سے سطح جسم کو عارض ہوتی ہے، بلکہ اطراف کا قاعدہ ہے کہ وہ محل کو اس کے اختتام اور اس کی انتہا ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں، ظاہر ہے، کہ علم اور تعقل کی یہ حالت نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ ایسی وضع والی چیز جو تقسیم کو قبول نہیں کرتی، یہ بھی صورت معقولہ نہیں بن سکتی کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو محل جس میں اس کا حلول ہوگا اس کو بذات خود اس کا تعقل نہ ہو سکے گا یعنی نہ خود اپنی ذات کی راہ سے اسکو صورت معقولہ کا تصور حاصل ہو سکتا ہے اور نہ اس کے ختم اور منقطع ہونے کی حیثیت سے اس کا تعقل ہو سکتا ہے، یا دوسرے لفظوں میں اپنے عدم کی جہت سے بھی اس تصور کا وہ مستحق نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ ادراک تو کمال کا نام ہے، اور قاعدہ ہے کہ کمال سے شے کا وجود ہی متصف ہو سکتا ہے، نہ کہ اس کا عدم، نیز اگر تعقل کا تعلق عاقل کی کسی خاص جہت سے ہوگا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ عاقل اپنی کامل اور پوری ذات سے عاقل نہیں ہے، بلکہ اس کی ذات کے کسی ایک ہی حصے سے اس تعقل کا تعلق ہے، اور دوسرا حصہ اس سے محروم ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک ہی ذات ایک ہی چیز کی عالم بھی ہے اور جاہل بھی، ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے۔

فصل

خیالی صورتوں کا ادراک بھی اسی کو ہو سکتا ہے جو اس عالم سے مجرد اور الگ ہو، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، اگرچہ جمہور حکماء کی اس باب میں یہ رائے نہیں ہے، حتی کہ شیخ اور جو لوگ اس کے ہمدم و ہم قدم ہیں، وہ بھی جمہور ہی کے ساتھ ہیں لیکن حق رسی میں چاہئے کہ ہمیشہ برہان اور دلیل کی پیروی کی جائے، "حق" ہمیشہ

دلیل سے پہچانا گیا ہے نہ کہ اشخاص اور لوگوں کے بیان سے، اس لئے کہ محسوس چیزوں سے معقولات کا علم حاصل نہیں ہوتا اور نہ عقلی علوم پر حسی علوم غالب آسکتے ہیں، بلکہ ہر محسوس پر ہمیشہ معقول ہی کا اقتدار قائم رہا ہے، بہر حال اس دعوے کی دلیل کی تقریریوں کی جاتی ہے، کہ کسی خیالی صورت کو فرض کرو، مثلاً ایک مربع شکل کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ وہ ایک ایسے دائرے کو محیط ہے جس کا قطر فلک اعظم کے قطر کے مساوی ہے، اب اس خیالی مربع والی شکل کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اس کا تعلق خارجی موجودات سے کیا ہے، یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی خارجی موجود سے یہ شکل حاصل کی گئی ہے ظاہر ہے کہ یہ واقعہ نہیں ہے (اس لئے کہ خارج میں اس قسم کا کوئی مربع نہیں پایا جاتا ہے)، یا یہ سمجھا جائے کہ مربع کی یہ شکل اس شکل سے ماخوذ ہے جو صرف دماغی مادے میں پائی جاتی ہے اور یہی دماغی مادہ اس شکل کا حامل ہے، اب یہ بدیہی بات ہے کہ آدمی کے دماغی مادے سے جس شکل کا تعلق ہو سکتا ہے اس کی مقدار اس فرضی مربع والی شکل کی مقدار سے بہت زیادہ چھوٹی ہوگی یہ احتمال کہ اسی دماغی مادے میں چھوٹی مقدار والی شکل بھی پائی جاتی ہے اور بڑی مقدار والی شکل بھی اس لئے درست نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی مادہ ایک ہی زمانے میں دو ایسی مقداروں سے معمور نہیں ہو سکتا جن میں ایک حد سے زیادہ چھوٹی ہے اور دوسری حد سے زیادہ بڑی ہے، نیز جس طرح ایک ہی مادے میں ایسی دو مقداریں نہیں پائی جا سکتیں، اسی طرح ایک ہی مادہ ایسی دو متباین اور علیحدہ علیحدہ شکلوں سے آن واحد میں متشکل بھی نہیں ہو سکتا، نیز ایک قابل غور بات یہ بھی ہے کہ دماغ اپنی ایک خاص طبعی شکل اور طبعی مقدار رکھتا ہے، (پھر جب دماغ کا یہ حال ہو وہ اس شکل سے کیسے متشکل ہو سکتا ہے)، جس کی پیدائش نفس کے ارادے سے ہوتی ہے، نفس اپنی ارادی قوت سے اس فرضی شکل کے لئے جس قسم کی مقدار چاہے فرض کر سکتا ہے، اور یہی تعلق نفس کے ارادے کا دوسری فرضی صورتوں اور دوسری فرضی شکلوں سے ہے علاوہ اس کے یہ ایک مشاہدہ کی بات ہے، کہ خیال میں متشکل ہو کر جو مقدار حاضر ہوتی ہے، آدمی جتنا چاہے اس مقدار کو بڑھا سکتا ہے، لیکن جسم طبعی میں زیادتی یا بالیدگی، نشوونما وغیرہ (نفس کے ارادے کا تابع نہیں ہے) بلکہ جب تک

ے سے اس میں کسی چیز کا اضافہ نہ ہو، اس میں زیادتی نہیں پیدا ہو سکتی،
ان تمام باتوں سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ خیالی قوت سے جس مقدار کو اومی
س کرتا ہے، یہ مادے کی مقدار نہیں ہے، خواہ یہ مادہ دماغی ہو، یا اس کے
دوسرے خارجی اجسام ہوں، پس معلوم ہوا کہ اس خیالی مقدار سے اوراکی
ت کو جو نسبت ہے، وہ اس نسبت سے الگ چیز ہے، جو کسی محل کو اور قوت
کو اس چیز سے ہوتی ہے جس کا اس محل میں حلول ہو، اور نہ اس مقدار کو اوراکی
ت سے وہ نسبت ہے جو کسی وضع والی شے کو دوسری وضع والی چیز سے ہوتی ہے۔
لکہ ہم پھر ابتدا سے یوں گفتگو کرتے ہیں کہ اوراکی قوت کو یقیناً اس شکل
کسی قسم کا علاقہ ضرور ہے، اب سوال ہوتا ہے، کہ یہ علاقہ آیا کوئی وضعی علاقہ
ہے، مثلاً مجاورت محاذات یا اسی قسم کے جو وضعی علاقے خارجی اجسام میں ہوتے
ں یا وضعی علاقہ نہیں ہے، پہلی صورت تو ناممکن ہے اس لئے کہ اس
ـــرہنی شکل کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ اس کے ادراک کرنے والے انسان
ے وہ نہ اوپر ہوتی ہے اور نہ نیچے، نہ داہنے طرف ہوتی ہے اور نہ بائیں طرف، نہ آگے،
پیچھے جب یہ احتمال صحیح نہیں ہے، تو دوسری صورت باقی رہ جاتی ہے، یعنی دونوں
ں وضعی علاقہ نہ ہو، لیکن تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ یہ قابلیت کا علاقہ بھی نہیں ہو سکتا
ی اس خیالی متشکل امر کو اوراکی قوت کی صورت بھی قرار نہیں دے سکتے جیسا کہ
س کا ذکر پہلے گزر چکا، اور جس طرح قوت اوراکی اس کی قابل نہیں بن سکتی، اسی طرح
مقبول بھی نہیں بن سکتی، یعنی اوراکی قوت کو اس خیالی متشکل امر کی صورت قرار
ی جائے اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ اوراکی قوت در اصل اسی
یالی صورت کی صلاحیت و قوت کا نام ہے، پھر ایسی چیز جو بالقوۃ مدرک اور
علوم ہے، وہی اس چیز کی صورت کیسے بن سکتی ہے جو بالفعل مُدرَک ہے (الغرض
ہو چیز بالفعل ہے اسی کو مادہ قابلہ اور جو بالقوۃ ہے اس کو مقبول کیسے قرار دیا جا سکتا
ہے، اور جب یہ سارے شقوق غلط ٹھیرے، تو یہی بات متعین ہوتی ہے، کہ ان دونوں
میں (یعنی اوراکی قوت اور خیالی شکل) میں فاعل اور مفعول ہونے کا علاقہ ہے، اب
یہ تو نہیں ہو سکتا کہ اسی متشکل مقدار کو اوراکی قوت کا فاعل قرار دیا جائے، کیونکہ بجائے خود

یہ مسئلہ ثابت شدہ ہے، کہ مقداری امور ان چیزوں کے فاعلی اسباب نہیں ہو سکتے جن کا وجود ان سے مباین اور جدا ہو، نیز یہ ایک وجدانی حقیقت ہے کہ ادراکی قوت کو ہم اپنے اندر ہمیشہ باقی پاتے ہیں، لیکن خیالی صورتیں ہوں، یا اس قسم کی جو بھی صورتیں ہوں ان کی حالت یہ نہیں ہے، بلکہ وہ تو آتی جاتی رہتی ہیں، کبھی غائب ہو جاتی ہیں پھر پلٹ کر دماغ میں آجاتی ہیں پس اب یہی شکل متعین ہوئی، کہ خیالی قوت ان خیالی اشکال کی یا خود فاعل ہے یا جو ان اشکال کا فاعل ہے اس کے فعل میں یہ واسطے کا کام انجام دیتی ہے، یا اس فعل میں فاعل کی وہ شریک ہے۔
اب اگر اس خیالی قوت کو مادی قوت قرار دیا جائے گا، تو ایسی صورت میں اس کی فاعلانہ تاثیر میں کچھ نہ کچھ "وضع" کی صفت کو ضرور دخل ہوگا اور قاعدہ ہے کہ وضع کی دخل اندازی جس چیز کی تاثیری عمل میں ضروری ہوگی، ایسی چیز انھی امور پر اثر انداز ہو سکتی ہے، جو خود وضع کی صفت سے موصوف ہوں، یا ان کے محل میں وضع کی صفت پائی جاتی ہو، مثلاً آگ انھی چیزوں کو گرم کر سکتی ہے جو کسی خاص سمت اور جہت میں اس سے مجاورت اور اتصال کا تعلق رکھتی ہوں، یا آفتاب انھی چیزوں کو روشن کر سکتا ہے، جو اس کے مقابل ہوں، مگر ظاہر ہے، کہ خیالی صورت کو عالم کے کسی سمت اور گوشے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کوئی یہ نہیں سوچ سکتا کہ خیالی صورت کہاں پر پائی جاتی ہے اور اس کی جگہ کہاں ہے، علاوہ اس کے خیالی صورت کی پیدائش اور حدوث ہمیشہ دفعتہً ہوا کرتا ہے، یعنی وہ جب پیدا ہوگی اچانک پیدا ہوگی (اور جسمانی قوت سے جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے وہ تدریجی طور پر آہستہ آہستہ پیدا ہوتی ہے) نیز جسمانی قوت کے متعلق یہ ناممکن ہے، کہ جس صورت کی پیدائش اسی کی وجہ سے ہوئی ہو، اس صورت کی پیدا ہونے سے پہلے اس جسمانی قوت کو اس سے کسی قسم کی کوئی نسبت حاصل ہو، اس لئے کہ جو چیز ہنوز پیدا ہی نہیں ہوئی ہے اس سے کسی چیز کو کوئی نسبت کیا حاصل ہو سکتی ہے، حالانکہ جسمانی قوتیں جب کسی چیز میں اثر انداز ہوتی ہیں ان کے متعلق یہ دلیل سے ثابت ہو چکا ہے کہ ان کو اس چیز سے جس پر وہ اثر انداز ہونے والی ہیں ان کے موجود ہونے سے پہلے کسی قسم کی نسبت ضرور حاصل ہونی چاہیے، خواہ اس نسبت کا حصول شے کے موجود اور پیدا ہونے سے

پہلے بطور ذاتی قبلیت کے ہو، یا زمانی قبلیت کے اسی لئے ان جسمانی اثر انداز قوتوں کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے، کہ جس مادے میں ان کا پیدا کیا ہوا اثر ظاہر ہوگا اسی مادے سے ان جسمانی موثر قوتوں کو کسی قسم کی نسبت اثر کی پیدائش سے پہلے حاصل ہونی چاہئے۔

جیسا کہ آگ اور سورج کی تاثیری عمل کا حال ہے اب اس بناء پر سوچنا چاہئے کہ خیالی قوت کا تعلق بھی اگر وضع سے ہوگا، تو چاہیے، کہ خیالی صورتوں کے حصول اور پیدائش سے پہلے اس خیالی قوت کو خیالی صورتوں کے مادے کے ساتھ وضعی نسبت حاصل ہوگی، اور ثابت ہو چکا ہے کہ خیالی صورتوں کے لئے مادہ نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ ان خیالی صورتوں پر تاثیری عمل کرنے والی قوت جسمانی اور مادی قوت نہیں ہو سکتی، یعنی مادی اور جسمانی قوت کسی طرز اور کسی طریقے سے خیالی صورتوں کو کسی طرح متاثر نہیں کر سکتی الحاصل جب خیالی قوت اور خیالی صورتوں کے درمیان وضعی اور جسمانی علاقہ نہیں ہے، اور دونوں میں کسی قسم کے علاقے کا ہونا یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لئے معلوم ہوا کہ خیالی صورتوں کا مبدء اور سبب کوئی غیر جسمانی امر ہے، اس لئے مادے اور مادی علائق سے خیالی قوت کا مجرد ہونا ضروری ہے، یہ تھی دلیل کی وہ تقریر جس کا بیان کرنا یہاں مقصود تھا؛

خلاصہ یہ ہے، کہ خیالی صورت وضع کی صفت سے پاک ہے، اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ چیز جو وضع سے پاک ہو اس کا حصول کسی وضع رکھنے والی شے میں نہیں ہو سکتا، جس سے معلوم ہوا کہ خیالی صورت کا قیام جسمانی قوت میں نہیں ہو سکتا یعنی نہ جسمانی قوت اس کی قابل ہو سکتی ہے، اور نہ اس کی فاعل، اور نہ یہ صورت ہو سکتی ہے، کہ وضعاً دونوں میں مغائرت ہو، پس ثابت ہوا کہ خیالی صورت کی مدرک کوئی مجرد قوت ہے، یہ مجرد قوت قوت عاقلہ تو ہو نہیں سکتی، اس لئے کہ عقل کے مدرکات و معلومات انقسام پذیر نہیں ہو سکتے، جیسا کہ پہلے بھی اس کا ذکر ہو چکا ہے کیونکہ عقل کے مدرکات تو کلی امور ہوتے ہیں، نیز عقل جب عقل بالفعل ہو جاتی ہے تب اپنے معقولات کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز معقولات کا ادراک کرتی ہے، وہ معقولات کے ادراک کرنے کی حیثیت سے خیالی امور

کی مدرک نہیں ہو سکتی ہے، پس ثابت ہوا کہ خیالی صورت کی ادراک کرنے والی قوت عقل کے سوا کوئی دوسری قوت ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ خیالی قوت بھی مجرد اور مادے سے پاک اور جدا ہوتی ہے،

اسی دعوے کی دوسری دلیل وہ ہے، جس پر افلاطون الالٰہی نے نفس کے مجرد ہونے کو مبنی کیا ہے، اور اسلامیوں میں سے بعض اہل تحقیق نے اس کی یہ تقریر کی ہے، کہ ہم ایسی صورتوں کا خیال کرتے ہیں جن کا خارج میں قطعاً وجود نہیں تھا مثلاً پارے کے دریا کا تخیل، یا یاقوت کے پہاڑ کا خیال، ہم ان صورتوں کو باہم ایک دوسرے سے اپنے ذہن میں ممتاز اور الگ الگ محسوس کرتے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ یہ خیالی صورتیں وجودی امور ہیں، آخر وہ وجودی کیوں نہ ہوں؟ ہم بالبداہت جانتے ہیں کہ مثلاً زید کا ہم پہلے خیال کرتے ہیں، اور اس کے بعد پھر زید ہی کا ہم کو مشاہدہ ہوتا ہے، ان دونوں صورتوں جن میں ایک خیالی صورت ہے، اور دوسری محسوس صورت ہے کہ دونوں میں کھلا ہوا بین فرق ہے، اگر یہ صورتیں موجود نہ ہوتیں تو ان کے متعلق اس قسم کے احکام ثابت نہ ہوتے، اب یہ تو ناممکن ہے، کہ ان صورتوں کا محل کوئی جسمانی شے ہو، یعنی اس مادی جسمانی عالم سے اس کا تعلق ہو، یہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہمارا پورا بدن ان تمام خیالی صورتوں کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا یعنی خیالی صورتوں کی کثرت کے مقابلے میں ہمارے بدن کو وہی نسبت ہے، جو کسی کثیر شے کو قلیل سے ہوتی ہے، پھر اتنی بڑی بڑی صورتوں کا انطباق اتنی چھوٹی مقدار پر کیسے ہو سکتا ہے، یہاں اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، کہ بعض صورتوں کے متعلق تو یہ مانا جائے، کہ ہمارے بدن میں چھپی ہوئی ہیں، اور بعض اس ہوا میں منطبع ہیں جو ہمیں گھیرے ہوئے ہے، اس لئے کہ اس ہوا کا شمار ہمارے بدن کے اجزا میں نہیں ہے اور نہ ہوا کو ہم اپنے نفس کے افعال و اعمال کا آلہ قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ ہوائی پراگندگی اور انتشار سے خود ہمیں اذیت ہوتی اور چاہئے تھا کہ ہوا کے تغیرات کا علم ہمیں اسی طرح ہوتا جس طرح اپنے بدن کے تغیرات کا علم ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ ان خیالی صورتوں کا محل کوئی غیر جسمانی امر ہے یعنی نفس ناطقہ ہی دراصل ان کا محل ہے، جس سے ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ مجرد ہے

افلاطون الٰہی نے جس دلیل پر، اعتماد کیا ہے اس کی پوری تقریر یہی تھی، اور جو میرا مقصد ہے، اس کیلئے بھی یہ برہانی حجت ہے، لیکن قوم کا عام خیال یہی ہے، کہ نفس کو عقلی مفارقات اور غیر مادی مجردات کے سلسلے میں داخل کرنے کے لئے جو دلائل قائم کئے گئے ہیں، انھی دلیلوں میں سے یہ بھی اسی دعوے کی دلیل ہے، حالانکہ یہ دلیل ہو یا جو دلیلیں اسی کے مانند ہیں، ان میں سے کسی دلیل سے "نفس کے مجرد" ہونے کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، فلسفے والوں کی جتنی کتابیں میری نظر سے گزری ہیں، ان میں کسی کتاب میں اس مسئلے کی تحقیق مجھے نہیں ملی اور یہ بات کہ خیالی قوت بھی مجرد ہے نیز اس مادی عالم سے خیالی قوت کے مجرد ہونے کی جو کیفیت ہے، اور عقل و معقول کے مجرد ہونے کی جو حالت ہے، ان دونوں میں کیا فرق ہے، اور عقل کی قوت خیالی قوت سے بھی مجرد ہے، ان تمام مسائل کے متعلق بھی کوئی قابل تشفی تحقیق ان کتابوں کے ذریعے سے میسر نہ آئی بلکہ دراصل ان مسائل کے متعلق حق تعالیٰ نے مجھ پر کرم فرمائی ہوئی، اس نے ان کی طرف میری راہنمائی کی اس عظیم نعمت پر میں اس کا شکر ادا کرتا ہوں، اور اس کے حمد کا گیت گاتا ہوں، (چونکہ اہل فلسفہ کی کتابوں میں ان مسائل کی پوری تحقیق نہیں کی گئی ہے اس لئے افلاطون الٰہی کے اس برہان پر) دو طریقوں سے دو اعتراض کئے گئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے، کہ ان خیالی صورتوں کے لئے ضرور ہے، کہ مختلف جہات میں ان کا پھیلاؤ اور امتداد و زیادتی ہو، ورنہ وہ خیالی صورت باقی نہ رہے گی، مثلاً کسی مربع کا اگر ہم خیال کریں گے، تو ضرور ہے، کہ اس مربع کا ایک حصہ دوسرے حصے سے ممتاز ہوگا، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو وہ مربع کی شکل ہی نہ ہوگی، بہرحال جب وہ مربع ہوگا تو یقیناً اس کی کوئی خاص شکل اور مخصوص وضع ہوگی اب اس خیالی شکل کا نفس میں جب حلول ہوگا، تو نفس یا اسی شکل کو اختیار کرکے اسی کے ساتھ متشکل ہو جائے گا، یعنی مثلاً نفس مربع شکل اختیار کرلے گا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں نفس مجرد باقی نہ رہا بلکہ جسمانی امر ہوگیا اور اگر نفس مربع شکل کے ساتھ متشکل ہو کر مربع نہیں ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مربع والی شکلیں نفس میں موجود ہی نہیں ہیں صاحب مباحث مشرقیہ (امام رازی) نے اس اعتراض کے متعلق لکھا ہے، کہ یہ بڑا قوی اعتراض ہے

مجھ پر اب تک اس کا ایسا جواب واضح نہیں ہوا ہے جس کا ذکر اپنی کتاب میں کر سکوں،

میں کہتا ہوں کہ جو چیز عالم ہو، اس کے سامنے کسی علمی صورت کے حاضر ہونے کے یہی معنی نہیں ہیں، کہ صورت علمیہ کا عالم کی ذات میں حلول ہو جاتا ہے، بلکہ اس حاضری کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی عالم اور صورت علمیہ میں عینیت اور اتحادی رشتہ پیدا ہو جائے، جیسا کہ اپنی ذات کا نفس کو جو علم ہے، اس میں یہی صورت پیش آتی ہے، اور یہ پہلی صورت ہے دوسری صورت یہ ہے، کہ علمی صورت کا عالم کی ذات میں حلول ہو جائے، جیسا کہ اپنے صفات کا نفس کو جو علم ہوتا ہے اس میں یہی ہوتا ہے، یا جیسا کہ جوہر عاقل میں معقولات کے حصول کی یہی کیفیت ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ (صورت علمیہ عالم کی معلول ہو) یعنی عالم اور صورت علمیہ میں معلولیت کا علاقہ ہو جیسا کہ ممکنات کو حق تعالیٰ ان کی مفصل صورتوں کے ذریعے سے جو جانتا ہے، اس میں حضور کی یہی کیفیت ہے (پس میں جو یہ کہتا ہوں کہ خیالی صورتوں کا نفس کو جو علم ہوتا ہے اس میں حضور کی تیسری صورت ہے)

اور اسی جواب سے وجود ذہنی کے مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے، یعنی وجود ذہنی کے ماننے والوں پر جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے، کہ ان کے مذہب کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ نفس گرم و سرد، گول، مربع وغیرہ ہو جائے کیونکہ معترضوں نے وجود ذہنی پر اعتراض کرتے ہوئے یہی کہا تھا کہ نفس جب کرویت کا تصور کرتا ہے اور اس تصور کے وقت کرویت کی صورت کا قیام نفس میں ہو جاتا ہے، تو لازم آتا ہے کہ نفس کروی ہو جائے، کیونکہ "یہ چیز کرہ ہے" اور "اس چیز میں کرے کی صورت پائی جاتی ہے" ان دونوں میں فرق نہیں ہے،

اعتراض کے ازالے کی یہ صورت ہے، کہ نفس میں کرے کی صورت کا تمثل ہو یا کسی اور چیز کا اس تمثل کی وہی حالت ہے، جو آئینے میں صورتوں کے تمثل کی کیفیت کا ہمیں مشاہدہ ہوتا ہے یعنی آئینے میں صورتوں کے تمثل کی جو کیفیت مشاہدے میں آتی ہے اس میں یہ نہیں ہوتا کہ صورتوں کا آئینے میں انطباع ہوتا ہے اور نہ اس ہوا میں صورتوں کا قیام ہوتا ہے جو آئینے کو محیط ہوتی ہے اسی طرح آئینے والی صورت بعینہ مادی صورت بھی نہیں ہے، کیونکہ اس پر تو ہم دلیل قائم کر چکے ہیں، کہ مادی صورت اس

لائق نہیں ہے کہ وہ بالفعل یا بالقوۃ مدرک اور معلوم ہو سکے، ظاہر ہے کہ جب یہ تمام شقوق صحیح نہیں ہیں تو ثابت ہوا کہ، آئینے میں جن صورتوں کا تمثل ہوتا ہے، یہ صورتیں معلق ہیں اور نفس ہو، یا اس کے سوا اور کسی قسم کا خارجی مادہ ہو، اس میں یہ صورتیں نہیں چھپتی ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ اس مقداری صورت کے لئے جب یہ جائز ہے، کہ وہ ایسی چیز میں چھپ سکتی ہے، جو نہ جسم ہے اور نہ جسمانی یعنی جیسا کہ ہیولیٰ اولیٰ کا حال ہے) بہرحال جب یہ جائز ہے، تو پھر اس مقداری صورت کا انطباع ایسے چھوٹے جسم میں بھی ہو سکتا ہے، مثلاً دماغ کے کسی جزء میں اس کا چھپنا زیادہ قرین صواب ہے اس لئے کہ کسی بڑی شکل اور چھوٹی شکل میں جو مناسبت ہے کہ وہ یقیناً اس مناسبت سے بہت زیادہ قوی ہے جو کسی بڑی شکل، اور اس چیز میں ہو سکتی ہے، جس میں کوئی شکل ہی نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ بڑی شکلوں، اور بڑی صورتوں کا کسی ایسی جسمانی قوت میں حلول جائز ہو سکتا ہے جس کی مقدار چھوٹی ہو، اور اس بنیاد پر قوت مدرکہ میں مقداری صورت کے حصول کی وجہ سے قوت مدرکہ کا مجرد ہونا غیر ضروری ہو جاتا ہے، میں جواب میں کہتا ہوں جیسا کہ پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ ہیولیٰ نہ تو کوئی مجرد چیز ہے اور نہ واقع میں وہ کوئی غیر مقداری ہستی ہے یعنی مقدار کا اس میں نہ پایا جانا یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ ہیولیٰ بذات خود ایک امکانی وجود ہے، اور اس کو اپنی ذات سے بذات خود کسی قسم کا تحصل میسر نہیں ہے، یعنی اسے نہ اس قسم کا تحصل میسر ہے جو غیر انقسامی امور کے تحصل کا حال ہے مثلاً نقطے اور عقل کی تحصل کی جو کیفیت ہے، اور نہ اس قسم کا تحصل اس کو میسر ہے، جو انقسام پذیر امور کے تحصل کی حالت ہوتی ہے، یعنی اجسام اور مقداروں کے تحصل کی جو حالت ہے، اگرچہ واقع میں ہیولیٰ ان دونوں امور سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا، بہرحال اسی عدم تحصل کی وجہ سے ہیولیٰ دونوں قسم کی چیزوں کو قبول کر لیتا ہے، باقی ایسی چیزیں جو بالفعل تحصل کی سرمایہ دار ہیں تو ان کی حالت یہ نہیں ہے اس لئے کہ جو چیزیں مقدار والی نہیں ہیں، جیسے وحدت و نقطہ وغیرہ تو یہ مقدار کو قبول نہیں کر سکتیں اور جو چیزیں مقدار والی ہیں وہ ذاتی

چیزوں کو قبول کر سکتی ہیں جو غیر مقداری ہیں اور نہ کسی ایسی مقدار کو جو ان کی جنس ہو،
نیز اسی سلسلے کی ایک بات یہ بھی ہے، کہ ایسی دو مقداریں جن میں باہم ایک کو دوسرے پر منطبق کر دیا گیا ہو، ان کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، دونوں مقداریں برابر برابر ہوں گی یا ایک کچھ زائد ہو گی، بر تقدیر ثانی یعنی زیادتی کی صورت میں ناگزیر ہے کہ جو بڑھوتری پیدا ہو گی برابر ہونے کے بعد جو حصہ باقی بچے گا اسی سے اس بڑھوتری کا تعلق ہو گا، اب اس کے بعد سوچنا چاہئے کہ بڑی مقدار رکھنے والی شکل جب کسی چھوٹے جسم میں چھپے گی، تو یقیناً اس کا وہی حصہ چھپے گا جو اس چھوٹے جسم کی مقدار کے مساوی ہو گا اور بڑی مقدار والی شکل کا بچا ہوا حصہ چھپنے سے باہر رہ جائے گا، جس کا یہی مطلب ہوا کہ بڑی مقدار والی شکل کا حلول کمی مقدار رکھنے والے جوہر میں ناممکن ہے!

اسی طرح جو لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ (مقداری صورتوں کا انطباع جوہر مجرد میں نہیں ہوتا) انھوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ افلاطون کو اس دلیل سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے، کہ نفس ناطقہ اجسام اور مثالی امور سے مجرد ہے) یہ تقریر کی ہے، کہ مقداری صورتوں کے محل کو اگر مقدار اور کم سے مجرد قرار دیا جائے گا تو ایسی صورت میں پھر یہ بات یعنی حال کے لئے ضرور ہے کہ وہ اپنے محل کے مطابق اور مساوی ہو غیر ضروری ہو جاتا ہے، مگر ان کا یہ دعوے صحیح نہیں ہے) اور اس کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، کہ مقداری اور غیر مقداری امور میں مقارنت اور اتصال کا باہمی تعلق ناممکن ہے، اور ان میں جس قسم کی مقارنت پیدا ہوتی ہے۔ اس کا حال وہ نہیں ہے جو مقدار کا ہیولی کے ساتھ ہے جیسا کہ متعدد بار اس مسئلے کو دہرا دہرا کر بیان کیا گیا ہے۔

خیالی قوت کے مجرد ہونے کی اور دلیل یہ ہے کہ سیاہی کے متعلق ہم یہ حکم کرتے ہیں کہ وہ سفیدی کی ضد ہے اور قاعدہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان حکم کرنے والے کے سامنے ضرور ہے کہ دونوں چیزیں حاضر ہوں جن کا

مطلب یہ ہوا کہ ذہن میں اور ذہن کے لئے سیاہی اور سفیدی کا حصول ضروری ہے
اسی کے ساتھ یہ بدیہی مسئلہ ہے، کہ اجسام اور مواد میں سیاہی اور سفیدی کا جمع
ہونا ناممکن ہے، پس ثابت ہوا کہ جس محل میں دونوں کا حضور ہوتا ہے، اس
کے لئے ضروری ہے کہ وہ نہ جسم ہو اور نہ جسمانی ہو، اور ظاہر ہے کہ جزئی صورت
جس میں کثیرین (بہت سی چیزوں) کی شرکت ممنوع ہو، یعنی جو کلی نہ ہو، اس کا ادراک
عقل (مدرک کلیات) نہیں کر سکتی، پس معلوم ہوا کہ ان کا ادراک خیالی قوت ہی
کرتی ہے جس سے معلوم ہوا کہ خیالی قوت ہر قسم کے مواد سے مجرد اور پاک ہے
اس پر یہ اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کہ تضاد کا تعلق تو سیاہی اور سفیدی کی ذات
میں ہے، ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ان دونوں کا جہاں کہیں تحقق ہو، وہاں
تضاد پایا جائے، اس اعتراض کے نادرست ہونے کی یہ وجہ ہے، کہ یہ ہو سکتا ہے
کہ سفیدی و سیاہی میں تضاد کا علاقہ اسی قسم کے محل تک محدود ہو، جو ان دونوں
سے متاثر اور منفعل ہوتے ہوں جس کی وجہ یہ ہے کہ جب جسم میں سیاہی کا حلول ہوتا ہے،
اس میں ایک خاص قسم کا تغیر پایا جاتا ہے اور اس پر مخصوص آثار و نتائج مرتب
ہوتے ہیں، مثلاً قوت بینائی میں اس سے انقباض پیدا ہوتا ہے، اسی طرح جب
کسی جسم میں سفیدی پائی جاتی ہے، تو اس میں بھی ایک خاص قسم کا تغیر پیدا ہوتا
ہے اور خاص قسم کے آثار اس پر مرتب ہوتے ہیں، بہر حال یہ تو محل انفعالی کا حال
ہے، لیکن ادراکی محل کی یہ کیفیت نہیں ہوتی یعنی وہ ان دونوں (سیاہی و سفیدی)
سے متاثر اور منفعل نہیں ہوتا، اور نہ اس قسم کے تغیرات و انقلابات کا اس میں ظہور
ہوتا ہے، بلکہ اس قسم کے محل پر دونوں طاری ہوتے ہیں اور دونوں کا ازالہ ہوتا رہتا
ہے، اس میں دونوں اکٹھے بھی ہوتے ہیں اور دونوں معاً جدا بھی ہوتے ہیں،
با ایں ہمہ محل کا جو حال پہلے تھا وہی بعد کو باقی رہتا ہے، اور یہ بات تو اس وقت
بھی جاتی ہے جب خیال کو ان دونوں کا (سفیدی و سیاہی) کا محل قرار دیا جائے،
لیکن جو میری تحقیق ہے، کہ ان صورتوں کا خیالی قوت کے لئے حصول اور ان صورتوں
کی خیالی قوت سے پیدائش دونوں باتیں بجنسہ ایک ہی چیز ہے، اس لئے کہ
خیالی قوت کو ان دونوں سے (سفیدی و سیاہی) فاعلیت کی نسبت ہے،

نہ کہ انفعالی قبول کا تعلق ہے، (یعنی خیالی قوت ان کو پیدا کرتی ہے نہ کہ صرف ان کو قبول کرتی ہے) اگرچہ اس باب میں قبول کرنا اور ان کا پیدا کرنا یعنی قابلیت اور فاعلیت دونوں ایک ہی بات ہے جیسا کہ مفارقات اور عقلی مجردات کا حال ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے، کہ وہاں موضوع کے ساتھ مادی انفعال کا تعلق ہو، جہاں یہ شرط نہ ہوگی وہاں تضاد کا تحقق نہ ہوگا پس کسی غیر مادی محل میں یا فاعلی جوہر میں اگر ان کا اجتماع ہو، تو یہ ناممکن نہیں ہے، یہاں کسی کہنے والے کو یہ کہنے کا بھی حق نہیں ہے، کہ ہم جب سیاہی اور سفیدی یا سردی گرمی کو سوچتے ہیں، تو اس وقت ظاہر ہے، کہ خود ان امور کا انطباع ہمارے اندر نہیں ہوتا، بلکہ فقط ان کی صورتیں اور مثالیں ہمارے اندر چھپتی ہیں اسی لئے، ان کے انطباع سے ہمارے نفس کا گرم و سرد یا سیاہ سفید ہونا لازم نہیں آتا۔

اس اعتراض کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ سیاہی و سفیدی کی صورت جن چیزوں کو تم قرار دیتے ہو، اس کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ان کی حقیقت کیا سفیدی و سیاہی کی ہی حقیقت ہے یا ایسا نہیں ہے، اگر ان کی حقیقت وہی ہے جو سیاہی و سفیدی کی حقیقت ہے، اور اسکے بعد نفس میں انکا انطباع ہوا ہے، تو ان امور کی صورتوں کا انطباع درحقیقت ایسی چیزوں کا انطباع ہے جنکی حقیقت سفیدی و سیاہی ہے اور جو واقع میں سیاہی و سفیدی ہی ہیں یا مثلاً وہ خود حرارت و برودت استقامت و استدارہ ہے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ جب ان کا نفس میں انطباع ہو، تو اس کے بعد نفس حار و بارد، مستقیم و مستدیر، سیاہ و سفید بھی ہو، ظاہر ہے کہ ان صفات سے جو چیز موصوف ہوگی وہ جسم ہوگی، پس لازم آیا کہ نفس کو جسم تسلیم کیا جائے، اور اگر وہ صورتیں جن کا نفس نے تصور کیا ہے، ان کی حقیقت وہی نہیں ہے جو سفیدی و سیاہی حرارت و برودت وغیرہ کی ہے، تو ایسی صورت میں شے کے ادراک کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ مدرک اور معلوم کی ماہیت کا نفس میں انطباع ہوتا ہے، نیز ہم وجداناً یہ جانتے ہیں کہ جب ان امور کا ہم تخیل کرکے ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، تو اس وقت ہمیں سیاہی و سفیدی حرارت و برودت ہی کا مشاہدہ ہوتا ہے، اور ٹھیک اسی قسم کا مشاہدہ ہوتا ہے جیسے خارج میں ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، پس مسئلے کی اصل تحقیق وہی ہے، جو ہم پہلے بیان کرچکا ہو

کہ نفس کو ان صورتوں کے ساتھ فاعلیت اور ایجاد کی نسبت ہوتی ہے اور یہ نسبت اس نسبت سے زیادہ استوار و محکم ہے جو کسی محل منفعل کو اپنے حال سے (یا صفت کو موصوف سے ہوتی ہے) اس لئے کہ فاعلیت کی نسبت وجوب کی نسبت ہے، اور قابلیت وانفعال یہ امکان کی نسبت ہے، ظاہر ہے کہ وجوب کی نسبت امکان کی نسبت سے زیادہ موکد اور مضبوط ہوتی ہے، ایک اور دلیل خیالی قوت کے تجرد کی یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو جسم ہے یا جسمانی ہے چونکہ اس میں تقسیم ہونے کی صلاحیت پائی جاتی ہے، اس لئے اس میں دو متضاد امور کا اجتماع جائز ہے، یعنی اس کے بعض حصے میں سیاہی کا اور بعض میں سفیدی کا قیام ہو سکتا ہے، اور جو تلے ہے مثلاً ابلق اجسام کا جو حال ہے بعض میں حرارت اور بعض میں برودت کا قیام ہو سکتا ہے مثلاً ایسا آدمی کہ اس کے جسم کا کچھ حصہ آگ سے گرم ہو، اور بعض حصہ پانی سے ٹھنڈا کیا گیا ہو، یا ایسا جسم جس کا بعض جزء کسی جسم کے محاذی اور بعض حصہ اس کے محاذی نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ ایک ہی جسم میں دو متضاد اور متناقض امور کا اجتماع مذکورۂ بالا طریقے سے ہوا کرتا ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ جسمانی امور میں موضوع کی وحدت کے ساتھ کسی دوسری وجہ سے کثرت موضوع کا بھی تحقق ہو سکتا ہے، لیکن نفس ناطقہ کا یہ حال نہیں ہے، یعنی اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی خاص خیالی جزئی امر کا وہ عالم بھی ہو، اور پھر اسی سے اسے جہل بھی ہو، مثلاً زید کے کاتب ہونے کا ہمیں علم ہو، اور ہم اس کی اسی صفت سے جاہل و ناواقف بھی ہوں یہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح ایک چیز کی ہم میں خواہش بھی ہو، اور اس سے نفرت بھی ہو، محبت بھی ہو، اور عداوت بھی ہو، ایک ہی آدمی کے لئے ناممکن ہے کہ کسی چیز کا وہ خواہاں بھی اور پھر اس سے متنفر بھی ہو، پس معلوم ہوا کہ آدمی کی ادراکی اور شوقی قوت جسمانی قوت نہیں ہے، اور چونکہ وہ عقلی قوت (مدرک کلیات) بھی نہیں ہو سکتی ہمیں ثابت ہوا کہ عالم اجرام سے یہ قوت بالاتر اور مجرد ہے، لیکن بایں ہمہ عالم معقولات تک بھی اس کی رسائی نہیں ہے، باقی یہ احتمال کہ باوجود جسمانی ہونے کے خیالی قوت کا شمار ان چیزوں میں کیا جائے جو انقسام پذیر نہیں ہوتیں جیسے نقطے کا حال ہے، تو اس احتمال کی تغلیط پہلے ہو چکی ہے یعنی بتایا گیا تھا کہ نقطہ تو (خط) کی

انتہا کا نام ہے، اور شے کی انتہا کے لئے یہ ناممکن ہے کہ اس میں کسی ایسی چیز کا حلول ہو، جو اس انتہا کی محل میں حال نہیں ہے، اسی پر اگر تم یہ کہو کہ فلک کے متعلق ان لوگوں کا خیال ہے، کہ اس کے کسی جزء میں ایسے عرض کا قیام نہیں ہو سکتا جو کسی دوسرے جزء میں قائم ہونے والے عرض کی ضد ہو، جس سے معلوم ہوا کہ ایسا جسم بھی ہو سکتا ہے جس کے دو الگ کناروں میں دو ضدوں کا قائم ہونا ناجائز ہے، جب فلک میں ایسا ہو سکتا ہے اور عقل اسے جائز قرار دیتی ہے، اور باوجود اس کے وہ جسم ہے، پھر اسی طرح کیوں یہ جائز نہ ہو کہ قلب انسانی یا روح بخاری کا بھی یہی حال اس لئے ہوا کہ ان میں اور فلک میں مشابہت پائی جاتی ہو، میں اس اعتراض کے جواب میں کہوں گا، کہ دو متقابل و متضاد امور کا فلک کے جرم میں جو اجتماع ناجائز ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ ان امور میں تضاد کا علاقہ پایا جاتا ہے بلکہ اس کا سبب یہ ہے، کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے قبول کرنے کی بھی فلک میں صلاحیت نہیں ہے، جیسا کہ ہوا کا حال ہے، کہ اس میں نہ سیاہی پائی جا سکتی ہے اور نہ سفیدی جس کی وجہ یہی ہے، کہ ہوا میں ان دونوں میں سے کسی ایک کے بھی قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، البتہ اگر اس کے کسی جزء میں ان دونوں ضدوں میں سے کسی ایک کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی تو قطعاً دوسرے جزء میں بھی دوسری ضد کا پایا جانا ممکن ہوتا، نیز فلک میں اگر اس قسم کے اضداد نہیں پائے جاتے ہیں تو اسی فلک میں دوسرے متقابل امور پائے جاتے ہیں، مثلاً ایک شے کے اعتبار سے فلک کا ایک جزء مماست اور اتصال کی صفت سے موصوف ہوتا ہے اور دوسرا جزء اس صفت سے محروم ہوتا ہے مثلاً فلک القمر کے ایک جزء کی کرۂ نار کے کسی ایک جزء سے مماست ہوتی ہے یعنی اس کا ایک جزء اس کے ایک جزء کو چھوتا ہے، لیکن اسی فلک القمر کا دوسرا جزء کرۂ نار کے دوسرے جزء سے مماست کا تعلق نہیں رکھتا، بلکہ عطارد کے کرے سے مماس ہوتا ہے، اسی طرح فلک کا ایک جزء شمالی ہوتا ہے اور دوسرا شمالی نہیں بلکہ جنوبی ہوتا ہے بعض حصہ اس کا شرقی ہے اور بعض غربی الغرض اس قسم کے متقابل امور فلک میں بھی پائے جاتے ہیں۔
الحاصل اس دعوے کے ثبوت کے یہی قوی دلائل اور قطعی براہین ہیں،

ان کے سوا بھی زیادتی بصیرت کے لئے دوسری باتیں بھی پیش کی جاسکتی ہیں، جن کا ذکر میں نے علم النفس اور علم المعاد کے مباحث میں کیا ہے، یاد رکھنا چاہیے کہ قوت خیالی کے تجرد کا مسئلہ بہت قیمتی مسئلہ ہے "نشأۃ ثانیہ" اور "الحیوۃ الاخریٰ" کے جاننے میں اس نظریے سے بہت کچھ نفع اٹھایا جاسکتا ہے جیسا کہ عنقریب تم اس سے واقف ہوگے، انشاء اللہ تعالیٰ، اس کی وجہ سے بہت سے مشکلات حل ہوتے ہیں منجملہ ان مشکلات کے ایک دشواری تو وہی ہے جس کی وجہ سے بعض حکماء، مثلاً حکیم اسکندرانی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ ایسے نفوس جو ارتقاء پاکر بالفعل عقل کے درجے تک نہیں پہنچے، وہ ہمیشہ کے لئے فنا اور برباد ہوجاتے ہیں اور بالکلیہ باقی نہیں رہتے، شیخ نے اس مشکل کو سخت دشوار قرار دیا ہے اور اپنے بعض رسالوں میں اس کے حل میں وہ متحیر ہوکر رہ گئے ہیں، مثلاً "الحجج العشر" نامی رسالے میں یہی کیا ہے،

واقعہ یہ ہے کہ اگر نفس میں عقلی قوت کے سوا کوئی اور دوسری ایسی غیر جسمانی قوت نہ مانی جائے، جو اپنے سلسلہ کمال میں قوت سے فعل کے دائرے تک پہنچتی ہے تو ایسی صورت میں ہیولانی عقول کی بربادی اور فنا پذیری کا دعویٰ یعنے ابدان کی بربادی کے بعد ان کا ہمیشہ کے لئے برباد و تباہ ہوجانا ایک ایسا مسئلہ قرار پاتا ہے جس کے حق ہونے میں میرے نزدیک شبہہ نہ ہونا چاہئے، کیونکہ ایسی چیز جو قوت و استعداد کی حالت میں رہتی ہے اپنے بالفعل ہونے کے اعتبار سے ان کے وجود کی ضمانت کے لئے دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ہی ہوسکتی ہے، یا یہ ہو کہ جس چیز کی اس میں صلاحیت و استعداد تھی وہ صلاحیت و قوت کی حالت سے نکل کر فعلیت کے درجے تک ترقی کرجائے یا خود تو اسی صلاحیت و قوت کی حالت میں باقی رہے لیکن جس چیز سے استعداد و صلاحیت کی یہ حالت پیدا ہوئی اس کے طفیل میں وہ باقی رہے، بہرحال فعلیت کی دو شکلوں میں سے کسی ایک شکل کے ذریعے سے وہ باقی رہ سکتی ہے یعنی یا وہ چیز بالفعل ہو، جو اس سے پہلے ہوتی ہے یا وہ حالت بالفعل ہو، جو اس کے بعد طاری ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا، بلکہ پہلی صورت زائل ہوجائے اور دوسری حاصل نہ ہو، تو ظاہر ہے، کہ ایسی قوت و استعداد بالکلیہ باطل ہوجائیگی

اسی بنیاد پر ضروری ہے، کہ اگر انسان میں بجز طبعی مادی صورت کے اور کوئی صورت نہ ہو، اور اسی طبعی صورت کے ساتھ ہیولانی عقلی قوت کا قیام مانا جائے، تو بدن انسانی کی بربادی کے ساتھ اس ہیولانی عقلی قوت کا برباد ہو جانا ناگزیر ہے، اور (مرنے کے بعد) وجود انسانی کا کوئی قابل اعتبار معتدبہ جزء ایسی صورت میں باقی نہیں رہ سکتا، حالانکہ تمام الٰہی شریعتوں میں اس کی کھلی ہوئی تصریحیں موجود ہیں کہ ہر قسم کے انسانی نفوس (مرنے کے بعد) باقی رہتے ہیں، خواہ سعید ہوں، یا شقی، کامل ہوں یا ناقص عالم ہوں یا جاہل،

فصل

بیان کہ انسانی نفوس کو معقولات کا جو تعقل ہوتا ہے، یہ چیز نہ تو نفوس کی ذات کا اقتضاء ہے، اور نہ اس کا شمار اس کے لوازم ذات میں ہے، بعض لوگ جو نفوس ناطقہ کی قدامت کے قائل ہیں ان کی طرف یہ دعویٰ منسوب کیا گیا ہے یعنی وہ اسے نفوس کی ذات کا اقتضاء اور لوازم ذات میں اس کا شمار کرتے تھے، قصہ یہ ہے کہ حکماء راسخین کے بعض سربرآوردہ لوگ مثلاً افلاطن اور جو اس کے ہم نوا ہیں ان کے کلام سے کچھ اسی قسم کی بات سمجھ میں آتی ہے، لیکن ان لوگوں کے اس بیان کو دقیق رمز قرار دیتے ہوئے اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا جا سکتا ہے، کیونکہ عام لوگوں کی رسائی ان رموز تک مشکل ہے۔

واقعہ یہ ہے، کہ انسانی نفوس کو مختلف حالات و اطوار سے گزرنا پڑتا ہے، اور ایسی مختلف نشاتوں سے انھیں سابقہ پڑتا ہے، جن میں بعض نشارت تو ایسی ہے، جو نفوس کی پیدائش سے پہلے وقوع پذیر ہوتی ہے اور بعضوں کا ظہور نفوس کی پیدائش کے بعد ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی قطعی ہے، کہ معلم اول ارسطوطالیس کے بعد جو معتبر حکماء گزرے ہیں، مثلاً خود ارسطو کے شاگرد جیسے ثامسطیوس فرفوریوس اسکندرافرودیسی اور ان کے متبعین مثلاً فارابی شیخ ابن سینا، اور جو لوگ ان کے ہم رتبہ ہیں، یہ سب کے سب صراحۃً یا ضمناً، یا استلزاماً اس کے قائل ہیں کہ نفس ناطقہ کے لئے ایک قسم کی عقلی کینونت (پیدائش) ثابت ہے، یعنی جب علم اور تجرد وغیرہ کے

صفات وکمالات سے نفس ناطقہ مکمل ہو جاتا ہے، اور عقل مستفاد کے درجے تک پہنچکر عقل بسیط ہونے میں عقل فعال کے ہمرنگ ہو جاتا ہے، (تو یہی حالت، نفس ناطقہ کی ایک خاص قسم کی کینونت (پیدائش وبود) ہوتی ہے) پھر چونکہ ان لوگوں کا خیال ہے، کہ ہر عقل بسیط کو اپنی ذات اور لوازم ذات کا تعقل ہوتا ہے، اور جو چیز نہ اس کی ذات ہو اور نہ لوازم ذات میں ہو، اس کا تعقل نہیں کرسکتی، جس کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ عقلی عالم میں کسی چیز کی گزر نہیں ہوسکتی (یعنی ایسی چیز جس کا شمار نہ ذاتی اقتضاء آت میں ہو، اور نہ لوازم ذات میں اس کی گزر عالم عقل میں ناممکن ہے)، اور نہ جدید حالات سے اس عالم کو سابقہ پڑتا ہے، اسی بنیاد پر ان لوگوں کا دعوی ہے، کہ عالم عقلی کی ہر صفت یا اس کے لئے لازم ہوگی یا اس کی ذاتی ہوگی، اس سے ان کے اس قول کی صحت کا صحیح منشاء مل جاتا ہے، جو وہ کہتے ہیں کہ اشیاء کا تعقل نفس کی ذاتی صفت ہے، اور جو راہ میں نے اختیار کی ہے یعنی تعقل کے وقت نفس خود معقولات بن جاتا ہے اور یوں عقل فعال سے وہ متحد ہو جاتا ہے، میں نے دلیل سے ثابت کیا تھا کہ عقل بسیط بجنسہ وہی معقولات ہے جن کا وہ تعقل کرتی ہے، ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر بھی معقولات نفس کی ذاتی صفت ہے، اور نفس ان کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، (گویا معقولات کے تعقل کو جن لوگوں نے نفس کے ذاتیات اور لوازم ذات میں شمار کیا ہے اس کی یہ تاویل ہو سکتی ہے) باقی افلاطون کے متعلق جو یہ بات مشہور ہوئی ہے، کہ نفس کو وہ قدیم خیال کرتا ہے تو اس کی غرض یہ نہیں ہے کہ یہ ہویات وشخصیات متعددہ جن میں ایک نوعی معنے مشترک ہے اور جن کی تعریف خاص قسم کی ایک حیوانی حد کے ذریعے سے کی جاتی ہے، ان کے اشخاص و افراد قدیم ہیں آخر یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے، جب برہان قطعی سے جو بات ثابت ہوئی ہے اس کے یہ صریح مخالف ہے یعنی عالم ابداع (جہاں کوئی چیز سے چیز پیدا نہیں ہوتی) اور جو مادہ، مادی استعدادوں، تاثر وانفعال، زمانے اور حرکات وغیرہ کے تعلقات سے پاک ہے، ایسے عالم میں ایسے متعدد افراد کا پایا جانا محال ہے جو کسی واحد نوع کے نیچے مندرج ہوں، ایسی صورت میں نفس

کی قدامت سے افلاطن کی مراد خود نفس کی قدامت نہیں ہے، بلکہ نفس کے مُبدع اور خالق کو وہ قدیم قرار دیتا ہے، جس سے نفس کی ابتداء ہوئی، اور دنیا سے قطع تعلق کے بعد پھر اسی کی طرف پلٹ کر وہ چلا جاتا ہے، بہرحال افلاطن نے دراصل اسی مقصد کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے اس کے سوا اس کلام کا کوئی دوسرا مطلب نہیں ہو سکتا،

نفس کے معقولات اور معلومات اس کے لوازم ذات میں سے ہیں'

اس قول کی صحیح تاویل بھی ہو سکتی ہے) اس لئے کہ تمام موجودات کا معلوم و معقول ہونا یہ علت اولیٰ عقل یعنی (ذات حق تعالیٰ) کی معقولیت کے لوازم میں سے ہے لیکن اس مذہب کو جن لوگوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، ان سے اس دعوے کی جو دلیل منقول ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ انھوں نے اس مذہب کو بے سمجھے بغیر کسی فہم و بصیرت کے اختیار کیا ہے، یعنی انھوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ نفوس اگر ان تعقلات اور تصورات سے خالی ہوں گے، تو سوال ہوتا ہے، کہ ان سے خالی ہونا، نفوس کی یہ ذاتی صفت ہے، یا عرضی' اگر ذاتی ہے تو ضروری ہے کہ نفوس پھر کسی وقت بھی کبھی عاقل نہ ہو سکیں، اسلئے کہ ذاتی صفات ظاہر ہے کہ ان کا زوال ناممکن ہے، اور اگر عرضی ہے یعنی کبھی تو نفوس اس سے متصف ہوتے ہیں اور کبھی نہیں، تو اس قاعدے کی بنیاد پر کہ ایسے عوارض جن سے معروض کبھی متصف ہوتا ہے اور کبھی ان سے خالی ہوتا ہے اور ایسے عوارض ذاتی امور ہی پر طاری ہوتے رہتے ہیں، یعنی ذاتیات ہی پر عوارض وارد ہوتے ہیں اور انھی سے جدا ہوتے ہیں، پھر اگر اشیاء کا عالم ہونا نفوس کے لئے ذاتی بات نہ ہوگی، تو علم سے اس کا خالی ہونا یہ عارضی صفت نہیں ہو سکتی' پس معلوم ہوا کہ اشیاء کا عالم ہونا یہ چیز نفوس کے لوازم میں ہے، اور اس کا شمار اس کے ذاتی اقتضاء میں ہوگا؛

لیکن سچی بات یہ ہے، کہ ان کی یہ دلیل حد سے زیادہ مکرزدہ اور سست بنیاد ہے، اس لئے کہ ان کا یہ سوال کہ علوم سے نفس کا خالی ہونا ذاتی ہوگا یا عرضی' دراصل یہ مغالطہ ہے، یعنی ایسی صفت جس کی حیثیت ما بالعرض کی ہے اس کو

مابالذات کی جگہ دی گئی ہے، اور ایسی دو چیزیں جن میں تناقض نہیں ہے ان میں تناقض ثابت کیا گیا ہے، اس اجمال کی تفصیل کو میں یوں بیان کرتا ہوں کہ نفوس کے لئے اگر علوم ذاتی نہ ہونگے، تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہو سکتا کہ علوم کا نہ ہونا پھر نفوس کے لئے ذاتی ہونے کی حیثیت اختیار کریں یعنی یہ فیصلہ ہم کبھی نہیں کر سکتے، کہ علم کے "وجود کا نہ ہونا" یہ ان نفوس کا ذاتی اقتضا بن جائیگا بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ مطلب ہو سکتا ہے، کہ نفوس علم کے وجود کو نہیں چاہتے، بلکہ علم کا حصول نفوس کے لئے ممکن ہے اسلئے جب اس علم کا سبب نہ پایا جائے گا تو علم بھی نفوس میں نہ پایا جائے گا، لیکن یہ کس نے کہا کہ جو چیز معدوم ہوتی ہے، اس کا عدم ہمیشہ ضروری اور واجب ہی ہو جاتا ہے، آخر اگر ایسا ہوگا، تو اس کے معنی تو یہی ہوں گے ہر ممکن ہمیشہ معدوم ہی رہیں گے (حالانکہ ہر لحظہ ممکنات عدم سے وجود کی طرف آرہے ہیں) علاوہ اس کے اگر علوم کا تعلق نفوس سے وہی ہوگا جو ذاتیات کو ذات سے ہوتا ہے، تو چاہئے تھا کہ علوم نفوس سے کبھی جدا اور منفک نہ ہوں، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، ان لوگوں کی طرف سے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے، کہ نفوس دراصل اپنے معقولات کے عالم ہوتے ہیں لیکن بدن کے معاملات میں ان کا اشتغال، اور اس کی تدبیر و پرداخت میں ان کا استغراق یہ چیز ان کو اپنے ذاتی خصوصیات کی طرف ملتفت ہونے سے باز رکھتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ نفس میں عقلی صورتیں آیا بالفعل موجود اور حاضر ہوتی ہیں، یا ایسا نہیں ہوتا اگر حاضر اور بالفعل موجود رہتی ہیں تو ضرور ہے کہ اس حضور کا ادراک بھی نفس کو ضرور ہو اور اس کے شعور سے وہ غافل نہ ہو، آخر شعور کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ نفس کے سامنے ان کو حضور حاصل رہے، اور اگر ان عقلی صورتوں کا بالفعل حضور نفس میں نہیں ہوتا ہے، تو پھر وہ ان کے ذاتیات میں بھی نہ ہونگی۔

اس پر اگر تم کہو، کہ دراصل معقولات کا جو خزانہ نفس میں ہے اس میں یہ علوم محفوظ رہتے ہیں تو میں کہوں گا کہ نفس کے خزانے میں علم کے ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان علوم کو پلٹا کر اپنے سامنے لانے کا نفس میں ملکہ ہوتا ہے، یعنی جس وقت خزانے کی طرف التفات ہو اور اس سے اتصال پیدا ہو، خزانے کے محفوظ علوم اس کے سامنے

ـے کر آجائیں، لیکن ظاہر ہے کہ نفوس میں یہ ملکہ اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتا
ب تک کہ اس سے پہلے ادراکات کا حصول اس کے لئے نہ ہو، اور اگر کسی ایسے
لی جوہر میں معقولات کا صرف حصول تعقل قرار دیا جاتا ہے، جس کی شان یہ ہو، کہ
فعال کے ملکہ اور مشق کے پیدا کر لینے کے بعد نفس اس جوہر عقلی کی طرف رجوع کرے
ماننا پڑے گا، کہ عقل فعال میں جو کچھ بھی معلومات و معقولات ہیں ہر نفس بایں معنی
ن کا عالم ہے، اور یہ تو وہی بات ہوئی جس کا ذکر مذکورہ بالا تاویل میں کیا گیا ہے،
ذنکہ بالفعل عالم اور بالقوۃ عالم میں بھی بایں معنی پھر بھی فرق باقی رہتا ہے،

فصل

تعلم (یعنی علم حاصل کرنا) اور تذکر (یعنی کسی بات کو یاد کرنا) یہ
دونوں باتیں ایک ہی چیز نہیں ہیں اس فصل میں اسی مسئلے کو
بیان کیا جائے گا، واقعہ یہ ہے کہ علم کو تذکر قرار دینا، یعنی کسی
ھولی ہوئی بات کا یاد کرنا بھی علم اور تعلم ہے۔ جن لوگوں کا یہ دعویٰ ہے، یہ
نیشتہ بالا فصل کے دعوے سے زیادہ قرین صواب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے
محققین میں جو لوگ نفوس کی قدامت کے قائل ہیں، انھوں نے جب دیکھا کہ
علومات کا علم نفس کے لئے ذاتی ہے یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، تو انھوں نے
س خیال کو ترک کر دیا، اور یہ نظریہ قائم کیا کہ بدن سے تعلق پذیر ہونے سے پہلے
وس معلومات کے عالم رہتے ہیں، لیکن یہ علوم نفوس کے لئے ذاتی ہونے کی
ثیت نہیں رکھتے، پھر جب بدن کی تربیت و پرداخت کی خدمت نفوس کے
برد ہوئی، اور اس میں ان کو استغراق ہوا تو ان علوم کا ان سے ازالہ ہو گیا
ھر جب نفس میں افکار کی پیدائش کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، تو وہی علوم جو زائل ہو چکے
وتے ہیں گویا یاد پڑ جاتے ہیں، اسی لئے تعلم (علم کا حاصل کرنا اور سیکھنا) دراصل
یک قسم کا تذکر اور بھولی ہوئی بات کا یاد کرنا ہے، ان لوگوں نے اپنے اس
یال کی تائید میں بعض دفعہ یہ چیز پیش کی ہے، کہ تفکر اور نظر و کسب دراصل طلب
رنے کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ مجہول مطلق کی طلب ناممکن ہے، اگرچہ کسی حاصل شدہ
یز کا طلب کرنا بھی محال ہی ہے کیونکہ دستور ہے کہ آدمی جب کسی چیز کی جستجو اور
لب میں مشغول ہوتا ہے اور اسے پا لیتا ہے، تو اس وقت وہ یہ بھی جانتا ہے کہ

یہ وہی چیز ہے جس کی میں جستجو کرتا تھا، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے بھاگے ہوئے غلام کو اس نے پہچان لیا غلام جب بھاگ جاتا ہے اور اس کا آقا پھر اسے پالیتا ہے، اس وقت وہ جانتا ہے کہ یہ بجنسہ وہی بھاگا ہوا غلام ہے بہر حال اگر طلب سے پہلے علوم حاصل نہ ہوتے تو ان کی طلب اور ان کا اکتساب بھی ناممکن ہوتا پس واقعہ یہی ہے کہ یہ کہا جائے، کہ یہ علوم نفس میں پہلے سے حاصل تھے، اور فکر و نظر در اصل تذکر اور یاد پڑنے کا نام ہے، اسی لئے فکری حرکت سے معلومات کا جستجو کرنے والا جب ان معلومات کو پالیتا ہے، تو اس وقت وہ یہ جانتا ہے کہ یہ وہی معلومات ہیں جو میرے مطلوب تھے۔

(لیکن سچی بات یہی ہے، کہ یہ قول بھی صحیح نہیں ہے) اور جو دلیل انھوں نے پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے، کہ اس کی بنیاد اس پر مبنی ہے کہ نفس کا وجود بدن سے پہلے ہوتا ہے) اور ہم آیندہ اس پر دلیل قائم کریں گے کہ نفس کی پیدائش بدن کے ساتھ ہوتی ہے، باقی اس کے سوا جس چیز کا انھوں نے ذکر کیا ہے، یہ در اصل وہی مشہور شبہہ ہے، جس کا ذکر منطق کی ابتدائی کتابوں میں کیا جاتا ہے، اور وہیں اس کا حل بھی موجود ہے، یعنے بتایا گیا ہے، کہ ہر قضیے کے تین جز ہوتے ہیں موضوع محمول اور ان دونوں کے درمیان نسبت، اب اگر قضیے کو مطلوب قرار دیا جائے گا، تو ضروری ہے کہ وہ نہ تو طرفین (موضوع و محمول) کا تصور ہو، اور ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہے، اس کا تصور بھی مطلوب نہیں ہو سکتا، بلکہ اسی نسبت کا ایقاع یا اس کا انتزاع مطلوب ہوتا ہے یعنی اس نسبت کے ثبوت یا عدم ثبوت کے متعلق حکم کرنا یہی مطلوب ہوتا ہے، اب جب فکری قوت سے کام لیا جاتا ہے، اور بطور نتیجے کے اس نسبت کے متعلق جب اذعان و یقین پیدا ہوتا ہے، یا اس نسبت کے سلب کا یقین پیدا ہوتا ہے، تب سمجھا جاتا ہے، کہ مطلوب حاصل ہو گیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مطلوب کا تصدیقی طور پر نہیں بلکہ تصور کے اعتبار سے آدمی کو پہلے علم حاصل ہوتا ہے، اور تصدیقی حیثیت سے ہی مطلوب مجہول رہتا ہے (یعنی کسب و نظر سے پہلے مطلوب کا صرف تصور حاصل ہوتا ہے، اور کسب و نظر کے بعد اس کی تصدیق حاصل ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہی ہے، کہ قضیے کے اجزاء کا تصور تو پہلے سے

حاصل ہوتا ہے اور اس حیثیت سے وہ معلوم ہی ہوتے ہیں، لیکن فکر سے یہ چیز یعنی تصور مطلوب نہیں ہوتا، اور جو بات مطلوب ہوتی ہے وہ نظر و اکتساب سے پہلے حاصل نہ تھی، اور یہی حال تصور کا بھی ہے، یعنی تصوری سلسلے میں بھی جو چیز فکر و نظر کی راہ سے مطلوب ہوتی ہے وہ وہ نہیں ہوتی جس کا علم اس طلب سے پہلے حاصل تھا، بہر حال ہر مطلوب میں ایک خاص علامت ہوتی ہے، جب طالب کی رسائی مطلوب تک ہو جاتی ہے، تو اسی علامت سے اس کو پہچان لیتا ہے، اس مقام پر ملخص کے مصنف نے تصورات کے اکتساب کے سلسلے میں ایک قوی شبہہ پیش کیا ہے، جس کی گرہ میں نے اللہ کی توفیق سے کھولدی ہے اور جو دشواری پیش کی گئی ہے میں نے اس کا ازالہ کر دیا ہے،

"طرف سوم"

"معلوم" کے متعلق بعض ذیلی امور پر اس حصے میں بحث کی جائے گی، میں نے اسکو بھی چند فصلوں پر تقسیم کر دیا ہے۔

فصل

معقولات کا حلول نہ کسی جسم میں ہوتا ہے اور نہ کسی ایسی قوت میں جو جسم میں پائی جاتی ہو، بلکہ ایسا جوہر جس کا قیام بذات خود ہو، اس میں معقولات کا حصول ایک خاص رنگ میں ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی راہ کو کھول کر میں پہلے بیان کر آیا ہوں، (اور اب اسی کی کچھ اور تفصیل بیان کرتا ہوں)

اچھا تو میں دعویٰ کرتا ہوں کہ معلوم اگر کوئی عقلی صورت ہوگی تو اس کا ادراک کسی جسمانی قوت سے یا کسی ایسی قوت سے جو جسم میں پائی جاتی ہو، خواہ کسی طرز پر ہو، ناممکن ہے، دلیل اس کی یہ ہے، کہ جسم کی کوئی قوت اگر کسی صورت کا ادراک کرے گی تو اس جسم میں اس صورت کا حصول ہوگا یا نہ ہوگا، اگر حصول ہوگا تو وہ عقلی صورت نہ ہوگی اور جب عقلی صورت نہ ہوگی تو وہ معقول بھی نہیں قرار پا سکتی، بلکہ ایسی صورت کا اگر ادراک کیا جائے گا تو وہ محسوس ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ محسوس نہیں بلکہ معقول صورت ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے)، اور اگر اس جسم میں صورت کا حصول نہ ہوگا، یعنی جس جسم میں صورت کی ادراک کرنے والی قوت ہے، تو اس وقت ضروری ہے کہ اس قوت کے مادے کو اس صورت کے

ساتھ کسی نہ کسی قسم کی وضعی نسبت ضرور حاصل ہوگی، اس لئے کہ بجائے خود یہ بات ثابت ہوچکی ہے، کہ جسمانی قوتوں کے افعال ہوں، یا ان کے انفعالات و تاثرات ہوں ہر ایک میں وضع کی شرکت ناگزیر ہے، اس لئے کہ اگر کسی جسمانی قوت کے فعل اور انفعال میں مادہ اور مادے کے وضع کی شرکت نہ ہوگی، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس قوت کا وجود مادے میں نہیں پایا جاتا ہے) کیونکہ ایجادی فعل ہو، یا انفعالی قبول ہو، یہ دونوں باتیں وجود کے بعد ہی کسی چیز کو ثابت ہوسکتی ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کا تقوم دراصل وجود ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، پس ہر ایسی قوت جسے کوئی بات اپنے مادے کی راہ سے نہیں، بلکہ بذات خود حاصل ہو، تو ایسی قوت کے وجود کا قوام بغیر جسم کے ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ذات کے حساب سے بھی ادراک کے اعتبار سے بھی وہ مجرد ہی ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ جسمانی قوت ہے، الحاصل یہ جسمانی قوت اگر صورت کا ادراک کرے گی تو اس صورت کو اس قوت کے محل سے کوئی وضعی نسبت ضرور حاصل ہوگی، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صورت بھی وضع رکھنے والی صورت ہوگی، اور قاعدہ ہے کہ ہر وضع رکھنے والی صورت انقسام پذیر ہوتی ہے، خواہ بالفعل قسمت کو قبول کرے یا بالقوۃ پھر تقسیم کے بعد جو اجزا پیدا ہوں گے، ان کی دو ہی صورت ہوسکتی ہے، حقیقت اور ماہیت میں باہم متحد ہوں گے یا مختلف یعنی متشابہ ہوں گے یا غیر متشابہ، اگر متشابہ ہوں گے تو ایسی چیز کا تعقل جب آدمی کرے گا، اور اسے اپنا معقول اور معلوم بنائے گا اس کا تعقل ایک دفعہ نہیں بلکہ (اس کے اجزاء چونکہ غیر متناہی ہیں) اس لئے اس کا تعقل بھی بالقوۃ طریقے سے غیر محدود دفعہ، کی شکل اختیار کرے گا، اور اگر اجزاء متشابہ نہیں ہیں، تو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ان اجزا میں بعض کی حیثیت تو فصول کی ہوگی اور بعض جنس کی قائم مقامی کریں گے، یعنی ایک کامل اور تام صورت میں جس طرح فصل اور جنس نکلتی ہے یہی حال ان اجزاء کا ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی چیز کے اجزاء اگر اس کی مقداری ہویت کے اجزا نہ ہوں گے، تو لامحالہ اس چیز کی ذات کی صورت کے وہ معنوی اجزا ہوں گے، جس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس صورت کے معنی کا تقوم مختلف معانی سے ہوا ہے، اور قاعدہ ہے، کہ ذات کے معنی کا انقسام اس طریقے کے سوا اور کسی طریقے سے ممکن نہیں

یعنی اجناس اور فصول کی شکل ہی میں ذات کی تقسیم ہو سکتی ہے، لیکن جب معانی اور صفات کی تقسیم مقداری تقسیم کے مقابلے میں ہو تو چونکہ اس تقسیم کے لئے کسی خاص جہت کی پابندی ضروری نہیں ہے، بلکہ مختلف طریقوں سے یہ تقسیم ہو سکتی ہے، اس لئے صورت کے اجزا کی تقسیم کسی طرز پر بھی ہوئی ہو، لیکن اس میں جنس اور فصل کا پیدا ہونا ہر حال میں ممکن ہے، اب اس بنیاد پر ہم پہلے دو جز فرض کرتے ہیں، جن میں ایک جزو جنسی ہو، اور دوسرا کوئی معین فصلی جز ہو، اور اس کے بعد پھر ہم اس میں دوسری تقسیم جاری کرتے ہیں جو پہلی تقسیم کے برعکس ہو، اب اس دوسری تقسیم میں اگر فصل بجنسہ وہی جز ہے جو پہلی تقسیم میں فصل واقع ہوا تھا اور یہی صورت جنس میں پیش ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے، اور اگر دوسری تقسیم میں فصل کوئی اور جزو اور جنس اور ہو، تو ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ جو چیزیں کسی شے کی پہلے فصل و جنس نہ تھیں وہ اب فصل و جنس بن گئیں، کھلی ہوئی بات ہے کہ شے کے قوام کے اجزاء کے لئے ناممکن ہے کہ ان کا حصول اس شے کے بعد ہو، بلکہ اس قسم کے اجزاء کو شے سے پہلے ہونا چاہئے یعنی (زمانی نہیں) بلکہ ذاتی قبلیت شے پر ان اجزاء کی ضروری ہے، اور اگر اس تقسیم سے اجزا نئے سرے سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ تقسیم سے وہی اجزاء جو بالقوۃ موجود تھے وہ ظاہر ہو کر کھل پڑے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ مقداری تقسیم کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتی، تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے کے لئے غیر محدود جنس اور لاتناہی فصول کو مانا جائے جو محال ہے، علاوہ اس کے یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ شے کی کسی خاص پہلو کی صورت میں اس خصوصیت کے پیدا ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، کہ وہ تو محض جنس بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرے پہلو کی صورت فصل بننے کی، خواہ یہ خصوصیت وہمی قسمت ہی کے ذریعے سے کیوں نہ پیدا کی جائے، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے وہم کے ذریعے سے شے کی صورت اور حقیقت میں تغیر پیدا ہو گیا حالانکہ شے کی حقیقت میں تغیر کا پیدا ہونا محال ہے، (یہ گفتگو تو اس وقت تک تھی جب تک کہ ان اجزاء کو بالقوۃ مانا جائے) اور اگر اجزاء کو ان میں بالفعل موجود مانا جائے تو چاہئے کہ ہم جب کسی شے کا تعقل کریں، تو اس وقت بجائے شے واحد کے دو چیزوں کا ہمیں تعقل ہو، اور تعقل پھر ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک

کے متعلق چھڑے گی اور بات بالآخر غیر متناہی حدود تک پھیل جائے گی یعنی لازم آئے گا کہ ایک چیز کا تعقل لا محدود امور کا تعقل بن جائے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی ایک معقول کے لئے غیر محدود مبادی معقولہ مانے جائیں، پھر یہ بھی تو سوال ہوتا ہے کہ دو معقول امور سے ایک امر معقول کا حصول کیسے ممکن ہے حالانکہ ہم فصل کی ماہیت کا تعقل کرتے ہیں تو اسی لئے کرتے ہیں کہ وہ فصل کی طبیعت ہے، کیونکہ فصل وغیرہ کا شمار تو ان اجزا کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جن میں بعض بعض پر محمول ہوتے ہیں اور وجوداً اتحاد ہی کا تو نام حمل ہے، ایسی صورت میں جو حسی اشارہ ایک کی طرف کیا جائے گا، یہ اس اشارے کے مغائر کیسے ہوگا، جو دوسرے جز کی طرف کیا جائے گا، یعنی ایسے اجزا، جو باہم وضعاً ایک دوسرے کے مغائر ہوتے ہیں ان کا جو حال ہوتا ہے وہی حال ان کا کیسے ہوسکتا ہے، سب کا حاصل یہ نکلا کہ فصل کی صورت اور طبیعت کا حلول جب جسم میں ہو، تو یہ حلول وہیں ہوگا، جہاں جنس کی صورت اور طبیعت کا حلول ہوگا، مثلاً سیاہی کو دیکھو کہ اس کی فصل، یعنی بینائی میں روک پیدا کرنا، یا قابض البصر ہونا، جسم میں اس فصل کا حلول وہیں ہوگا جس میں سیاہی کا حلول ہوتا ہے، پس ظاہر ہوا کہ حقیقی معقولات کا نہ کسی جسم میں حلول ہونا ممکن ہے اور نہ کسی جسمانی مادے میں۔

اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ سیاہی سفیدی حیوان درخت وغیرہ کی حقیقت ظاہر ہے کہ ہمارے معقولات و معلومات میں سے ہے اب کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ ساری چیزیں ایسے مادی موجودات ہیں جو مقداری تقسیم کو قبول کرتے ہیں، جس سے لازم آتا ہے، کہ ایسی چیز جو تقسیم کو قبول کرتی ہے وہ انقسام پذیر ہونے کی حیثیت سے معقول اور معلوم بن گئی، اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں جو مقداری تقسیم کو قبول کرتی ہیں یہ قسمت پذیری اس کے خارجی وجود کے لوازم میں ہے، بلکہ بالذات یا بالعرض مقداری قسمت جو اس کو عارض ہوتی ہے، یہ اس کا اقتضا ہوسکتا ہے، یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ (بالقوۃ یا بالفعل) دونوں طرز کی تقسیم کا جو امکان اس کو لازم ہوا ہے، یہ ان کے اس وجود کا اقتضا ہے جو خارج میں پایا جاتا ہے لیکن اس کا ذہنی اور عقلی وجود سو اس کی نوعیت اور ہے، اس کے حساب سے وضعی تقسیم

کا امکان اس میں نہیں پیدا ہوتا، بہر حال جو دشواری پیش کی گئی ہے جن لوگوں کو اس کے حل میں پریشانی ہو رہی ہے، یہ وہی لوگ ہیں جو زوائد سے ماہیت کو مجرد کرنا لعقل کی حقیقت قرار دیتے ہیں، ان بیچاروں کو مشکل یہ پیش آتی ہے کہ بعض ایسی ماہیتیں بھی ہیں جن کے ذاتی حدود میں جسمیت اور جسم ہونا داخل ہے، یعنی مقداری تقسیم قبول کرنے کی صفت اس کی ذات کا جزء ہے، مثلاً حیوان اور فلک وغیرہا کا جوحال ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کی ماہیتوں کو جب بیرونی عوارض اور زائد صفات سے مجرد کیا جائے گا تو اس وقت بھی بالفعل یا بالقوۃ انقسام پذیر ہونے کی صفت ان کی ذات میں باقی رہ جاتی ہے (بالقوۃ سے مراد یہ ہے کہ ان میں تقسیم ہونے کی قریبی صلاحیت پائی جاتی ہے) اس لئے کہ شے کی ماہیت کا ذاتی جز ماہیت سے خارجی اور عقلی دونوں وجودوں سے جدا نہیں ہو سکتا، اسی چیز نے انکی دشواری کو سخت کر دیا ہے اور اس کا حل باعث پریشانی بنا ہوا ہے،

لیکن بجائے اس نظریے کے اگر وہ مسلک اختیار کیا جائے جو میں نے پیش کیا ہے یعنی شے کی ماہیت ماہیت کے مفہوم اور معنی کے سوا اور کچھ نہیں ہے، تو ایسی صورت میں مثلاً جسمیت کی ماہیت کیا ہوگی یہی کہ جوہر ابعاد ثلثہ کا قابل ہو، اس کا مفہوم بھی جسمیت کی ماہیت ہے، پھر اس مفہوم کا وجود خارج میں بھی پایا جاتا ہے اور ذہن میں بھی، جب ذہن میں جسمیت کا مفہوم پایا جاتا ہے، تو اس وقت اس کے وجود کی نوعیت اس وجود کی نوعیت سے مختلف ہوتی ہے، جو خارج والے وجود کی ہوتی ہے، لیکن اس مفہوم کا جو وجود عقل میں پایا جاتا ہے، وہ بذات خود مفہوم کا حامل ہے اسی لئے اس مفہوم کو یعنی جسم ہونے کے مفہوم کو اولی حمل کے طور پر محمول کرتے ہیں، لیکن اس عقلی وجود پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ ابعاد ثلثہ کو قبول کرتا ہے، یا مقداری تقسیم اس کی ممکن ہے، اسی طرح سیاہی بھی مثلاً ایک ماہیت ہے، ایسا رنگ جس سے بینائی میں انقباض اور تنگی پیدا ہوتی ہے، یہ اسی کی تعبیر ہے، پھر اسی سیاہی کی ماہیت جب جسمانی مادے میں پائی جاتی ہے، تو اس پر وجود کا اثر مرتب ہوتا ہے، (یعنی بینائی میں انقباض پیدا ہوگا) اور جب ذہن میں اس کی ماہیت پائی جاتی ہے، تو اس وقت اس کے وجود کی نوعیت دوسری

ہوگی اور سیاہی کے مفہوم کا وہ حامل ہوگا، بہرحال رنگ ہونا اور بینائی میں انقباض پیدا ہونے کا مفہوم یہ اس کے بالفعل تحقق سے مختلف امر ہے، یعنی خارجی وجود تو ان دونوں صفات (رنگ ہونے اور بینائی میں انقباض پیدا ہونے کا) تو وہی ہے جس کا انکشاف ہر شخص کے لئے ہو رہا ہے، بلکہ ان شے کے عقلی وجود کا بھی اگر کسی صاحب اوراک کو تعقل ہو، یا اس کے سامنے حاضر ہوگا تو اس سے یہ مفہوم کہ یہ رنگ وہ ہے جس سے بینائی میں قبض پیدا ہوتا ہے، ذہن میں پیدا ہوگا، لیکن اس خارجی اثر کا تعقل پر اثر پڑے یہ نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہے، کہ اشیاء کے لئے مختلف قسم کے ایسے وجود ثابت ہیں جو ذاتاً و ہویتاً باہم مختلف ہیں، اگرچہ معنی اور مفہوم میں سب کے سب متحد ہیں، وجود کی مختلف نوعیتوں کے علم کی طرف ہماری راہنمائی دراصل ان اوراکوں سے ہوئی جو ماہیات اور حقائق کے متعلق ہیں حاصل ہوئی مثلاً انسان کا اوراک ہیں کبھی احساس کے ذریعے سے کبھی تخیل کے ذریعے سے کبھی تعقل کے ذریعے سے ہوتا ہے، اور اسی سے ہم نے یہ جانا کہ ایک ہی ماہیت کے وجود کی مختلف نوعیت اور مختلف اطوار ہوتے ہیں جن میں بعض صرف مادی اور بعض صرف عقلی اور بعض مادیت اور عقلیت کے درمیان کی حیثیت رکھتے ہیں۔

فصل

حواس کو اس کا علم نہیں ہوتا ہے، کہ جس چیز کا اسے احساس ہو رہا ہے اس کا وجود ہے یا نہیں، بلکہ یہ عقل کی شان ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا،

بات یہ ہے، کہ حسی اوراک میں احساس کے آلات کا متاثر ہونا اور محسوسات کی صورتوں کا حصول ضروری ہے، خواہ ان صورتوں کا حصول حسی آلات میں ہوتا ہو، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے اور جمہور کا یہی خیال ہے، یا دراصل محسوسات کی صورتوں کا حصول نفس میں ہوتا ہے، یعنی نفس ان کا مظہر بن جاتا ہے اور اس کی یہی مظہریت حصول صورت کا ذریعہ اور واسطہ بن جاتی ہے، جیسا کہ صحیح خیال ہے مطلب یہ ہے کہ حسی آلات کے مادے میں جو استعداد اور صلاحیت ہوتی ہے، اس کی وجہ سے محسوسات کی صورتوں کا نفس میں حصول ہوتا ہے، مثلاً ہمارے ہاتھوں میں چھونے کا جو حاسہ ہے، یعنی انگلیوں کی قوت لامسہ

کو حرارت کا جو احساس ہوتا ہے، اور اس سے وہ متاثر ہوتی ہے، یہ اسی استعداد کا نتیجہ ہے جو قوت لامسہ میں پائی جاتی ہے، اسی طرح بینائی میں مبصرات کی صورت کا احساس اس استعداد کا نتیجہ ہے جو قوت بینائی میں پائی جاتی ہے، یونہی آواز کا حصول قوت سامعہ میں اسی استعداد کی وجہ سے ہوتا ہے جو قوت سامعہ میں پائی جاتی ہے ان تمام احساسات میں جواس کو احساس کے سوا اور کوئی بات حاصل نہیں ہوتی، یعنی ان آلات میں محسوس کی صرف صورت حاصل ہوتی ہے، یا صورت کا حصول نفس میں ان حسی آلات کے واسطے اور ذریعے سے ہوتا ہے جنھیں نفس استعمال کرتا ہے خلاصہ یہ ہے، کہ حواس ہوں، یا نفس حساس بحیثیت احساس کے ان کو اس کا قطعاً علم نہیں ہوتا کہ محسوس کا خارج میں وجود ہے یا نہیں، بلکہ اس کا علم آدمی کو تجربے کی راہ سے ہوتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ محسوسات کے وجود کا پتا چلانا یہ عقل کا، یا فکر و نظر سے کام لینے والے نفس کا کام ہے، اور حواس و خیال کے دائرے کی یہ چیز نہیں ہے میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات پاگل اور مجنون لوگوں کے حس مشترک میں ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں اور انھیں وہ اپنے حس مشترک میں دیکھتے ہیں، لیکن خارج میں ان صورتوں کا وجود نہیں ہوتا، ایسے مجانین یہ بھی کہتے ہیں کہ آخر جن صورتوں کو ہم دیکھ رہے ہیں یہ کیا ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم فلاں فلاں آدمی کو دیکھ رہے ہیں، اور ایسی ایسی چیزیں ہمیں نظر آرہی ہیں، ان لوگوں کو اس کا یقین ہوتا ہے کہ جن چیزوں کو یہ دیکھ رہے ہیں، وہ واقع میں بھی اسی طرح موجود ہیں جیسی یہ دیکھ رہے ہیں پس سچی بات یہی ہے کہ مجنون کے لحاظ سے یہ صورتیں درحقیقت موجود ہیں، اور اسی طرح موجود ہیں، جس طرح تمام حسی صورتوں کا حال عام لوگوں کے لیے ہے لیکن مجنون میں چونکہ اس کی عقل نہیں ہوتی جس کی وجہ سے وہ واقعی، اور حسی صورتوں میں تمیز پیدا کر سکے، اور یہ جان لے کہ ان صورتوں کا خارج میں وجود نہیں ہے اس لیے وہ اس وہم میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ یہ صورتیں خارج میں، اسی طرح موجود ہیں، جس طرح انھیں وہ دیکھ رہا ہے اور یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے، جو نیند میں اپنی حس مشترک بلکہ اپنے

خیالی قوت کے ذریعے سے ایسی چیزوں کو دیکھتا ہے، جو خارج میں اپنی کوئی حقیقت نہیں رکھتیں، حالانکہ اس کے اس مشاہدہ اور معائنہ کا سبب صرف یہ ہے کہ ان صورتوں کا وجود اس کی خیالی قوت اور حس مشترک میں پایا جاتا ہے، اور سمجھتا ہے کہ نیند میں بھی اس کی وہی حالت ہے جو بیداری میں ہوتی ہے، کیونکہ عقلی قوت نیند کی حالت میں معطل ہوتی ہے، اور جن چیزوں کو اس حال میں وہ دیکھتا ہے ان کے متعلق تفکر و تدبر کرنے سے وہ معذور ہے، اس لئے اس کو اس کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا کہ آخر یہ صورتیں کس ذیل اور قبیلے کی ہیں، یونہی ہماری انگلیاں جب کسی حرارت سے متاثر ہوتی ہیں، خواہ یہ حرارت باہر سے پہنچی ہو، یا کسی داخلی سبب، مثلاً سوء مزاج حار کا نتیجہ ہو، ہر حال میں ہماری انگلیوں میں احساس کے سوا اور کوئی چیز نہیں پائی جاتی، لیکن یہ بات کہ گرم جسم میں جو حرارت پائی جاتی ہے، یہ خارج سے پیدا ہوئی ہے، یا اندر سے ابھری ہے، اس کا پتا چلانا عقل کا کام ہے اپنی قوت فکریہ سے وہی اس کا صحیح اندازہ کر سکتی ہے اسی طرح کسی بوجھل اور ثقیل بار کو جب تم اٹھاتے ہو، تو تمھیں اس کا وزن محسوس ہوتا ہے اور اس کے وزن سے تم متاثر ہوتے ہو لیکن یہ کیفیت کسی ایسے جسم سے حاصل ہوئی ہے جو خارج میں موجود ہے، اس کا ادراک نہ حس سے ہوتا ہے اور نہ نفس کی خود ذات اس کے جاننے کے لئے کافی ہے، بلکہ جب تک خاص قسم کے تجربے سے نفس کام نہ لے اس کا پتا نہیں چل سکتا۔

یہی وہ مسئلہ ہے، جسے پیش نظر رکھتے ہوئے ایک دانشمند کو اس کا سراغ مل سکتا ہے، کہ نفس انسانی کی علاوہ مادی اجسام کے ایک دوسری نشاۃ اور دوسری نوعیت کی بھی پیدائش ہے، جس میں تمام اوراکی صوری اشیاء بغیر جسمانی مادے کے اپنی تمام صورتوں اور کیفیتوں کے ساتھ پائی جائیں گی، میں نے محسوس کیفیتوں کی جو تحقیق کی ہے، اس سے اس عالم کے ثبوت میں جو اعانت حاصل ہوتی ہے وہ بڑی اعانت ہے میں نے یہ ثابت کیا تھا کہ ان کیفیتوں سے حسی قوتوں میں جو چیز موجود ہوتی ہے وہ خود وہ نہیں ہوتی بلکہ ان کا تعلق دوسری کیفیتوں سے ہے یعنی ان کا شمار نفسانی کیفیتوں کے

ذیل میں ہونا چاہئے ۔ مطلب یہ ہے کہ مسموعات ہوں یا مبصرات یا ملموسات (یعنی جو آوازیں سنی جاتی ہیں، جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں جو چیزیں چھوئی جاتی ہیں) یہ جو حقیقتیں ہیں، حسی قوتوں میں خود یہ نہیں بلکہ ان کی نقل اور حکایت پائی جاتی ہے اور واقع میں یہ حسی کیفیتیں حس کی بھی نہیں بلکہ نفسانی حقیقتیں ہیں، ٹھیک جیسے عقلی صورتیں مادی جواہر سے ماخوذ ہیں مثلاً انسان گھوڑے، فلک ستارے اور پانی آگ وغیرہ کی صورتوں کا حال ہے، کہ یہ انسان گھوڑے فلک ستارے آگ پانی کی نقل اور حکایت ہیں، اور ایسے عقلی جواہر کی وہ تعبیریں ہیں جو حقیقۃً عقل بالفعل سے متحد ہیں یہ معاملات اور اسی قسم کے دوسرے احکام علم النفس اور علم المعاد کے ان عجائبات میں سے ہیں جن کے بیان کرنے کا خیال انشاء اللہ تعالیٰ میں شروع سے رکھتا ہوں۔

فصل

علوم کے مختلف اقسام کے متعلق اس فصل میں بحث کیا جائیگا، بات یہ ہے، کہ علم کی حقیقت میرے خیال میں بالآخر "صوری وجود" قرار پاتی ہے، اور وجود کی چونکہ تین قسمیں ہیں، کامل مکتفی ناقص۔ جس میں کامل اور تام وجود تو ان موجودات کے ساتھ مخصوص ہے، جن کا تعلق عالم عقول سے ہے، یعنی جو خالص عقلی وجود رکھتے ہیں، اور ہر قسم کے ابعاد اور پھیلاؤ، اجرام اور مادی اجسام سے محض بے تعلق ہیں کافی وجود سے مراد حیوانی نفوس ہیں، مثالی صورتیں اور مجرد اشباح اور قوالب اسی ذیل کی چیزیں ہیں اور ناقص سے مقصد وہ عالم ہے جس کی صورتوں کا قیام مادے میں ہوتا ہے یا ان کا تعلق مادے سے ہوتا ہے، محسوس صورتیں اسی سلسلے میں داخل ہیں باقی خود جسمانی مادے جو ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں اور تجدد پذیر حالات سے گزرتے رہتے ہیں، چونکہ از سرتا پا وہ نیستی میں گم رہتے ہیں اور امکان کی تاریکیاں ان کو محیط ہوتی ہیں، اس لئے معلوم بننے کی ان میں نہ صلاحیت ہے نہ اس کے وہ اہل ہیں باقی جس طرح زمانہ اور حرکت پر بھی وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے اسی طرح اگرچہ ان مادی اجسام پر بھی وجود کا اطلاق ہوتا ہے، کیونکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ تمام مادی اجسام کا وجود ایک آن سے زیادہ نہیں پایا جاتا جس طرح زمانہ اور حرکت کے وجود کا

بھی یہی حال ہے کہ ایک آن سے زیادہ ان کے وجود کو بقا میسر نہیں ہے اور آنات کے وجود کی نوعیت بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہے، الغرض میری تحقیق کے رو سے مادی اجسام ہوں یا دیگر مادی امور چونکہ ان کے وجود میں مسلسل سیلان اور زوال پذیری کی صفت پائی جاتی ہے یعنے ہر آن اور ہر لمحہ فنا و بقا کا عمل ان پر جاری ہے، ان کی پیدائش صرف ایک آن کی حد تک محدود ہوتی ہے، اور اس آن کے سوا اور تمام آنوں اور تمام اوقات میں وہ معدوم ہوتے ہیں، انھی وجوہ سے وجود کا اطلاق سچ پوچھو تو ان پر صرف مجازی طور پر محض تشبیہی تعلق کی بنیاد پر کیا جاتا ہے، اور اسی لئے ان سے وجود کی نفی بھی کی جاسکتی ہے، جیسا کہ عموماً مجازی اطلاقات میں اس کی گنجائش ہوتی ہے، افلاطن نے در اصل اسی مسئلے کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

> دو ہی قسم کی چیزیں ہیں، یا ایسی چیزیں ہیں، جو پیدا ہوتی رہتی ہیں
> اور ان کا وجود نہیں ہوتا یا ایسی چیزیں ہیں جو موجود تو ہیں، لیکن ان کے لئے
> کون (یعنی نیست سے ہست ہونا) ثابت نہیں"

پہلی قسم سے افلاطون کی غرض مادیات ہے، اور دوسری قسم ہے مفارقات اور وہ ہستیاں ہیں جو مادے سے مجرد اور پاک ہیں خلاصہ یہ ہے، کہ صحیح تحقیق کے رو سے عوالم اور دنیاؤں کی تین قسمیں ہیں اور ہر عالم در اصل علم کی ایک قسم ہے، بشرطیکہ علم کا ترجمہ "صورت علمیہ" قرار دیا جائے، بلکہ بجائے تین کے اگر عالم کی چار قسمیں ٹھیرائی جائیں، یعنی عالم کے وجود کے ان اعتبارات کو پیش نظر رکھا جائے، جو بعض صوفیہ کا نقطۂ نظر ہے، تب یہ چار قسمیں پیدا ہوں گی اسی بنیاد پر صوفیہ نے حضرات خمسۂ الٰہیہ سے وجود کے مراتب کی تعبیر کی ہے، یعنی حضرت ذات، حضرت اسما حضرت صفات حضرت افعال حضرت آثار، بہر حال اس حیثیت سے اگر بجائے تین کے یوں چار قسم عالم کی قرار دی جائے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ یہ بات سامنے ہو، کہ عالم کے یہ ساری قسمیں وجوداً بہت ضعیف اور کمزور ہیں، یعنی ان میں کسی عالی صورت، یا حقیقت معلومہ کو ذاتی حیثیت نہ دی جائے بلکہ سب کو طفیلی قرار دیا جائے اور اس بنیاد پر امکانی معلومات اور مدرکات کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں، ایک قسم تو ان معلومات اور مدرکات کی ہوگی، جن کا وجود تام اور کامل ہے اور معلوم ہونے کی

صفت میں وہ مکمل ہیں، اور اس سلسلے میں عقول اور وہ چیزیں داخل ہیں جو بالفعل معقول اور معلوم ہونے کی صفت سے موصوف ہیں، اور وجود کی شدت، نور کی تیزی اور صفائی کی وجہ سے اجسام اور مادی کالبد سے وہ پاک ہیں، اور نہ عددیت کی صفت ان کو لاحق ہوتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ باوجود اپنی کثرت اور وفرت کے ایک ہی اجتماعی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اور ان کی حقیقتیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں، کیونکہ سب کے سب الہیت کے دریاؤں میں غرق ہیں، اسی کی طرف (قرآن مجید) مالا تبصرون (ایسی چیزیں جنہیں تم نہیں دیکھتے) کے الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے، متقدمین کے کلام میں "عنصر" کا لفظ عموماً اسی عالم کے متعلق استعمال کیا گیا ہے،

دوسری قسم وہ ہے، جس کے ذیل میں فلکی نفوس، اور ایسے اشباح اور کالبد جو مادے سے مجرد ہیں اور مقداری تشکل داخل ہیں، اس عالم کے موجودات خود مکتفی ہستیاں ہیں، یعنی ان کے لئے خود ان کی ذات اور ان کے عقلی مبادی کافی ہیں کیونکہ انھی عقلی مبادی کے ذریعے سے صور الہیہ کے عالم سے ان کا سلسلہ متصل ہے، چونکہ صور الہیہ کا عالم اپنے وجود میں کامل اور تام ہے، اس لئے ان سے متصل ہونے کی وجہ سے ان کے نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے اور گویا یہ بھی انھی کے صف میں داخل ہو جاتے ہیں، تیسری قسم وہ ہے جس میں حسی نفوس اور سفلی ملکوت والے موجودات نیز وہ صورتیں داخل ہیں، جو بالفعل محسوس ہو رہی ہیں، اور شعوری واحساسی آلات کے ذریعے سے ان کا ادراک ہوتا ہے شعور واحساس کے یہ آلات خود بھی سفلی ملکوت سے تعلق رکھتے ہیں، اور وجوداً اگرچہ ناقص ہیں نقص کی یہ کیفیت ان میں مسلسل اس وقت تک باقی رہتی ہے، جب تک اس عالم سے بلند و برتر ہو کر اس عالم تک یہ ترقی نہ کر جائیں، جس میں مجرد اشباح اور کالبد پائے جاتے ہیں، اور یہ ترقی انھیں انسانی نفوس کے ارتقاء کی بدولت میسر آتی ہے،

چوتھی قسم وہ ہے، جس میں جسمانی مواد اور وہ مادی صورتیں داخل ہیں، جن کی حقیقت صرف سیلان اور بہاؤ ہے اور جو مسلسل زوال پذیری کی راہ پر

گام زن ہیں، اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں جن میں بود و نابود، کون وفساد، بناؤ بگاڑ کا سلسلہ جاری رہتا ہے، در اصل یہ ایک خاص قسم کی موجودیت ہے، جسے فعلیت اور قوت ابقا و فنا ثبات، وزوال کی درمیانی حالت کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے موجودات کی بقا بھی بعینہ ان کی فنا ہے اور ان کا ثبات بھی ان کا زوال ہے ان کا اجتماع بھی ان کا انتشار ہے'

اور عالم کی ایجاد و تخلیق کی غرض اور اس کی حکمت چونکہ یہی ہے، کہ معرفت اور علم حاصل کیا جائے اس لئے عقلی طور پر اہل علم کی تین قسمیں نکلتی ہیں، ایک طبقہ ان لوگوں کا ہے جو فطرۃً کمالات کے انتہائی سرمایوں کے حامل ہوتے ہیں، مثلاً وہ عقول جو مادیات سے مفارق اور جدا ہیں، دوسرا طبقہ اگرچہ بذات خود مکتفی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب ہے، کہ زائد امور کی ان کو حاجت نہیں ہے، لیکن صرف اپنی تکمیل میں وہ عقول کے محتاج ہیں، یعنی ان کی تکمیل خارج سے ہوتی ہے، مثلاً فلکی نفوس کا جو حال ہے، انبیاء علیہم السلام کی جماعت فطرۃً اسی طبقے سے تعلق رکھتی ہے، لیکن حصول کمال کے بعد بسا اوقات ترقی کر کے وہ طبقہ اولی میں شریک ہو جاتے ہیں، تیسرا طبقہ ان لوگوں کا ہے، جو فطرۃً ناقص پیدا ہوتے ہیں، اور اپنی تکمیل میں وہ ایسی چیزوں کے محتاج ہوتے ہیں جو ان کی ذات سے خارج ہوتی ہیں، مثلاً ان کی تکمیل کے لئے کتابیں نازل کی جاتی ہیں، رسولوں اور پیغمبروں کو بھیجا جاتا ہے، اور اسی قسم کی دوسری چیزوں سے ان کی تائید کی جاتی ہے حق تعالی نے اپنی فیاضی کی تکمیل اور عقلی طور پر جتنی صورتیں ممکن ہیں ان کی تشکیل کے لئے مندرجۂ بالا تمام قسموں کی فطرتیں پیدا فرمائی ہیں، (قرآن مجید) میں انھی اقسام کی طرف حسب ذیل آیتوں میں اشارہ فرمایا گیا ہے۔

(۱) والصافات صفاً فالزاجرات زجراً فالتاليات ذكراً	قسم ہے انکی جو صف باندھے ہوئے ہیں پھر ان کی جو جھڑکنے والے ہیں، پھر جو ذکر کے پڑھنے والے ہیں۔
(۲) والسابحات سبحاً فالسابقات سبقاً فالمدبرات امراً۔	اور قسم ہے تیرنے والوں کی پھر آگے بڑھنے والوں پھر کام کو درست کرنے والوں کی،

مندرجۂ بالا دو آیتوں کے متعلق اس کا بھی احتمال ہے کہ دوسری آیت کی

ترتیب پہلی آیت کی ترتیب کے برعکس ہے، یعنی دوسری آیت میں معلولات اور مسببات کے اجسام اسباب وعلل کا تذکرہ کیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ السابحات سے ہو سکتا ہے، کہ وہ عالم افلاک" مراد ہو جیساکہ قرآن ہی کی دوسری آیت کل فی فلک یسبحون (ہر ایک اپنے فلک میں تیر رہے ہیں) اور "السابقات" سے انہی افلاک، کے نفوس مراد ہوں، اور "المدبرات" انہی افلاک کے وہ عقول مراد ہوں جن کا تعلق عالم امر سے ہے، لیکن عالم امر سے مراد یہ نہیں ہے، کہ ان کی آفرینش حق تعالیٰ کے امر سے ہوئی ہے، یا وہ خدا کے امر سے موجود ہوئے ہیں اور نہ یہ مطلب ہے کہ لفظ "کن" سے وہ پیدا ہوئے ہیں بلکہ یہ "عقول" خود ہی وہ امر ہیں جو حق تعالیٰ سے صادر ہوئے ہیں،

دگر (گزشتہ بالا تقسیم کے سوا) تم یوں بھی تقسیم کر سکتے ہو، کہ عالم کی دو قسمیں ہیں ایک تو عقلی اور نفسی مجردات کا عالم ہے، اور دوسرا عالم نوری اور ظلمانی اجسام کا ہے، پھر مجردات کا عالم چونکہ علم اور حیوۃ (زندگی) کا عالم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ہر ایک میں عالم اجسام کی ہر چیز کے مقابلے میں اور اکی صورت پیدا فرمائی ہے، خواہ وہ اور اکی صورت عقلی ہو، یا خیالی، اور یہی اور اکی صورت عالم اجسام کی حیات ہے اور اس کے مشاہدے کا آئینہ ہے، کتاب الٰہی میں انہی دونوں باتوں کی طرف

لمن خاف مقام ربہ جنتان	اور اپنے رب کے مرتبے و مقام سے جو ڈرا اس کے لئے دو باغ ہیں۔

میں اشارہ فرمایا گیا ہے، اسی لئے افلاطون شریف نے یہ کہا ہے،

عالم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالم عقل ہے، اور اسی میں "عقل مثل" پائے جاتے ہیں، اور دوسرا حس کا عالم ہے جس میں اشباح اور کالبدوں کا سکون ہے پہلے عالم کا نام یہ رکھا گیا ہے کہ وہ "لیس اور نیستی کے مانند" ہے اور دوسرا عالم "ہستی اور ایس کے مانند ہے"،

یہ بات بھی افلاطون سے منقول ہے کہ وہ دو طرح کی تعلیم دیتا تھا، ایک تعلیم تو اس کی ان چیزوں کی تھی جو لیس اور نیستی کے مانند ہیں اور دوسری تعلیم

"ایس" اور "ہستی" کی جیسی چیزوں کے ساتھ متعلق تھی، تعلیم کے پہلے طریقے میں دراصل مجاہدہ اور ریاضت، کشف و حدس کی راہوں سے عقلی امور کی تعلیم دی جاتی تھی، اور دوسرے طریقے میں فکری افادے و استفادے سیکھنے اور سکھانے کی راہ سے تعلیم دی جاتی تھی، عقلی عالم کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ نیستی اور نیست سے اس کا تعلق ہے اس کا مطلب یہ ہے، کہ حواس پر ان چیزوں کا ظہور نہیں ہوتا، جس طرح باطنی حواس کے لحاظ سے ان ہی مثالی صورتوں کو ایسیت اور ہست ہونے کی صفت لاحق ہوتی ہے یعنی مثالی صورتوں کا باطنی حواس کے سامنے ظہور ہوتا ہے، بہرحال اصل بات تو یہ ہے کہ عالم عقل کا وجود تمام وجودوں کی جڑ ہے اور اسی سے ساری ہستیوں کو تقوم حاصل ہے اور وہی اس کا فاعل وہی اس کی غایت ہے، اور اپنی شدت ظہور کی وجہ سے ان کا مشاہدہ عام نگاہوں کو نہیں ہو رہا ہے، اور مادی مشاغل میں اُلجھے رہنے کی وجہ سے ہم ان سے اوٹ میں ہیں، یا (نیستی کے مماثل قرار دینے) کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس عالم کی وحدت اور بساطت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے اور اس مادی عالم کی کثرت جو شخصی افراد کا نتیجہ ہے، اس کو ہستی کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔

یہاں ایک قابل ذکر مسئلہ یہ ہے، کہ افلاطون کے "نوری مُثُل" اپنی ذات اور اپنے وجود کے اعتبار سے براہ راست جوہر ہیں اور اس مادی عالم کے جواہر اور ان کی ماہیتوں کی اصل بھی وہی ہیں، وہی ان مادی محسوسات کے حقائق ہیں، ان وجوہ و اسباب کے سوا جن کا ذکر پہلے کر چکا ہوں، "افلاطونی مُثُل" بلکہ "معلق اشباح اور کالبدوں" کے ثبوت کا ایک اور طریقہ بھی ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ اس کا انکار تو کوئی نہیں کر سکتا کہ عالم میں محسوس چیزیں پائی جاتی ہیں، مثلاً انسان ہی اپنے خاص مادے اور خاص عوارض و صفات کے ساتھ موصوف ہو کر پایا جا رہا ہے اسی کا طبعی انسان نام ہے، اسی طرح یہ بات بھی ثابت شدہ ہے کہ انسان ہی کا وجود اپنی خاص مقدار و شکل اور شخصی خصوصیتوں کے ساتھ خیال میں بھی پایا جاتا ہے، خواہ اس خیالی انسان کا مادہ خارج میں پایا جاتا ہو یا نہ پایا جاتا ہو

اورجہاں یہ باتیں ثابت شدہ ہیں، وہیں یہ بھی تجربے کی بات ہے، کہ عقل میں اس کی قدرت ہے، کہ وہ انسان کا ادراک اس طور پر کرے کہ اس میں جوہریت کی جو صفت پائی جاتی ہے، اور جس قسم کے اعضاء اور اشکال اس میں ہوتے ہیں اور جو صفات آدمی میں پائے جاتے ہیں خواہ لازمی ہوں یا عارضی، الغرض ان تمام امور کے ساتھ عقل انسان کا ادراک کر سکتی ہے اور اس نہج پر کر سکتی ہے جسے ہم اس کا تعقل قرار دے سکتے ہیں یعنی انسان ایسی صورت میں ایسا معقول ہو سکتا ہے جو اپنی نوع کے متعدد افراد کی شرکت سے مانع نہ ہو، اور اس کے ساتھ نوعی اوصاف ملحوظ ہوں، ظاہر ہے کہ اس قسم کے تعقل میں اس کی ضرورت نہیں ہے، کہ ماہیت کو عوارض کی ماہیت سے مجرد اور پاک کر لیا جائے، یعنی ماہیت کے سوا اس وقت ہر اس چیز کو جو ماہیت نہیں ہے جدا کرنا قطعاً غیر ضروری ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ عقل اس قسم کی تجرید پر قادر نہیں ہے یقیناً وہ یہ بھی کر سکتی ہے اور ایسا کرنا اس کے لئے بہت سہل ہے، لیکن تعقل کے لئے اس قسم کے تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صنعی وجود" یعنی اس مادی عالم کی کسی خاص سمت اور مقام کے ساتھ جو اس کو خصوصیت تھی، محض اس صنعی وجود سے تجرید تعقل کے لئے کافی ہے،

اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ انسان کا ایک وجود تو وہ ہے، جو مادی طبیعت کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے، اور اس اعتبار سے آدمی کا وجود نہ معقول ہی بن سکتا ہے اور نہ محسوس، اور ایک وجود اسی انسان کا حس مشترک اور خیال میں ہے اور اسی اعتبار سے وہ قطعاً محسوس ہوتا ہے، اس کے سوا اور کسی بات کا امکان اس میں پیدا نہیں ہوتا، اور ایک وجود اسی انسان کا عقل میں بھی ہے، اور اسی اعتبار سے وہ بالفعل معقول بنتا ہے، اس جہت سے اس میں دوسری بات کی گنجائش نہیں ہے (ایک مقدمہ تو یہ ہوا) دوسرا مقدمہ وہی ہے، جو قطعی برہان سے تمھارے سامنے ثابت ہو چکا ہے یعنی یہ بات کہ محسوس کا بحیثیت محسوس ہونے کے جو وجود ہے، یہی وجود بجنسہ اس کا احساس بھی ہے اور وہی بعینہ احساس کرنے والا بھی ہے جیسے معقول بالفعل کے متعلق بتایا گیا تھا کہ عقلی جوہر کا وجود

اور وہ دونوں بجنسہ ایک ہی ہیں، اور عاقل و معقول دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہیں (تیسرا مقدمہ یہ ہے) جو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے کہ عاقل اور تعقل کرنے والی قوت ہمیشہ وہی جوہر ہو سکتا ہے جو بالفعل مادے سے بے تعلق اور جدا ہے اصطلاحاً جسے جوہر مفارق کہتے ہیں، اور جب عاقل کے لئے جوہر مفارق ہونا ضروری ہے تو معقول جو بجنسہ وہی عاقل ہے ظاہر ہے کہ اس کا بھی بالفعل جوہر مفارق ہونا ضروری ہوا۔

اور یہی گفتگو ان محسوس صورتوں کے متعلق بھی ہو سکتی ہے، جو عالم خیال میں موجود ہیں اور جو بجنسہ خیالی قوت ہی ہیں، چونکہ خیالی قوت کا جوہر ہونا ضروری ہے، اس لئے وجوداً جو چیز اس کے ساتھ متحد ہو گی اس کا جوہر ہونا بھی ناگزیر ہے اس تقریر کا حاصل یہ نکلا کہ مثلاً انسان (جو اس عالم کی ایک حقیقت ہے) اس کی ایک تو جوہری مثال ہے جو اشباح اور کالبد کے عالم میں بذات خود قایم ہے اور ایک عقلی جوہری مثال ہے، جو عالم معقول میں بذات خود قایم ہے، اور یہی حال تمام طبعی موجودات کے افراد کا ہے، یعنی ان کے تین وجود ہیں، ایک عقلی وجود دوسرا مثالی وجود، تیسرا مادی وجود،

یہاں ایک بات یاد رکھنے کی یہ ہے، کہ جس نوع کا بھی عقلی وجود ہو، اس کا متعدد ہونا ناممکن ہے بلکہ ہمیشہ وہ "واحد" ہی باقی رہتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ کسی حقیقت کی نوعی تعریف اور حد جب ایک ہی ہو گی تو اس میں تعدد اور تکثر ہمیشہ مادے یا دوسرے خارجی اتفاقی اسباب کی راہ سے پایا جاتا ہے، لیکن یہ صرف عقلی وجود کی خصوصیت ہے، باقی وجود کی جو اور دو صورتیں ہیں تو ان کے کسی ایک ہی نوع میں اعداد اور افراد کی کثرت میں کچھ حرج نہیں ہے، خواہ یہ کثرت مادۂ قابلہ کے انفعالی تاثرات کا نتیجہ ہو، جیسا کہ طبعی صورتوں کا حال ہے، یا فعلی جہات کا یہ ثمرہ ہو، جیسا کہ ان اور ایسی صورتوں کا حال ہے، جنھیں خیال محفوظ رکھتا ہے،

ان ہی باتوں کا یہ اثر ہے کہ ہر نوع کی صورت مثلاً انسان کی صورت کو جب مادی وجود، اور خیالی تمثل سے مجرد کر کے عالم عقل تک اسے پہنچا دیا جائے، اور اس عالم تک اس صورت کا اثر پہنچ جائے، پھر کسی دوسری انسانی صورت پر بھی

اسی تجریدی عمل کو جاری کر کے اس کو تجرد کے اسی مقام تک پہنچا دیا جائے جہاں تک پہلی صورت پہنچی ہوئی تھی، تو پہلی صورت اور دوسری صورت کے وجود میں کوئی امتیاز باقی نہ رہے گا بلکہ دوسری صورت کا وجود بجنسہ پہلی صورت کا وجود ہوگا، اور جو اثر پہلی صورت کا اس عالم میں ہوگا وہی دوسری کا ہوگا اور یہی حال انسانی نوع کی تمام صورتوں کا رہتا ہے، خواہ ان میں کوئی پہلے ہو، اور کوئی پیچھے ہو، اگر اسی عالم کی لاکھ صورتیں ہوں جب بھی عالم عقل میں پہنچکر سب کا یہی حال ہو جاتا ہے۔

اس برہانی بیان سے یہ بات ثابت ہوئی، کہ اس عالم کی ہر طبعی نوع کی ایک عقلی صورت عالم عقلی ربانی میں پائی جاتی ہے اور وہ بذات خود قائم ہے، خواہ یہ طبعی نوع ایسی ہو، جس کے افراد اس عالم میں غیر محدود طور پر پائے جاتے ہوں یا ایسی نوع ہو، جو کسی شخصی وجود میں منحصر ہو، بہرحال یہ نظریہ کہ ہر طبعی نوع کے لئے عالم عقلی میں عقلی صورت پائی جاتی ہے کچھ وہی رائے ہے جو افلاطون الٰہی کی طرف منسوب ہے، میں نہیں خیال کرتا کہ اس بزرگ ہستی کے بعد اتنی طویل اور دراز مدت میں کوئی ایسا آدمی پیدا ہوا ہو جو اس کے قدم بہ قدم چل سکتا ہو، اور اس کی صحیح غرض تک اس کی رسائی ہوئی ہو، بجز ایک شخص کے جو گوشہ نشین گمنام فقرا، کی جماعت کا ایک آدمی اس کے سوا آج تک برہانی یقین کی راہ سے افلاطون کے نظریے کی تہ تک کوئی نہیں پہنچا۔

"خاتمہ"

مندرجۂ بالا باب میں بعض ایسے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جن کے مفہوم اور معنی ایک دوسرے کے قریب ہیں اور اس سے شاید یہ خیال ہو سکتا ہے کہ باہم یہ الفاظ مترادف ہیں یعنی ایک ہی معنی کی تعبیر چند الفاظ سے کی گئی ہے، ہم چاہتے ہیں کہ اس خاتمے میں ان الفاظ کی شرح کریں، اس قسم کے الفاظ کی تعداد اچھی خاصی ہے، بہرحال اب ہر ایک کی شرح کی جاتی ہے۔

ان الفاظ کے سلسلے میں ایک لفظ ادراک کا ہے، دراصل لغت میں ادراک کے معنی کسی چیز سے ملنے اور کسی چیز تک پہنچنے کے ہیں تعقل کرنے والی

قوت کی معقولات اور معلومات تک جب رسائی ہو جاتی ہے، اور ان کو وہ پالیتی ہے، تو اس کیفیت کی تعبیر ادراک سے کی جاتی ہے، یعنی تعقل کرنے والی قوت ان معلومات تک پہنچ گئی، اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ اس قوت کو ان کا ادراک ہو گیا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ فلسفے میں ادراک کے لفظ سے جو مقصود ہے اہل لغت کی اصطلاح کے وہ بالکل مطابق ہے بلکہ حقیقی رسائی اور واقعی ملاپ اگر سچ پوچھو تو علمی ادراک ہی میں حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ جسمانی اتصال اور ملاپ اگر دو چیزوں میں پایا بھی جاتا ہے تو درحقیقت وہاں حقیقی ملاپ اور انفصال کی کیفیت نہیں پائی جاتی، باقی قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھیوں کے متعلق جو یہ منقول ہے کہ انھوں نے "انا لمدرکون" کہا، (یعنی ہم پا لیے جائیں گے مطلب یہ تھا کہ فرعون اور فرعون کی فوج ان کو چھو لے گی) یا عربی زبان کا یہ عام محاورہ کہ ادرک الغلام (لڑکا بالغ ہو گیا) ادرکت الجاریۃ (لڑکی بالغہ ہو گئی) ادرکت الثمرۃ (پھل پک گئے اور مراد پر آگئے) یہ سارے استعمالات اگرچہ لغت کے رو سے حقیقی استعمالات ہیں، لیکن ادراک کا جو مطلب فلسفے میں لیا جاتا ہے، اس کے حساب سے ان کی حیثیت مجازی اطلاقات کی ہے خصوصاً "عاقل و معقول میں اتحاد" کا نظریہ جن لوگوں کا ہے، ان کے اس خیال کی بنیاد پر تو مجاز کا پہلو لغوی اطلاق میں زیادہ نمایاں ہے؛

انھی الفاظ میں ایک لفظ شعور کا بھی ہے، بغیر ثبات و قرار کے ادراک کی جو کیفیت حاصل ہوتی ہے، اسی کی تعبیر شعور سے کی جاتی ہے تعقل کی قوت تک علم کی رسائی کا یہ پہلا درجہ ہے، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ ایک قسم کا متزلزل ادراک جس کی جڑ ابھی منصبوطی کے ساتھ نہ جمی ہو، اسی کو شعور کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہے کہ فلاں چیز کا شعور اس کو حاصل ہے،

انھی الفاظ میں ایک تصور کا لفظ بھی ہے، کسی معنی اور مفہوم تک قوت عاقلہ کی رسائی جب کامل طور سے ہو جاتی ہے اور اس کا ادراک تام اس کو حاصل ہو جاتا ہے، تو اسی کی تعبیر تصور سے کی جاتی ہے، دراصل تصور کا لفظ صورت

سے مشتق ہے شکل رکھنے والے جسم کی جسمانی ہئیت پر عوام الناس عموماً صورت کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ لفظ اسی جسمانی ہئیت کے لئے بنایا گیا ہے۔ لیکن ارباب فلسفہ کے نزدیک صورت کے لفظ کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے اگرچہ یہ معانی بھی ایک خاص معنی میں باہم مشترک بھی ہیں یعنی جس چیز کی وجہ سے شئے بالفعل ہو جاتی اور صلاحیت وقوت کی حدود سے نکل کر فعلیت کے مرتبے پر پہنچ جاتی ہے یہ ایسا معنی ہے جو صورت کی تمام فلسفیانہ معانی میں مشترک ہے چونکہ اشیاء کی عقلی صورتوں کی بھی یہی حالت ہے یعنی علمی صورتیں بعینہ اشیاء کی وہ حقیقتیں اور ماہیتیں ہیں اس لحاظ سے انکو صورت کہا گیا ہے۔

انہی الفاظ میں ایک حفظ کا بھی لفظ ہے عقل میں جب صورتوں کا حصول ہو چکتا ہے، اور اس میں مضبوطی کے ساتھ وہ جم جاتی ہیں، اور اتنی استواری ان کو حاصل ہو جاتی ہے کہ اگر عقل سے وہ زائل بھی ہو جائیں جب بھی ادنیٰ توجہ سے ان کو پھر دوبارہ واپس لا سکتی ہو، جب قوت عاقلہ کا کسی صورت سے یہ تعلق پیدا ہو جائے تو اسی کیفیت کا نام حفظ ہے، یعنی اب قوت عاقلہ ان صورتوں کی حافظ ہو جاتی ہے،

یہاں جاننے کی ایک بات یہ ہے کہ ادراک کے ساتھ حفظ کو یہی نسبت ہے، جو فعل کو قبول سے ہے، یعنی ادراک میں عقل صورت علمیہ کو قبول کرتی ہے اور اس صورت کے باقی رکھنے کا کام اور فعل حفظ کی قوت انجام دیتی ہے، اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، کہ حفظ کا کام جو قوت انجام دیتی ہے اور اس فعل کا جو مبدء ہے وہ ادراک کے مبدء سے الگ چیز ہے، خواہ ان دونوں میں جدائی ایسی ہو جیسی دو ذاتوں میں ہوتی ہے، یا ان کی حیثیت وہ ہو جو کسی ایک ہی ذات کے دو درجوں کی ہوتی ہے، ان دونوں احتمالوں میں پچھلا احتمال زیادہ قرین عقل ہے، اس لئے کہ نفس کے آثار اور صفات کے مبادی بالآخر کسی ایک ہی حقیقت کی طرف رجوع کرتے ہیں اور ان کا آخری مرجع واحد شئے ہوتی ہے، بعضوں نے اس مقام پر کہا ہے، کہ حفظ چونکہ ضعف کے بعد قوت اور استواری کا نام ہے اس لئے واجب الوجود کے علم پر اس کا اطلاق درست نہ ہوگا، نیز حفظ کی ضرورت تو انہی چیزوں میں ہوتی ہے جن کے زوال کا اندیشہ ہو، ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے علم میں اسکی

کہاں گنجائش ہے، بلکہ محال ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات کچھ زیادہ مناسب نہیں ہے بلکہ کمزوری سے خالی نہیں ہے، یہ دعویٰ کہ علم الٰہی کو حفظ کے نام سے موسوم نہیں کیا جاتا اس لئے ناقابل تسلیم ہے کہ خود قرآن مجید میں ولا یؤدہ حفظھما (اور نہیں تھکاتا ہے اللہ کو آسمانوں اور زمینوں کی حفاظت) انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون (ہم نے "ذکر" کو اتارا اور قطعاً ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں) اسی طرح انہ حفیظ علیم کی آیت میں بھی حفظ کی صفت حق تعالیٰ کی طرف منسوب کی گئی ہے یہاں یہ اعتراض درست نہیں ہو سکتا کہ مطلقاً حفظ کی صفت میں گفتگو نہیں ہے، بلکہ سوال علم الٰہی کے متعلق ہے کہ اس پر بھی آیا حفظ کا اطلاق صحیح ہے یا نہیں ہو سکتا ہے، کہ حق تعالیٰ میں علم تو کسی خاص صفت اور قوت کا نتیجہ ہو اور حفظ کسی دوسری قوت اور صفت سے متعلق ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض اس لئے درست نہیں ہے، کہ حق تعالیٰ میں علم کی صفت اور قدرت کی صفت دونوں بجنسہ ایک ہی ہیں، جیسا کہ اس کا ذکر آئندہ آئے گا، اور بتایا جائے گا کہ سارا عالم دراصل حق تعالیٰ کے علم کامل اور تام ہی کا نام ہے، جیسے اس کی نافذ قدرت کی صورت ہی کو عالم کہتے ہیں، الغرض حق تعالیٰ کی ذات جو بجنسہ علم ہے، وہی ہر شے کی حافظ اور نگہبان ہے، اور اس کے تفصیلی علوم کے جو مختلف مدارج اور مراتب ہیں، ان میں بعض بعض کی حفاظت کرتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے علوم فعلی ہیں، نہ کہ انفعالی، باقی حفظ کے مفہوم میں جو اس کا اشارہ پایا جاتا ہے کہ صفت کے بعد مضبوطی اور استواری پر حفظ کا اطلاق ہوتا ہے، سو یہ ایک ایسا دعویٰ ہے، جس کا ثبوت بعض خاص جزئی مثالوں کے سوا اور کہیں سے نہیں ملتا، اور اس شخص نے جو یہ کہا تھا کہ زوال کا اندیشہ جہاں ہوتا ہے وہیں حفظ کی ضرورت ہوتی ہے، تو اس کے متعلق سوال یہ ہے کہ جواز سے تمہاری کیا مراد ہے اگر امکان وقوعی مقصود ہے یعنی واقع میں جہاں زوال کا امکان ہو وہیں حفظ کی حاجت ہوتی ہے، تو میرے نزدیک یہ کلیہ غیر مسلم ہے، اور اگر جواز سے امکانی ذاتی مراد ہے، تو اس وقت یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا تفصیلی علم جو اس کی ذات پر زائد ہے اور قلم اعلیٰ میں جو ثابت اور لوح محفوظ میں قائم ہے اس علم پر بھی اس جواز کا اطلاق درست نہیں ہے،

یہاں لوح محفوظ سے مراد اللہ تعالیٰ کے علم کی وہ صورتیں ہیں جو منسوخ اور ردوبدل ہونے
زوال پذیر ہونے سے اس لئے محفوظ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کی حفاظت فرماتا ہے اور
اسی نے ان کو دوام عطا فرمایا ہے'

اسی تشریح طلب الفاظ میں ایک لفظ ذکر کا بھی تھا، قوت حافظہ میں جو صورت
محفوظ ہوتی ہے جب کسی وجہ سے وہ ذہن سے نکل جائے اور اس کی واپسی کا ارادہ
کیا جائے، تو اس وقت ذہن پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے اسی کو تذکر (یاد کرنا) کہتے
ہیں، ارباب فلسفہ کا خیال ہے کہ تذکر اور یاد آنے کے لئے ضروری ہے کہ تمام
معقولات اور معلومات کا ذخیرہ کسی عقلی جوہر میں جمع ہو، یہی عقل جوہر انسان کی
قوت حافظہ کا خزانہ ہوتا ہے، پھر فلاسفہ باہم اس باب میں مختلف ہیں کہ اس خزانے
کی ہستی آیا انسانی نفس سے جدا ہو کر پائی جاتی ہے، یا نفس انسانی کے ساتھ
اسے ایک خاص قسم کا عقلی اتصال حاصل ہوتا ہے، لیکن محسوسات اور حسی عالم
میں اُلجھے رہنے کی وجہ سے نفس کو اس سے غفلت ہو جاتی ہے، اور درمیان میں
پردہ پڑ جاتا ہے، یا عقل و معقول کے سلسلے میں نفس چونکہ قوت سے فعلیت کی
طرف ترقی نہیں حاصل کرتی اس لئے اس خزانے کے معلومات اوجھل ہو جاتے ہیں،
اس مقام کے متعلق کچھ روشنی پہلے بھی ڈالی گئی ہے۔

"تذکر" کے متعلق بعض دانشمندوں کو حیرت میں مبتلا پایا گیا ہے، مثلاً
امام رازی نے لکھا ہے کہ تذکر (بھولی ہوئی چیزوں کے یاد آجانے میں) کوئی
ایسا راز معلوم ہوتا ہے، جسے اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور راز یہ ہے کہ
ذہن سے جو صورت ہٹ کر زائل ہو جاتی ہے، ظاہر ہے کہ اسی کی واپسی کا نام
تذکر ہے اب سوال یہ ہے کہ ذہن میں اس صورت کا شعور باقی رہتا ہے یا
نہیں اگر باقی رہتا ہے، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ذہن کے سامنے یہ صورت
حاضر ہے اور اس کا حصول ذہن میں پایا جاتا ہے کھلی ہوئی بات ہے کہ حاصل شدہ
شے کو پھر حاصل کرنا قطعاً بے معنی اور ناممکن ہے، اور اگر اس کا شعور نہیں باقی
رہتا ہے، تو پھر اس صورت کے ذہن میں واپس آنے کی آخر کیا شکل ہوگی، بلکہ
یہ ناممکن ہے اس لئے کہ جس چیز کا تصور ذہن میں موجود نہ ہو اس کی طلب محال ہے

بہر حال کسی شق کو بھی اختیار کیا جائے، صورت کی واپسی سے تذکر کی جو تعبیر کی جاتی ہے اس کے امکان کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے، مگر باوجود اس کے ہم فراموش شدہ کو طلب بھی کرتے ہیں اور اس طلب وجستجو کے بعد ذہن میں وہ واپس بھی ہو جاتی ہے، ہمارا وجدان اس کا شاہد ہے امام آخر میں لکھتے ہیں:-

"ان اسرار میں جب کوئی ڈوبتا اور ان میں غور کرتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس کی کنہ حقیقت کو وہ نہیں جان سکتا حالانکہ یہ کتنی کھلی ہوئی بات ہے پھر مخفی امور کا اسے اندازہ کرنا چاہیئے"

میں کہتا ہوں کہ ان لوگوں کی حیرت کا منشا اس قسم کی باتوں میں یہ ہے کہ جو چیز سب سے زیادہ ظاہر اور کھلی ہوئی ہے یعنی وجود کی اصل حقیقت ان پر واضح نہیں ہوئی ہے، اسی شخص (امام) کا خیال وجود کے متعلق یہ ہے کہ معقولات ثانیہ کے سلسلے کے ایک عقلی مفہوم کی تعبیر وجود سے کی جاتی ہے، اسی طرح یہ لوگ اس سے بھی ناواقف ہیں کہ نہ تو وجود سے زیادہ شدید وقوی کوئی چیز ہو سکتی ہے اور نہ کوئی چیز اس سے زیادہ ضعیف اور کمزور ہو سکتی ہے نیز وہ یہ بھی نہیں جانتے کہ ایک شے کے لئے وجود کے مختلف پیرائے اور مختلف رنگ ثابت ہوتے ہیں جن میں بعض بعض سے زیادہ قوی اور شدید ہوتا ہے،

یہی کیفیت علم کی بھی ہے، جو درحقیقت وجود ہی کے تدکی ایک چیز ہے نہ کہ اس کا شمار اضافی امور میں ہے، دلیکن ان لوگوں کی رسائی اس حقیقت تک بھی نہیں ہوئی ہے)

اب تمھیں یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ امام رازی نے (تذکر) کے متعلق جو شبہہ کیا ہے، اس نظریے کے بنیاد پر جو میں نے عقلی ادراک کے متعلق اختیار کیا ہے، سخت خلل ہے (یعنی) عقل فعال نے نفس انسانی کو جب اتحاد کا رشتہ پیدا ہو جاتا ہے تو اسی اتحاد کا نام ادراک عقلی ہے اور عقل فعال سے مراد موجودات کی صورت ہے یا موجودات کی صورتیں جس میں پائی جاتی ہیں اسکو عقل فعال کہتے ہیں، بہرحال اس مسلک کو پیش نظر رکھتے ہوئے یقیناً امام رازی کے شبہے کا جواب آسان نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس کا حل بھی معلوم ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ نفس انسانی کے دراصل

متعدد مدارج اور مقامات ہیں، اور مختلف عوالم یا نشاتوں سے اس کا تعلق ہے، یعنی حس کا عالم، خیال کا عالم عقل کا عالم، پھر جتنے نفوس ہیں قوت اور ضعف کمال و نقص کے حساب سے ان میں بھی تفاوت ہے، قوی تر نفس وہ ہے، جسے کسی ایک عالم کا تعلق دوسرے عالم سے غافل نہ بناتا ہو۔ اس کے بعد پھر دوسرے درجے کے نفوس ہیں، جن میں بعض اتنے ادنیٰ درجے کے ہیں جن کے سامنے بجز عالم حس (محسوسات) کے اور کسی عالم کا حضور بالفعل میسر نہیں آسکتا، البتہ عالم خیال سے انھیں کچھ ضعیف سا خیالی تعلق ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسوں کے سامنے عالم عقل کی کسی معقول صورت کی حاضری کیسے ہو سکتی ہے۔ جب یہ تمہیدی امور ذہن نشین ہو چکے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ ایسے نفوس جو قوت و کمال میں اوسط درجے پر ہیں، جب عالم عقل سے ان کو اتصال حاصل ہوتا ہے، تو اس وقت عالم حس سے وہ باہر ہو جاتے ہیں، اور بدن کی تربیت و پرداخت اس وقت وہ اپنی بعض طبعی قوتوں کے ذریعے سے کرتے ہیں، پھر جب عالم حس کی طرف وہ پلٹ کر آجاتے ہیں تو عقلی عالم سے وہ غائب ہو جاتے ہیں، البتہ کچھ اثر اسی کا اسی قسم کا جیسا کہ کسی ضعیف خیال کا ہو سکتا ہے ان میں باقی رہتا ہے، اور اسی ضعیف خیال، نیز نفوس میں جو (صورتوں کے واپس لانے کا) ملکہ ہے (اور عقل فعال سے متصل ہونے کی) ان میں جو صلاحیت ہے، انھی ساری باتوں کا نتیجہ "تذکر" (یاد آنے) کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، یعنی اپنی ذات کی اس حقیقت، اور کامل عقل جو ہے کے اندر سے جو چیز ان پر ظاہر ہوتی ہے اسی کا ان کو "تذکر" ہو جاتا ہے، یعنی وہ چیز یاد آجاتی ہے"

باقی امام نے جو یہ کہا تھا کہ جس بھولی ہوئی صورت کی واپسی کا ارادہ کیا جاتا ہے اگر اس کا تصور ذہن میں موجود نہیں ہے تو اس کی واپسی بھی ناممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ تصور کے نہ موجود ہونے کا کیا مطلب ہے جو یہ مقصد ہے کہ جس چیز کا بالکنہ یا بالوجہ، یا بطور نقل و حکایت کے ذہن میں تصور موجود نہ ہو، اور اس میں اس صورت کے حصول کی کوئی قریبی استعداد بھی نہ پائی جاتی ہو، تب اس کی واپسی ناممکن ہے، اگر یہی مراد ہے تو میں اس دعوے کو مان لیتا ہوں، اور اقرار کرتا ہوں

کہ اس قسم کی صورت کی واپسی ذہن میں ناممکن ہے لیکن گفتگو اس کے متعلق کب ہے، اور اگر یہ غرض ہے، کہ بالکل تصور صورت کا ذہن میں موجود نہ ہو، لیکن تخیل یا تعقل کے طور پر اس کا تصور ذہن میں پایا جائے نیز نفس میں اس کا بھی ملکہ موجود ہو کہ اپنے خزانے کی طرف وہ رجوع کر سکتا ہے، ایسی صورت میں بھی بھولی ہوئی صورت کی طلب ناممکن ہے اگر یہ مراد ہے تو امام کا دعوی غیر مسلم ہے، واقعہ یہ ہے، کہ امام ہوں یا ان جیسے دوسرے حضرات ہوں، ان سب کو اس مسئلے کی تحقیق میں جو دشواری پیش آتی ہے، اس کی بنیاد یہ ہے، کہ مطلقاً تصورات کے اکتساب و حصول کو یہ لوگ ناممکن قرار دیتے ہیں، یعنی نہ ابتدائی طور پر تفکر کے ذریعے سے یہ ممکن ہے، اور نہ ثانوی طور پر "تذکر" کی راہ سے ایسا ہو سکتا ہے، اور ایک مغالطے پر ان کا یہ عقیدہ مبنی ہے، اگرچہ اپنے نزدیک اسے یہ برہانی حجت سمجھے ہوئے ہیں، مگر میں ان کی اس دشواری کا حل اللہ کی مدد سے پہلے پیش کر چکا ہوں، (چاہیئے کہ اس سلسلے کے متعلق جہاں اس مسئلے کا ذکر کیا گیا ہے رجوع کرو)

منجملہ انھی الفاظ کے "ذکر" کا لفظ بھی ہے، ایسی صورت جو ذہن سے نکل چکی ہو، اور پھر پلٹ کر دہی ذہن میں حاضر ہو جائے، صورت کی اس یافت کا نام "ذکر" ہے، ایسا ادراک جو صورت کے زوال اور ذہن سے نکلنے کے بعد حاصل نہ ہو، اس کو "ذکر" نہیں کہتے ہیں، بلکہ ذکر کے لیے ضروری ہے کہ نکلنے کے بعد پھر ذہن میں اس کا حضور ہو، امام نے اسی بنیاد پر یہ فقرہ درج کیا ہے۔

"خدا جانتا ہے، کہ مجھے وہ صورت یاد نہیں ہے اور میں اس کو کیسے یاد کروں جب اسے بھولا ہی نہیں ہوں" اس کے بعد انھوں نے پھر اپنے اسی شبہے کی تقریر کی ہے جس کے متعلق انھیں اصرار ہے کہ اس کا حل ناممکن ہے اور آخر میں لکھتے ہیں۔

یہاں ایک دوسرا راز ہے، اور وہ یہ ہے، کہ تذکر اور ذکر باوجودیکہ خود تمھاری صفت ہے، اور تم خود یہ محسوس کرتے ہو، کہ ایسی بہت سی چیزیں ہیں جن کا یاد پڑنا تمھارے لئے ممکن ہے، (بلکہ یاد پڑتی رہتی ہیں) لیکن پھر بھی اپنے دونوں صفات (ذکر و تذکر) کی ماہیت سے تم جاہل اور ناواقف ہو،

جب خود تمھارے اپنے صفات کا یہ حال ہے، تو مذکور یعنی جو چیزیں تمھیں یاد آتی ہیں، ان کے کنہ ذات سے تم کیا واقف ہو سکتے ہو، کیونکہ ان کو تمھاری ذات سے کوئی مناسبت بھی نہیں ہے، بلکہ جن امور کو تمھاری ذات سے مناسبت نہیں ہے، ان میں یہ بعید ترین شے ہے، پھر کتنی پاک ہے وہ ذات جس نے اس چیز کو جو سب سے زیادہ روشن اور کھلی ہوئی ہے اسی کو سب سے زیادہ مخفی اور پوشیدہ بنا دیا۔

اس شبہے کے حل کی تقریر کے سوا جسے تم جان چکے ہو، اب میں کہتا ہوں کہ تمام چیزوں کے مقابلے میں ظاہر ہے کہ جو چیز سب سے زیادہ ہم سے قریب ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے یعنی ہماری ذاتوں سے جتنا قرب خدا کی ذات کو ہے دوسری چیز کو اتنی نزدیکی کی نسبت میسر نہیں ہے حق تعالیٰ نے ہم لوگوں کو اسی لئے پیدا فرمایا، اور اسی لئے ہماری ہدایت فرمائی تاکہ ہم اس کی معرفت حاصل کریں اور اچھے بندوں کے اعزاز و اکرام کا جو مقام اس کے لئے مقرر فرمایا ہے، وہاں تک ہماری رسائی ہو، تاکہ حضرت الٰہی کا مشاہدہ ہمیں میسر آ جائے اور اس کے جمالی و جلالی صفات کی دید سے ہم مشرف ہوں، اسی مقصد کے لئے پیغمبروں کو مبعوث کیا گیا، اور کتابیں آسمان سے نازل ہوئیں، یعنی حق تعالیٰ کی طرف سے یہ سارا انتظام اس لئے نہیں قائم کیا گیا ہے، کہ جو چیزیں خدا سے دور اور بعید ہیں، ان سب کے مقابلے میں ہم ہی سب سے زیادہ دور ہو جائیں، اور جتنے بدبخت شقی نفوس حیرت و شک کے دریا میں ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں ان کے مقابلے میں ہم ہی سب سے زیادہ بدبخت قرار پائیں۔

منجملہ ان تشریح طلب الفاظ کے ایک لفظ ”معرفت“ کا بھی ہے، اس لفظ کی تفسیر میں لوگوں کے اقوال مختلف ہیں بعضوں نے کہا ہے کہ جزئیات کے ادراک کا نام معرفت ہے اور کلیات کے ادراک کو علم کہتے ہیں، بعضوں کا خیال ہے، کہ معرفت تصور کو کہتے ہیں، اور علم کا نام تصدیق ہے، انھی لوگوں کا دعویٰ ہے کہ معرفت اور عرفان کا درجہ علم سے زیادہ بلند ہے، کہتے ہیں کہ ان محسوس امور (عالم) کو کسی ایسی ہستی کی طرف منسوب کرنا جو واجب الوجود ہے،

اس مسئلے کی تصدیق بداہتہً حاصل شدہ ہے، لیکن خود واجب الوجود کی حقیقت کا تصور یہ ایسی بات ہے، جو آدمی کی ادراکی قوت کے قابو سے باہر ہے، اس لئے کہ کسی چیز کی ماہیت کی تلاش وجستجو اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی جب تک اس کی معرفت حاصل نہ ہو جائے، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ ہر عارف کا عالم ہونا تو ضرور ہے لیکن اس کا عکس یعنی ہر عالم عارف ہو، یہ غیر ضروری ہے، یہی وجہ ہے، کہ عارف کسی کو اسی وقت کہا جاتا ہے کہ جب علم کے میدانوں میں پورے انہماک کے ساتھ مصروف تگ ودو ہو، اور علم کے ابتدائی حدود سے ترقی کرکے اس کی انتہائی سرحدوں تک اس کی رسائی ہو چکی ہو، مبادی سے غایات تک بشری قوت تک کی حد تک پہنچ چکا ہو،

بعضوں کا عقیدہ ہے، کہ معرفت کے معنے یہ ہیں کہ کسی چیز کا ادراک حاصل ہو، اور اس کا اثر ذہن میں محفوظ ہو جائے پھر دوبارہ جب اسی چیز کا ادراک حاصل ہو، اور آدمی یہ پہچان لے کہ یہ وہی ہے جسے پہلے اس نے دیکھا اور جانا تھا، اسی کا نام معرفت ہے، (یہاں ایک مسئلے کا اجمالی ذکر ضروری ہے) یعنی روح کے متعلق بعض لوگ قدامت کے مدعی ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ روح قدیم تو نہیں ہے، لیکن بدن سے پہلے پیدا ہوئی، پچھلے خیال والے کہتے ہیں کہ آدم علیہ السلام کے پشت سے چیونٹوں کے مانند جو چیز نکالی گئی تھی وہی روح ہے، کہتے ہیں کہ اسی نے حق تعالیٰ کی الوہیت کا اقرار، اور ربوبیت کا اعتراف کیا تھا لیکن بدن کے ساتھ جب اس کا رشتہ قائم ہوا، تو اس رشتے کی تاریکی اور ظلمت میں مبتلا ہو کر اپنے مالک کو بھول گئی، لیکن جب بدن کی تاریکیوں سے رہائی پاکر خود اپنی اصلی ذات کی حیثیت کی طرف وہ پلٹ جائے گی، اور جسم کے خندق سے اسے نجات ملجائے گی، تب وہ پھر پہچان لے گی، کہ اپنے مالک کو وہ جانتی تھی، روح کی یہی معرفت اور شناخت اسی لئے عرفان کے نام سے موسوم ہوتی ہے،

انہی الفاظ میں ایک فہم کا لفظ بھی ہے، مخاطب (یا خطاب کرنے والے) کے لفظ سے جو بات سمجھ میں آتی ہے اسی کو فہم کہتے ہیں، اور سننے والوں تک لفظ کے ذریعے سے کسی معنے کا پہنچانا اس کا نام افہام ہے۔

انہی الفاظ میں فقہ کا بھی لفظ ہے، خطاب کرنے والے کے کلام کی غرض کو جان لینا اس کا نام فقہ ہے عربی زبان کا محاورہ ہے فقهت كلامك (میں نے تمہاری بات سمجھ لی) اس کا یہی مطلب ہے کہ تمہارے غرض پر مطلع ہوگیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لا يكادون يفقهون حديثا ۔ یہ لوگ بات سمجھنے کے قریب بھی نہیں ہوتے۔

چونکہ قریش کے کفار شکوک وشبہات میں مبتلا تھے، اور اپنی خواہشوں کا بھوت ان پر سوار تھا، اس لئے کتاب اللہ کے حقیقی معارف تک انکی رسائی نہیں ہوتی تھی، اس لئے ضروری ہوا کہ کتاب اللہ کے نزول کی جو اصلی غرض ہے اس کے سمجھنے کی استعداد جو وہ کھو بیٹھے تھے قرآن میں اس کا اعلان کیا جائے۔

انہی الفاظ میں ایک لفظ عقل کا بھی ہے، اس کا اطلاق مختلف امور پر ہوتا ہے جن کے تفصیلات کی جانب ہم کچھ اشارہ کرتے ہیں، عوام الناس جس صفت کی بنیاد پر کسی کو عاقل کہتے ہیں، اس عقل سے مراد آدمی کا وہ علم ہے جس کے ذریعے سے وہ چیزوں کے مصالح اور ان کے فوائد ان کے نقصانات میں تمیز کرتا ہے، اور افعال کے حسن وقبح بھلائی اور برائی کا اندازہ کرتا ہے، یہ عقل کا پہلا اطلاق ہے عقل کے دوسرے معنی وہ ہیں جس کا بار بار اعادہ ارباب کلام اپنی گفتگو میں کرتے ہیں ان متکلمین میں جو فرقہ معتزلہ ہے وہ اسی عقل کا قائل ہے، مثلاً یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس بات کو عقل ضروری قرار دیتی ہے، یا فلاں بات کو عقل رد کرتی ہے۔

تیسری اصطلاح عقل کے متعلق وہ ہے، جس کا ذکر کتاب البرہان میں اہل فلسفہ کرتے ہیں چوتھی اصطلاح وہ ہے جس کا ذکر اخلاق کی کتابوں میں کیا جاتا ہے اور اس سے مراد عقل عملی ہے، پانچویں اصطلاح اسی عقل کی وہ ہے جس کا تذکرہ کتاب النفس میں پایا جاتا ہے یعنی نفس ناطقہ کے احوال میں اور اس کے مختلف مدارج کی تعیین کے وقت عقل کا لفظ بولتے ہیں،

پانچویں اصطلاح علم الٰہی اور مابعد الطبیعیات کی ہے، اس سلسلے کے بعض معانی کا ذکر پہلے بھی گزر چکا ہے۔

عقل ہی کے معانی میں حکمت بھی ہے، پھر اس کا اطلاق بھی چند معنوں پر ہوتا ہے، یعنی کبھی تو ہر اچھے علم اور اچھے عمل کو حکمت کہتے ہیں، مگر عملی علم کے ساتھ حکمت کے لفظ کو بہ نسبت نظری علم کے زیادہ خصوصیت ہے، اور کبھی خود عمل ہی کو حکمت کہہ دیتے ہیں اسی استعمال کی وہ صورت ہے جب بولتے ہیں کہ فلاں شخص نے "احکم العمل احکاماً" یعنی عمل کو نہایت خوبی اور استواری کے ساتھ انجام دیا۔

حکمت کا انتساب جب حق تعالیٰ کی طرف ہوتا ہے، تو اس وقت یہ مقصد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چیزوں کو اپنے بندوں کے نفع کے لئے پیدا فرمایا ہے اور ان کے مصالح اس کی تخلیق میں پوشیدہ ہیں، خواہ ان مصلحتوں کا ظہور اسی وقت یا اسی دنیا میں ہو، یا آیندہ ہو، اور بندوں میں بھی یہ ضروری نہیں ہے جو اس وقت موجود ہیں انھی کا اس میں نفع ہو، یا جو آیندہ پیدا ہونے والے ہیں ان کا فائدہ ہو۔

اور ایک بات حکمت ہی کے متعلق قابل ذکر یہ ہے کہ اس کی تعریف مختلف طریقوں سے کی گئی ہے مثلاً کبھی کہا جاتا ہے کہ اشیاء کی معرفت اور ان کے جاننے کو حکمت کہتے ہیں، اس تعریف میں ضمناً ادھر اشارہ کیا جاتا ہے کہ جزئیات کے ادراک کا شمار کمالات میں نہیں ہے، اس لئے جزئی امور کے متعلق جو علم حاصل ہوتا ہے، اس میں ہمیشہ تغیر رد و بدل ہوتا رہتا ہے، البتہ حقائق اور ماہیتوں کا ادراک ایسا ادراک ہے جس میں تغیر و تبدل راہ نہیں پاتے، اور وہ ادلتے بدلتے نہیں نہ ان میں نسخ کی گنجائش ہے، قرآن مجید کی آیت۔

یمحو اللہ ما یشاء و یثبت و عندہ ام الکتاب	مٹاتا ہے اللہ جس بات کو چاہتا ہے اور برقرار رکھتا ہے جسے چاہتا ہے، اسی کے پاس "ام الکتاب" ہے

میں "ام الکتاب" سے یہی علم مراد ہے۔

کبھی حکمت کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ جس عقل اور عمل کا انجام اچھا اور قابل تعریف ہو، اس پر عمل پیرا ہونے کا نام حکمت ہے۔

کبھی کہا جاتا ہے، کہ سیاست اور حکمرانی میں انسانی طاقت کی حد تک

اللہ تعالیٰ کی پیروی اور اتباع کا نام حکمت ہے۔

اور ارباب فلسفہ کہتے ہیں کہ الٰہ (معبود) کے ساتھ بشری قوت کی حد تک ہم رنگ بننے اور تشبہ حاصل کرنے کا نام حکمت ہے یعنی علم اور عمل میں حق کے ساتھ شابہت پیدا کرنے کو یہ لوگ حکمت قرار دیتے ہیں اور اس تشبہ کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی اس کی کوشش کرے کہ اپنے علم کو جہل سے اور اپنے عمل بخیل کو جور وظلم سے اپنی سخاوت وجود کی صفت کو بخل اور فضول خرچی سے اور اپنی عفت وپاکدامنی کو فسق وفجور، اور تشے سے اپنی غضبی قوت کو تہور وبیجا دلیری اور بزدلی وجبن سے اپنے حلم وبردباری کو کاہلی وسستی اور حسد سے اپنی شرم وحیا کو بیحیائی ووقاحت اور بے کاری وتعطل سے اپنی محبت کو سرکشی اور کوتاہی سے پاک وصاف کرے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آدمی اللہ کی راہ پر بغیر کسی کجی اور انحراف کے خالق اور مخلوق کے حقوق کو پکڑے ہوئے سیدھا گامزن رہے۔

انہی الفاظ میں ایک درایت کا بھی لفظ ہے۔ ایک قسم کے حیلے اور تدبیر کی راہ سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے اسی کا نام درایت ہے، اور یہ بات یوں حاصل ہوتی ہے کہ آدمی پہلے مقدمات میں غور کرے اور اپنی فکر سوچ کو اس میں استعمال کرے، دراصل درایت کا لفظ عربی زبان کے اس محاورے سے ماخوذ ہے جو عموماً بولا جاتا ہے یعنی شکار کو جب آدمی پالیتا ہے تب کہتا ہے دریت الصید (میں نے شکار کو پالیا) یہی وجہ ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق اور اس کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف نہیں ہوسکتا، اس لئے حق تعالیٰ کی ذات حیلے اور تدبیر، فکر وغور سوچ بچار سے پاک ہے اور ایسی باتیں حق کے لئے محال ہیں۔

انہی الفاظ میں ایک لفظ ذہن کا بھی ہے، ایسے علوم جو ابھی حاصل نہیں ہیں ان کے حاصل کرنے کی نفس میں جو قوت ہوتی ہے اسی کی تعبیر ذہن سے کی جاتی ہے، یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ وجود ذہنی اور ذہن دونوں ایک چیز نہیں ہیں، بلکہ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، کیونکہ ذہن تو بذات خود خارجی امور میں داخل ہے، اور خارج کے مطابق اس کی نقل جو ذہن میں پائی جاتی ہے وہی اس خارجی شے کا وجود ذہنی ہے، اور یہ دماغ شے کے اس وجود کو کہتے ہیں

جس پر وہ آثار مرتب نہیں ہوتے جو اسی شئے کے خارجی وجود پر مرتب ہوتے ہیں، اس مسئلے کی صحیح تحقیق یہ ہے، کہ دراصل اللہ تعالیٰ انسانی روح کو خالی پیدا فرماتا ہے، یعنی اشیاء کے تحقق اور وجود سے وہ ابتداءً خالی ہوتی ہے، نیز اشیاء کا اسے علم بھی نہیں ہوتا، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔

اخرجکم من بطون امھاتکم لاتعلمون شیئاً | اللہ تعالیٰ نے تمھیں تمھاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا بایں طور کہ تم (اس وقت) کچھ نہیں جانتے

مگر چونکہ روح پیدا ہی اس لئے ہوئی ہے کہ معرفت، و علم حاصل کرے اور حق تعالیٰ کی طاعت و بندگی بجا لائے کہ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (میں نے جن اور انسان کو نہیں پیدا کیا ہے مگر اسی لئے کہ میری عبادت کریں) اشیاء کے حقائق کی ایسی معرفت جو واقع کے مطابق ہو، یعنی چیزیں جیسی کہ واقع میں ہیں ٹھیک ان کو اسی طرح جاننے کے لئے اگر روح انسانی پیدا نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ پھر روح ابتدائے پیدائش ہی کے وقت دنیا کی چیزوں میں سے کوئی بالفعل چیز ہوتی، لیکن چونکہ اس وقت ہر چیز سے خالی ہوتی ہے، گویا جیسا کہ ہیولیٰ کا حال ہے کہ اس کی تخلیق چونکہ اسی لئے ہوئی ہے کہ تمام طبعی صورتوں کو قبول کرے۔ اسی لئے ہیولیٰ اپنے اصل جوہر کے اعتبار سے صرف استعداد، اور محض قوت ہے، اور ہر قسم کی جسمانی صورتوں سے وہ خالی ہوتا ہے، روح انسانی کا بھی یہی حال ہے کہ جس وقت وہ پیدا ہوتی ہے اس وقت وہ بھی صرف قوت اور ہر قسم کے معقولات و معلومات سے خالی ہوتی ہے، لیکن اس لائق ہوتی ہے کہ حقائق کی معرفت حاصل کرے، اور ہر ایک سے اس کا میل ہو، اسی بنیاد پر، اللہ تعالیٰ کا عرفان، اور اس کی بادشاہت کی لغت اس کی نشانیوں کی معرفت بھی انسانی روح کی غایت، اور آخری مقصد ہے تعبد (بندگی کرنا) یہ حق تعالیٰ سے قرب و نزدیکی حاصل کرنے اور خدا کی طرف سلوک اور چلنے کی تعبیر ہے، اگرچہ عبادت کی شرط بھی علم ہی ہے اور علم و معرفت ہی اس کا بھی نتیجہ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اقم الصلوٰۃ لذکری | نماز قائم کر مجھے یاد کرنے کے لئے

الغرض علم ہی اول میں بھی ہے، اور آخر میں بھی، وہی مبدء اور نقطۂ آغاز ہے

اور وہی غایت اور آخری مقصد ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان علوم و معارف کے حاصل کرنے پر نفس انسانی قابو حاصل کرے، اور اس چیز کی قدرت آدمی میں جو پیدا ہوتی ہے، وہ دراصل ایک استعدادی کیفیت کا نام ہے جس کے ذریعے سے ان معارف وعلوم کو نفس حاصل کرتا ہے، اور نفس کی اسی استعدادی حالت اور ہیئت کا نام ذہن ہے،

انھی الفاظ میں فکر کا لفظ بھی ہے، تصوری اور تصدیقی معلومات جو نفس میں حاصل ہوتے ہیں ان کے ذریعے سے ان مجہولات تک نفس کا منتقل ہونا جن کا جاننا مقصود ہو اسی کی تعبیر فکر سے کی جاتی ہے، ملخص کے مصنف نے جو یہ دعوی کیا ہے کہ فکری عمل کا تعلق صرف تصدیقات سے ہے، اور تصورات میں یہ جاری نہیں ہوتا، یہ دعویٰ بلا دلیل ہے جس کی کوئی صحیح وجہ نہیں پیش کی جاسکتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی سکا ذکر آچکا ہے، شیخ رئیس کی بعض کتابوں میں یہ فقرہ پایا گیا ہے، کہ حق تعالیٰ کی طرف سے علوم و معارف کے نازل کرنے کی استدعا کا نام فکر ہے، گویا دوسری نعمتوں اور حاجتوں کی جیسے حق تعالی سے درخواست کیجاتی ہے، فکر بھی اسی قسم کی ایک چیز ہے، شیخ نے اپنے بعض رسالوں میں لکھا ہے۔

> عقلی قوت جب عقلی صورتوں میں سے کسی صورت کی مشتاق ہوتی ہے، تو طبعاً وہ مبدء وہاب (حق تعالیٰ) کے سامنے گڑگڑاتی اور تضرع کرتی ہے، ایسی حالت میں اگر کوئی چیز نفس پر بطور حدس (یعنی اچانک) فائض ہوجاتی ہے، تو پھر مشقت اٹھانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، ورنہ پھر نفس انسانی دوسری قوتوں کو متحرک کرنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تاکہ فیض الہی کے قبول کرنے کے لئے وہ تیار و آمادہ ہوجائے اور اس کی استعداد نفس میں اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ (ان حرکتوں کی وجہ سے) نفس میں اور عالم فیض کی صورتوں میں سے کسی صورت کے ساتھ مناسبت اور مشابہت پیدا ہوجاتی ہے، الغرض انھی اضطرابی کیفیتوں کی وجہ سے وہ چیز نفس کو حاصل ہوجاتی ہے جو حدس اور فکری قوت سے حاصل نہ ہوسکتی تھی، جیسا کہ اسی کی طرف اللہ تعالی نے اپنے قول علّمك ما لم تكن تعلم (سکھائی تجھے اللہ نے وہ بات

جسے تو نہیں جانتا تھا) میں اشارہ فرمایا ہے،

انہی الفاظ میں حدس کا لفظ بھی ہے، واقعہ یہ ہے کہ فکری عمل اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ مجہول کے دونوں کناروں کے درمیان کی چیز نفس میں نہ پائی جائے کہ اسی کے ذریعے سے جو نسبت مجہول اور نامعلوم ہوتی ہے وہ معلوم ہو جاتی ہے اور یہی حال تصورات کے سلسلے میں ان امور کا ہے، جو حدود (ذاتی تعریفات) میں حداوسط کی قائم مقامی کرتے ہیں، کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حد اور برہان دونوں میں اطراف اور حدود میں مشترک ہوتے ہیں پھر جس وقت نفس جاہل ہوتا ہے، اس کی کیفیت ایسی ہوتی ہے کہ گویا کسی گھپ اندھیرے میں کھڑا ہوا ہے ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں ضرورت ہے کہ اس کو پکڑ کر روشنی کی طرف کوئی لے جانے والا ہو، یا کوئی دریچہ یا روزن ہو، جس سے وہ جگہ جہاں پر اس کے قدم ہیں اور جہاں وہ کھڑا ہے روشن ہو سکتی ہو طرفین کے درمیان جو حداوسط ہوتی ہے، دراصل یہی وہ جگہ ہے جہاں پر نفس اپنے قدم ٹیکتا ہے، اور جس دریچے کی ضرورت کا ذکر کیا گیا اسی کا نام تحدس ہے یعنی اچانک کسی چیز کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا بغرض حداوسط کے پانے کی استعداد نفس میں تحدس ہی کے ذریعے پیدا ہوتی ہے، اور اسی کو حدس بھی کہتے ہیں، انہی الفاظ میں ذکاء کا لفظ بھی ہے، حدسی قوت کی شدت کا نام ذکاء ہے یہی قوت جب اپنے درجۂ کمال پر ہوتی ہے، اور اپنی انتہائی ترقی کی منزل پر پہنچ جاتی ہے، تو پھر اسی کا نام قوت قدسیہ ہو جاتا ہے، اسی قوت قدسیہ کی صفت اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بایں الفاظ بیان فرمائی ہے،

یکاد زیتھا یضیٔ ولو لم تمسسہ نار	قریب ہے کہ اس کا تیل بھبک اٹھے اگرچہ آگ نے ابھی اسے چھوا بھی نہ تھا،

اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ مختلف امور کی تہ تک در آنا، اور حق کے متعلق بسرعت تمام فیصلہ کرنے کو ذکاء کہتے ہیں، لغت کے اعتبار سے اس کی اصل یہ ہے جو اس محاورے سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جب آگ میں تیزی پیدا ہو جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ ذکت النار (آگ تیز ہو گئی) یا ذکت الذبیح (ذبح ٹھیک ہو گیا) یا شاۃ مذکاۃ (اچھی طرح ذبح کی ہوئی بکری) وغیرہ میں ذکاء کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ چھری کی

تیزی اور حدت سے یہ کام انجام پایا۔

انھی الفاظ میں فطنت کا لفظ بھی ہے، جس چیز کی تعریف مقصود ہو، اس پر متنبہ اور خبردار ہو جانے کو فطنت کہتے ہیں، کیونکہ عموماً اس لفظ کو اس وقت استعمال کرتے ہیں جب معمہ یا چیستان کو کوئی سمجھ لے،

انھی میں خاطر کا لفظ ہے، دلیل حاصل کرنے کے لئے نفس کی حرکت خطور کے نام سے موسوم ہوتی ہے درحقیقت (اس حرکت سے جو بات معلوم ہوتی ہے اسی کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ دل کا خاطر ہے، یعنی قلب میں اس کا کھٹکا ہوا، گویا اس کھٹکے کے بعد نفس میں جو چیز موجود ہوتی ہے اسی کو خاطر کہتے ہیں، اسی لئے عموماً بولتے ہیں کہ میرے دل میں یہ خطرہ ہوا، پھر چونکہ اس خطرے کا محل نفس ہی ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی خاطر کہنے لگے، گویا ظرف کا نام وہی رکھ دیا گیا، جو مظروف کا تھا، مثلاً بولتے ہیں کہ آپ کے خاطر سے میں نے فلاں بات کی،

انھی الفاظ میں وہم کا لفظ بھی ہے، مرجوح اور مغلوب اعتقاد اور خیال کو وہم کہتے ہیں، لیکن کسی کے متعلق اس حکم کو جو جزئی جسمانی اشخاص و افراد کے متعلق کوئی غیر محسوس جزئی بات ثابت کی جاتی ہے اس کو بھی وہم کہتے ہیں مثلاً بکری کا بچہ اپنی ماں کی محبت کے متعلق اپنے اندر جو فیصلہ پاتا ہے، اور بھیڑیے کی عداوت کا یقین رکھتا ہے اس کو وہم کہتے ہیں کبھی اس قوت کو بھی واہمہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں جو اس حکم کا ادراک کرتی ہے،

یہاں جاننے کی ایک بات یہ ہے کہ میرے خیال میں قوت واہمہ، عقل یا خیال سے کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ واہمہ بھی عقل ہی کو کہتے ہیں، لیکن بایں شرط کہ خیال یا حس کی صورتوں سے جب اس کا تعلق ہو، اسی طرح واہمہ کے معلومات اور مدرکات بھی دراصل معقولات ہی ہیں، لیکن اسی شرط کے ساتھ کہ جزئی امور سے ان کا تعلق ہو اب یہ جزئی امور خواہ محسوسات کے سلسلے کی چیزیں ہوں، یا خیالی امور ہوں، اس لئے کہ عالم کی تو کل ہی تین قسمیں ہیں (عقل خیال حس) پس نفس جب اپنی خلقی حالت کی طرف واپس ہو جاتا ہے اس وقت وہ صرف عقل مجرد بن جاتا ہے، یعنی وہم اور اجسام کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے اس سے پاک ہو جاتا ہے یہی حال واہمات

کا ہے کہ جب اس کی تصحیح پورے طور پر ہو جاتی ہے، اور (اجسام وخیالات) کے ساتھ جو ان کو تعلق تھا اس کا ازالہ ہو جاتا ہے، تو اس وقت یہ موہومات خالص معقولات بن جاتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ عقل ہی کی توجہ جب کسی جسم کی طرف مبذول ہوتی ہے، اور اس جسم سے وہ متاثر ہوتی ہے۔ تو ایسی حالت میں عقل کی اسی حیثیت کی تعبیر وہم سے کی جاتی ہے، اسی لئے موہوم دراصل ایک معقول معنے ہی کو کہتے ہیں بشرطیکہ جب اس کا انتساب کسی مخصوص جزو کی طرف ہو،

انہی الفاظ میں ظن کا لفظ بھی ہے، راجح اور غالب پہلو جو اعتقاد اور خیال کا ہوتا ہے اسی کا نام ظن ہے، قوت اور ضعف کے حساب سے اس کے مختلف مدارج ہیں، اس سلسلے کی ایک بات یہ ہے کہ ایسا اعتقاد جو قوت میں محدود اور متناہی ہو، اس پر بھی علم کے لفظ کا اطلاق کبھی کر دیا جاتا ہے، اسی لئے کبھی علم کو بھی ظن کہہ دیتے ہیں (یعنی وہاں ظن سے گمان غالب مقصود نہیں ہوتا بلکہ صرف اعتقاد کی محدودیت ظاہر کی جاتی ہے) جیسا کہ قرآن مجید کی آیت یظنون انھم ملاقوا ربھم (وہ خیال کرتے ہیں کہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں) کی تفسیر میں مفسرین نے دو باتیں بیان کی ہیں، ایک بات تو یہ ہے کہ اکثر آدمیوں کے علم کی حالت جب تک وہ دنیا میں رہتے ہیں آخرت کے علوم کے مقابلے میں ایسی ہی رہتی ہے، جو ظن کا حال علم کے سامنے ہے آیت میں اسی پر تنبیہ کی گئی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ دنیا میں حقیقی علم دراصل پیغمبروں، اور صدیقوں کے سوا تقریباً دوسروں کو میسر ہی نہیں آتا، (اسی لئے انبیاؑ اور صدیقین کے سوا قرآن میں دوسروں کے علم پر ظن کے لفظ کا اطلاق کیا گیا ہے البتہ انبیاء و صدیقین کے متعلق اسی قرآن میں ہے الذین آمنوا باللہ ورسولہ ثم لم یرتابوا جو لوگ کہ اللہ اور اس کے رسولؐ کو مانتے اور ان پر یقین رکھتے ہیں اور پھر انہیں کسی قسم کا شک نہیں ہوتا) انہی الفاظ کے سلسلے میں علم الیقین عین الیقین، حق الیقین کے الفاظ بھی ہیں ہر ایک کی تشریح کی جاتی ہے،

ایسے کلی نظری امور جن کا علم برہان اور دلیل سے حاصل کیا گیا ہو، ان کی تصدیق کا نام علم الیقین ہے مثلاً اندھے کو آفتاب کے وجود کا جو علم ہوتا ہے، انہی امور کا مشاہدہ جب باطنی بصیرت سے میسر آتا ہے، تب اس کو عین الیقین کہتے ہیں۔ مثلاً آفتاب کا آنکھ سے جیسے مشاہدہ کیا جائے

لیکن نفس انسانی جب عقلی مفارق سے (جو تمام معقولات کا کل ہے) متحد ہو جاتا ہے اسی کا نام حق الیقین ہے، چونکہ دو جسمانی امور میں اس قسم کا اتحاد ممکن نہیں ہے، اس لئے حق الیقین کی کوئی مثال محسوسات میں نہیں مل سکتی؛

انہی الفاظ میں بداہت کا لفظ بھی ہے، ایسے عام علوم و معارف جن کے ادراک میں ہر آدمی شریک ہے انہی کا حصول نفس کو اپنی ابتدائے پیدائش سے جو ہوتا ہے نفس کی اسی معرفت کی تعبیر بداہت سے کی جاتی ہے؛

انہی الفاظ میں اولیات کا لفظ بھی ہے، دراصل اولیات بجنسہ بدیہیات ہی کو کہتے ہیں، البتہ اولیات کی خصوصیت یہ ہے، کہ ان کے علم کے لئے نہ کسی واسطے کی حاجت ہوتی ہے نہ کسی اور چیز کی، مثلاً، احساس یا تجربہ، یا مشاہدہ یا تواتر وغیرہ کی ضرورت اولیات میں نہیں ہوتی، بلکہ صرف طرفین اور ان میں جو نسبت ہے اولیات کے علم اور یقین کے لئے کافی ہے،

انہی الفاظ میں خیال کا لفظ بھی ہے، جو چیز محسوس ہو، اس کے غائب ہو جانے کے بعد نفس میں اس کی جو صورت باقی رہ جاتی ہے، اسی کا نام خیال ہے خواہ یہ حالت خواب میں پیش آئے یا بیداری میں؛

خیال کے متعلق یہ تو عام خیال ہے، لیکن میرے نزدیک خیالی صورتیں اس عالم میں موجود نہیں ہوتیں، اور نہ بدن کی قوتوں میں سے کسی قوت میں وہ منطبع اور چھپی ہوتی ہیں، یعنی اہل فلسفہ میں جو یہ مشہور ہے کہ دماغ کے پچھلے حصے کی جو پہلی تجویف ہے اسی میں خیالی صورتیں منقوش و مرتسم ہوتی ہیں، میرے نزدیک نہ یہ واقعہ ہے اور نہ یہ صحیح ہے جیسا کہ ارباب اشراق کہتے ہیں کہ خیالی صورتیں نفس سے جدا ہو کر مثال مطلق کے عالم میں پائی جاتی ہیں؛

بلکہ یہ صورتیں نفس انسانی ہی میں موجود اور اسی کے ساتھ جکڑی رہتی ہیں،

نفس ہی کے قائم کرنے سے وہ قائم ہوتی ہیں اور اسی وقت تک محفوظ رہتی ہیں جب تک نفس انھیں محفوظ رکھنا چاہتا ہے پھر جب اپنی توجہ کو نفس انکی طرف سے ہٹا لیتا ہے تو اسی وقت وہ غائب اور ناپید ہو جاتی ہیں، اس کے بعد اگر دوبارہ نفس ان کو پلٹانا چاہتا ہے، تو اپنے سامنے ان صورتوں کو کھڑی پاتا ہے، (یہ حال تو خیالی صورتوں کا ہے) باقی جس قوت کے ذریعے سے ان کا ادراک کیا جاتا ہے، وہ بھی اس عالم اور عالم کے اجسام و اعراض سے مجرد و پاک ہے، بلکہ نفس ناطقہ ہی کے بعض مدارج کا نام قوتِ خیالیہ ہے، یعنی حس اور عقل کے دو درجوں کے بیچ میں اس کا درجہ ہے، کیونکہ اگرچہ نفس ایک بسیط جوہر ہے، مگر باوجود اس کے اس کا تعلق مختلف عوالم اور نشاءتوں سے ہے اور اس کے مختلف مقامات و مدارج ہیں، جن میں بعض بعض سے اعلیٰ اور برتر ہیں، اور انہی مقامات و مدارج کے لحاظ سے نفس کا مختلف عالم سے تعلق ہے، اور وہ مختلف عوالم میں پایا جاتا ہے۔

انہی الفاظ میں ایک ردیہ کا لفظ بھی ہے، طویل فکر و غور کے بعد جو علم حاصل ہوتا ہے اسی کو ردیہ کہتے ہیں روی سے یہ لفظ ماخوذ ہے، (جس کے معنی سوچ بچار کے ہیں)

انہی الفاظ میں کیاست کا لفظ بھی ہے، آدمی کے لئے جو بات سب سے زیادہ مفید ہو، اس کے سمجھنے کی قدرت کا نام کیاست ہے، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیس (کیاست والا) وہ ہے جو اپنے نفس کا محاسبہ کرے اور موت کے بعد کیلئے عمل کرے، اسلئے کہ اس خیر اور بھلائی سے بہتر اور کون بھلائی ہو سکتی ہے جو موت کے بعد آدمی کو نفع پہنچائے انہی الفاظ میں خُبر کا لفظ بھی ہے، جس کا تلفظ خ کے پیش کے ساتھ کیا جاتا ہے، تجربہ اور تلاش و جستجو سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اسی کو خبر کہتے ہیں،

انہی الفاظ میں رائے کا لفظ بھی ہے، ایسے مقدمات جن سے نتیجۂ مطلوبہ تک پہنچنے کی توقع ہو، انہی مقدمات میں اپنے خواطر و افکار کو دوڑانا اسی کا نام رائے ہے، کبھی رائے کے ذریعے سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے اس کو بھی رائے کہہ دیتے ہیں، فکری قوت کے ساتھ رائے کو وہی نسبت ہے جو کاریگر کو اپنے اوزار

سے ہوتی ہے اسی لئے عربی کی یہ مثل مشہور ہے ایاک والرای الفطیر (خبردار
عاجلانہ، تازہ رائے سے بچے رہنا یعنی جب تک رائے میں خمیر نہ پیدا ہو لے اس
وقت تک اس پر عمل نہ کرنا) یا کہتے ہیں دع الرای الغب (یعنی ایسی رائے جو
مسلسل نہ سوچی گئی ہو اسے چھوڑ دو)

انھی الفاظ میں فراست کا لفظ بھی ہے، آدمی کے ظاہری اخلاق وعادات
سے اس کے باطنی جذبات ومیلانات کا پتا چلانا اسی کا نام فراست ہے،
اللہ تعالیٰ نے "متوسمین" اور تعرفھم بسیماھم (پہچان لیتے ہو ان کو ان کی
پیشانی سے) ولتعرفنھم فی لحن القول (یقیناً تم پہچان لیتے ہو، انھیں ان کی گفتگو
کی لَے سے) بکری کو جب کوئی درندہ پھاڑ دیتا ہے، تو بولتے ہیں فرس السبع
الشاۃ، اسی سے یہ لفظ بھی ماخوذ ہے، گویا علوم ومعارف کو پھاڑ کر نکال لینا
فراست ہوا، پھر اس کی دو صورتیں ہیں، کبھی فراست کی کیفیت کسی ایسے خطرے
سے حاصل ہوتی ہے جس کا سبب نامعلوم ہوتا ہے اور یہ ایک قسم کا الہام بلکہ ایک طرح کی وحی
ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے فرمایا جیسا
کہ مشہور ہے یعنی من امتی لمحدثین (میری امت کے بعض لوگ ایسے ہوں گے جن سے
بات کی جائے گی) یعنی غیب سے ان کو علم ملے گا یا فرمایا اتقوا فراسۃ المومن فانہ
ینظر بنور اللہ (مومن کی فراست سے بچے رہنا کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے)
فراست کی اس کیفیت کی تعبیر نفث فی الروع (دل میں بات ڈالنے) سے کی جاتی
ہے، یہ تو فراست کی پہلی قسم تھی، دوسری قسم اس کی وہ ہے جو پڑھنے پڑھانے
سیکھنے سکھانے سے حاصل ہوتی ہے، اور اس میں بتایا جاتا ہے کہ ظاہری شکل
وصورت سے آدمی کے اندرونی اخلاق واحوال کا پتا کیسے چلایا جاتا ہے، ارباب
معرفت، اللہ تعالیٰ کے اس قول کے متعلق جو قرآن میں ہے یعنی افمن کان
علی بینۃ من ربہ ویتلوہ شاہد منہ (کیا جو اپنے رب کی طرف سے "بینہ"
پہ ہے اور اس کے پیچھے شاہد بھی) کی آیت میں "بینہ" سے فراست کی پہلی قسم مراد
لیتے ہیں، "اور روح کے جوہری صفائی کی طرف اس کو اشارہ قرار دیتے ہیں"، اور
"شاہد" سے دوسری قسم مراد ہے یعنی اشکال سے احوال پر استدلال کرنا۔

کتاب الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ کی پہلی جلد، ماہ جمادی الاولی سنہ ۱۳۲۲ھ ختم ہوئی، اور میں اللہ سے امید رکھتا ہوں کہ اس کتاب سے مجھے اور دوسرے طالبان علم وصداقت کو دنیا وآخرت میں نفع پہنچائے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل ابرار اخیار واطہار کے طفیل میں، اللہ ہی کے لئے حمد اولاً وآخراً ثابت ہے،

الحمد للہ الذی بعزتہ وجلالہ تتم الصالحات کہ آج بتاریخ ۱۰ جمادی الثانی سنہ ۱۳۵۹ھ اس جلد کا ترجمہ ختم ہوا۔

فلہ الحمد فی الاولی والآخرۃ، وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین،

تمت

صحت نامہ

اسفار اربعہ حصۂ اوّل (جلد دوم)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۶۸۹	۱۶	ہونے	ہونے کے	۸۰۰	۱	بداہتہ	بداہتہً
۶۹۰	۲	جزو	جزو	۸۰۷	۸	ے خیالی	بے خیالی
۶۹۱	۱۸	یمی	بھی	۸۲۱	۱۰	غزیزی	غریزی
۶۹۵	۲۴	ہوں کے	ہوں گے	۸۲۵	۲۲	اس کوئے	اس کے
۷۰۱	۲	ہی	بھی	۸۳۳	۴	تشبہیہ	تشبیہ
۷۰۶	۱۰	سرے	سرے سے	۸۴۰	۲	حشیت	حیثیت
۷۱۶	۱۶	بادضعی	یا وضعی	۸۵۸	۱۶	معوتوں	معلولوں
۷۲۵	۵	موجودگی	موجودکی	۸۹۰	۲۳	رب ہی طرف	رہبری کی طرف
۷۲۶	۱۷	موجو	موجود	۸۹۳	۲۱	خیز	خیر
۷۳۵	۱۶	وجہ یہ	وجہ یہ	۹۱۹	۱۱	بنہ دے	بنا دے
۷۵۶	۷	اپی	اپنی	۹۲۹	۵	پیرالے	پیرایے
۷۷۰	۱۶	ـ	یہ	۹۵۱	۲۱	خازج	خارج
۷۷۸	۲۳	حو	جو	۹۷۲	۱۵	منبادپر	بنیاد پر
۷۹۳	۱۲	غاست	غایت	۹۹۳	۱۹	دوسرلے	دوسرے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۹۹۵	۹	نزیہی	تنزیہی	۱۲۵۹	۹	رہ سکنے	رہ سکتے
۹۹۶	۱۲	دوایتوں	دوآیتوں	۱۲۶۵	۸	ضروں	ذروں
۹۹۷	۸	ہے	ہیں	″	۱۰	کروجد	کے وجود
۱۰۰۲	۴	شاہدہ	مشاہدہ	۱۲۷۰	۱۱	متوں	منٹوں
۱۰۰۳	۲۲	ہیں	میں	۱۳۳۳	۱۴	صبی	طبعی
۱۰۰۷	۳	فص شیثی	فص شیثی	۱۳۴۱	۱۴	سنحیف	نحیف
۱۰۱۳	۱	گزیتہ	گریز	۱۳۶۱	۵	غیر متنای	غیر متناہی
۱۰۴۴	۱۵	تام	تمام	۱۳۶۳	۶	نکتہ چیناں	نکتہ چینیاں
۱۰۵۳	عنوان	مرحلۂ پنجم	مرحلۂ ہفتم	″	۲۰	متنای	متناہی
۱۰۵۹	۱۴	ادنی	اولی	۱۳۶۴	۷	کل	کل کی
۱۰۶۹	۹	حواس	جو اس	″	۱۴،۱۳	مسئلہ میں	مسئلے میں
″	۱۵	ان گوں	ان لوگوں	۱۳۳۵	۲۱	محالف	مخالف
۱۰۷۱	۱	ان ان کے	ان کو ان کے	۱۳۶۸	۷	اعتراض	اعراض
۱۰۷۵	۲۲	بالعرص	بالعرض	۱۳۶۹	۱۰	ستیقم	مستقیم
۱۰۷۶	۲	تحرنوں	تحزنون	۱۳۷۰	۱۲	نعوسس	نفوس
″	۱۳	کی اور	کی ایک اور	۱۳۷۲	۱۸	اور جو جتنے	اور جتنے
۱۰۷۸	۳	اس سے ظہور	تقابل سے ظہور	″	۲۰	واحد قہار	واحد و قہار
۱۰۸۰	۲	اس لیے	اس لئے	۱۳۷۲	۱۰	وجودہی	وجودی
″	۴	ضنعف	ضعف	۱۳۷۵	۲	نقطہ	لفظ
۱۱۶۹	۲۵	انی	باقی	″	۲۰	تجدد پذیری	تجدد پذیری
۱۱۹۵	۱۳	تصریح	تصریح	۱۳۷۶	۵	محرد	مجرد
۱۲۱۴	۴	مطلق	مطلق	″	۱۵	احتساب	انتساب
۱۲۵۰	۱۹	س	میں	″	۲۳	۲ بالغیر	۱ بالغیر

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۳۸۳	۲	ملکہ	بلکہ	۱۶۶۶	۲	بو لتے	بولتے
۱۳۵۰	۴	ہوچلی	ہوچکی	۱۷۱۷	۱۵	چیزاں	چیزان
۱۳۵۱	۱۳	اس قیام	اس کا قیام	۱۷۲۱	۱۵	بہم متحد	باہم متحد
۱۳۵۸	۴	بالغرص	بالغرض	"	۱۷	دفعہ ہیں	دفعہ نہیں
۱۳۵۹	۸و۹	عبارت ہے ہے	عبارت سے	۱۷۶۲	۸	ابے	آئے
۱۳۶۱	۱۵	لے بعد	کے بعد	۱۷۳۳	۵	ظودر	ظہور
۱۳۶۷	۲۲	بجیشہ	بجنسہ	۱۷۳۴	۱۱	تجریہ	تجرید
۱۵۷۲	۱۲	اقتصاء	اقتضاء	"	۱۴	عالمہ	عالم
۱۵۷۵	۱۳	(محل سنغنی)	(محل مستغنی)	۱۷۴۲	۹	اپ	اب
۱۶۰۲	۲۵	ہوئے کی	ہونے کی	۱۷۴۷	۱۶	تغیر ردوبدل	تغیروتبدل
۱۶۳۸	۱۴	باہرودت	بابرودت				